

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 39 jul-dez 2018 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *As ruelas de Delft* pintada por Johannes Vermeer em 1658.

AS FILOSOFIAS DO *HEN KAI PAN*: GIORDANO BRUNO  
E ESPINOSA NA LEITURA DE F. H. JACOBI<sup>1</sup>

Juliana Ferraci Martone

Doutoranda, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

juliferraci@gmail.com

RESUMO: As denominadas filosofias do *hen kai pan* tiveram um papel determinante no pensamento alemão do século XVIII e XIX, em boa parte devido ao tratamento que lhes foi dado por F. H. Jacobi em *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (1785). Espinosa e Giordano Bruno são os grandes representantes desse modo de pensar, e suas filosofias inauguram uma nova articulação entre causa e razão, mundo e Deus. Jacobi identifica em ambos o modelo da máxima coerência intelectual que uma filosofia pode alcançar, um monismo imanente cuja consistência lógica não pode ser combatida no interior do sistema com as armas da metafísica pura. Por outro lado, é no princípio indeterminado, comum a essas doutrinas, que Jacobi verá a confirmação de uma danosa tendência da história da filosofia que culmina no idealismo de Fichte e na filosofia do jovem Schelling, isto é, na união entre natureza naturada e naturante no eu.

PALAVRAS-CHAVE: Giordano Bruno, Espinosa, Jacobi, *hen kai pan*, causa e razão, matéria e forma.

1 Este trabalho foi escrito com o apoio da *Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo* (FAPESP).

Agradeço ao Prof. Dr. Luís César Oliva pela leitura, pelas observações e comentários que me ajudaram a aperfeiçoar as ideias aqui expostas.

*Hen kai pan*, o um e o todo ou *Alleinheit*, é o mote citado no início do diálogo entre Lessing e Jacobi em *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (1785), quando o primeiro exclama depois de ter lido o poema de Goethe, *Prometeu*: “Os conceitos ortodoxos da divindade já não são para mim; não consigo apreciá-los. “*Ev καὶ Πᾶν!* Não conheço nada além disso. Esse poema também vai nessa direção; e devo admitir que me agrada muito” (JWA, 1998, p. 16).<sup>2</sup> E o confidente Jacobi relata: “Muitos podem testemunhar que Lessing amiúde e enfaticamente mencionava o “*Ev καὶ Πᾶν* como o teor de sua teologia e filosofia. Ele o dizia e o escrevia, sempre que podia, como sua divisa definitiva” (JWA, 1998, p. 40).

No diálogo, *hen kai pan* indica, em linhas gerais, a convicção “heterodoxa” num princípio ou deus intramundano que é a totalidade do cosmo, no qual estão todas as coisas singulares finitas. De fato algo heterodoxa, já que na longa tradição filosófica desde a Antiguidade o primeiro princípio, Deus, o motor do mundo ou a causa primeira em geral foram pensados como extra- ou supramundanos, posições posteriormente dominantes sobretudo em razão dos dogmas cristãos. Não é de estranhar, portanto, que os representantes desse ponto de vista heterodoxo nas *Cartas*, Espinosa e Giordano Bruno, tenham sido ambos excomungados por suas respectivas religiões e Bruno condenado à morte. Desse ponto de partida, a discussão é conduzida para a doutrina de Espinosa, um dos mais evidentes defensores desse credo, cujo *Deus sive natura* imanente, *natura naturans*, é tudo e fora dele não há nada.

**Eu** [Jacobi]: Então você estaria bem de acordo com Espinosa. **Les-sing**: Se devo receber o nome de alguém, não saberia de quem mais.

2 A tradução das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* de Jacobi para o português foi realizada por mim e aguarda publicação.

**Eu:** Espinosa é bom o bastante para mim, porém não é uma boa salvação a que encontramos no seu nome! **Lessing:** Sim! Se você diz! ... E entretanto... Você conhece algo melhor?" (JWA, 1998, p. 17).

A associação imediata entre o filósofo holandês e uma doutrina do um e do todo é o início da notável polêmica conhecida do público alemão como *Spinozastreit* entre Jacobi e o filósofo iluminista, judeu e amigo de Lessing, Moses Mendelssohn,<sup>3</sup> mas é sobretudo o fermento do expressivo renascimento das ideias espinosanas, até então pouco estudadas, quer por certo preconceito de que o espinosismo seria herético ou ateísta, quer pela má recepção histórica do autor por parte de seus contemporâneos, como Bayle e Leibniz, e de seus sucedâneos como Christian Wolff. Logo depois da publicação póstuma da *Ética* (1677) houve um grande período de silêncio e uma única tradução da obra, a alemã de Johann L. Schmidt (*Sittenlehre*) de 1744. Contudo, de 1802 em diante (isto é, depois da polêmica) surgem inúmeras novas edições, fato que documenta a exponencial relevância de Espinosa a partir do século XIX.

O interesse pessoal de Jacobi pelas filosofias animadas por esse espírito, e que despontaram sob diversas roupagens ao longo dos séculos,

3 A polêmica começa logo após a morte de Lessing (1781), quando Jacobi escreve a Mendelssohn por intermédio de uma amiga comum, Elise Reimarus (filha do conhecido filósofo Samuel Reimarus), que Lessing fora espinosano em seus últimos dias. Diante dessa revelação, aparentemente inesperada, Mendelssohn exige saber mais detalhes; como e quando seu recém-falecido amigo teria afirmado sua adesão a Espinosa. É essa conversa, transcrita por Jacobi em cartas trocadas com Mendelssohn, que dá origem ao livro, publicado pela primeira vez em 1785, reeditado com muitos acréscimos em 1789 e em 1819. Na obra denominada abreviadamente *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* (intitulada originalmente *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*), Jacobi faz uma exposição minuciosa do sistema espinosano, digna de um historiador da filosofia. O livro trata não apenas de Espinosa, mas também de temas análogos, assim como expõe a própria filosofia de Jacobi e seu ponto de vista particular.

consiste fundamentalmente em mostrar que um Deus que é o um e o todo e gera tudo necessariamente a partir de si mesmo tem certamente a vantagem de não precisarmos admitir a ideia absurda de uma *criação* real de coisas sucessivas no tempo desde a eternidade ou a ideia de um *caos* originário que se organiza progressivamente.<sup>4</sup> Mas o que poderia parecer um caminho seguro, uma “boa salvação” encontrada em nome de Espinosa, se mostra como uma falsa solução, pois as doutrinas do *hen kai pan* tampouco se esquivam das contradições ou explicam absolutamente de modo *natural* a existência das coisas finitas e sucessivas e necessariamente dão condições ao incondicionado. Jacobi conclui, a partir desses três caminhos diferentes, a impossibilidade de uma filosofia natural do supranatural. Porém, é preciso entender o que de fato seria o denominado *hen kai pan*, traçar suas linhas gerais. As palavras de Jacobi explicam o que ele tinha em vista quando decidiu traduzir trechos dos diálogos *De la Causa, principio et uno* (1584):

Meu principal objetivo com esse excerto é, por assim dizer, expor em meu livro a summa da filosofia do Ἕν καὶ Πᾶν pela combinação de Bruno com Espinosa. Bruno transformou as obras dos antigos em seiva e sangue, foi penetrado pelo espírito deles sem deixar de ser *ele próprio*. Nunca encontramos um sem o outro. Por isso ele diferencia com a mesma perspicácia com que unifica com grande e poderosa sensatez. Dificilmente se poderia dar um contorno mais puro e belo ao *panteísmo em sentido amplo* do que aquele que traçou Bruno. Mas conhecer essa doutrina segundo todas as diferentes formas que pode assumir tão habilmente a fim de *reconhecê-la* em toda a parte, ademais, perceber sua relação com outros sistemas tão distinta e perfeitamente quanto possível e conhecer exatamente o ponto de que se trata, considero isso imensamente útil em muitos sentidos e, em nossa época, *quase necessário*. (JWA, 1998, p. 152-153).

4 Dois nomes que poderiam representar ambos os pontos de vistas são Leibniz, no primeiro caso, e Schelling no segundo.

O confronto estabelecido aqui entre os dois filósofos em parte por Jacobi, em parte por mim, não é a afirmação de uma filiação de um ao outro e menos ainda de uma identidade, primeiramente porque a pesquisa historiográfica recente já revelou a falta de evidências e documentos concretos que permitam fazer essa inferência, em segundo lugar, porque o objetivo da comparação é expor um certo modo de pensar o sentido e mesmo o significado da filosofia. Além disso, a ideia de que a filosofia de Bruno seria um *Spinozismo ante Spinozam*<sup>5</sup> era um lugar comum já no início dos anos 1700. Infelizmente, em nome dessa semelhança foram cometidos diversos abusos, cujo resultado frequentemente era o desconhecimento e a falta de leitura tanto de um autor quanto do outro. Jacobi conhecia a história da recepção do tema e cita alguns desses autores como Bayle, Johann Jakob Brucker, Maturin Veyssière de La Croze, Christoph August Heumann (editor das *Acta philosophorum*), todos expoentes da discussão pública em torno de Espinosa e Bruno.

Isso evidentemente não exclui a hipótese oposta, que Espinosa pudesse ter tido acesso, ainda que de segunda mão ou indiretamente, à obra bruniana que circulava clandestinamente nos círculos eruditos holandeses. Não se deseja tampouco negligenciar as enormes diferenças entre os dois, sejam elas filosóficas ou históricas – sobretudo porque, como sustenta Jacobi, diferenciar é sempre melhor do que igualar. Trata-se aqui apenas de um espírito que lhes é comum, embora a letra que o fixa seja discrepante. Neste sentido, poderíamos dizer que há mais afinidades gerais do que particulares. Tais afinidades de espírito e não de letra se concentram em certas ideias que compõem o eixo e a dinâmica interna própria das duas filosofias: a imanência do finito no infinito, finito como modo ou aciden-

5 A expressão foi provavelmente cunhada a partir de uma obra polêmica de Johann Franz Budde, *Dissertatio philosophica de Spinozismo ante Spinozam* (1706), na qual o autor tenta mostrar o germe do ateísmo (espinosismo) nas filosofias desde a Antiguidade e, por isso, as denomina espinosismo anterior a Espinosa. Sua investigação é baseada sobretudo no artigo *Spinoza* do *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle.

te, atributos como forças ou potências, indiferença da causa primeira, Deus como princípio indeterminado, nada existe fora de Deus ou do Uno que gera tudo a partir de si mesmo (*Deus sive natura*). Para indicar os pontos de contato entre Espinosa e Bruno e por que ambos são tema das *Cartas*, farei uma exposição de como certas noções são consideradas pelo primeiro e pelo segundo, de modo que as semelhanças e diferenças se apresentem por si mesmas.

A finalidade dessa investigação é sobretudo indicar o caminho que as ideias mencionadas percorreram para florescer como nunca na Alemanha oitocentista. É em vista disso que Jacobi ressaltará a utilidade e necessidade de conhecer a doutrina do *hen kai pan* em todas as suas formas, de maneira quase premonitória quanto ao desenvolvimento da filosofia alemã do início do século XIX, do criticismo às suas “duas filhas”, idealismo e filosofia da identidade.<sup>6</sup> Não é supérfluo lembrar que o princípio indeterminado é de vital importância para a filosofia alemã daqueles anos, em especial para o idealismo e sua leitura de Espinosa, assim como a de Bruno (no caso mais específico de Schelling), e envolve outra divisa identificada por Jacobi no espinosismo: *determinatio est negatio*. Embora seja controverso e difícil determinar o que Espinosa entende com isso quando explicita essa ideia em carta a Jelles, é inegável que esse mote germinou em solo alemão sob as mais diversas manifestações. Se determinação é uma negação, Deus ou o Absoluto (na terminologia idealista) deve ser o incondicionado, o indeterminado por excelência, para o qual vale apenas o princípio de identidade. Mas porque nele há apenas pura identidade, teses ou proposições analíticas, é necessário determinação, isto é, o momento em que o Absoluto sai de si mesmo e opõe um mundo a si, a síntese. O jovem Schelling retoma a imagem de Deus como absoluto tédio, descrita por Lessing nas conversas com Jacobi e, por isso, afirma que a tarefa fundamental de toda filosofia é

6 Jacobi denomina o idealismo fichtiano e a filosofia da identidade ou indiferença de Schelling as duas filhas do criticismo. In: JWA, 2000, p. 76.

a solução do problema da existência *do mundo* (Cf. SCHELLING, 1984, p. 21). É sobre este alicerce que Fichte construirá toda sua *Doutrina da ciência* ancorada no princípio de determinação recíproca entre eu e não-eu, já que nada se pode dizer do absoluto indeterminado que deve, por isso, sair de si mesmo; é sobre esse fundamento que Schelling desenvolverá sua filosofia da identidade ou indiferença. Não casualmente Jacobi tece suas críticas a Fichte e sobretudo a Schelling retomando seus estudos sobre Bruno e Espinosa, e ele mesmo confessa ao *Wissenschaftslehrer* em 1799: “só encontrei meu acesso à *Doutrina da ciência* pensando em um espinosismo às avessas” (JWA, 2004, p. 195).

Mesmo indiretamente e contra sua vontade, Jacobi proporcionou as mais favoráveis condições para o surgimento do idealismo e de seus subsequentes desenvolvimentos, seja expondo a doutrina espinosana nas *Cartas* em seu rigor histórico-filosófico, seja traduzindo excertos do texto *De la causa, principio et uno* de Bruno, em boa medida desconhecido, colocando no centro do debate da época e reformulando o problema da relação entre Deus e mundo, causalidade e liberdade. Mais do que isso, ele amplia o horizonte para se pensarem as implicações das respostas a essa relação e suas conseqüências, que determinam a construção e configuração de um sistema filosófico qualquer, panteísta, teísta, naturalista, idealista ou todo-unista (como também eram designadas as doutrinas do *hen kai pan*).

O que possivelmente explica sua dedicação e a de tantos outros à filosofia espinosana em particular é a riqueza e confluência de temas clássicos reelaborados e sintetizados por Espinosa de modo bastante original, a partir de um ponto de vista que oferecia novas maneiras de articular noções fundamentais da tradição filosófico-teológica, como Deus, mundo, homem, causalidade, tempo. Tanto Bruno quanto Espinosa fazem parte, bem nota Mignini, de uma tradição de pensamento não antropomórfica ou antropocêntrica, destoante da maioria das religiões cristãs e consideravelmente minoritária na cultura ocidental, de uma tradição que ilustra o ponto de confronto e confluência entre filosofia ocidental e oriental (Cf. MIGNINI, 2007b, p. 270).

No sistema espinosano, Deus não será contemplado sob a perspectiva moral ou teológico-dogmática, mas sob o ponto de vista da ideia perfeita e suficiente do único ser, ou substância, que é em e por si mesmo (cuja essência envolve existência).<sup>7</sup> Portanto, sua natureza não consiste em um certo gênero de ente, “mas no ente que é absolutamente indeterminado, também em sua natureza exige tudo aquilo que exprime perfeitamente o ser, porque, caso contrário, sua natureza seria determinada e incompleta” (ESPINOSA, 2007, Carta 48 a Hudde, p. 1401-1402). A indeterminação é condição para afirmar que a essência de Deus, isto é, seus atributos infinitos não estejam em relação de determinação recíproca ou causalidade, mas exprimam cada um a seu modo a essência de uma mesma substância sem se limitarem. “Por isso, sendo essa infinita potência ativa de uma mesma substância, cada ato seu se exprime simultaneamente e identicamente através das modificações de todos os seus atributos sem implicar entre estes qualquer causalidade recíproca” (MIGNINI, 2007b, p. 252). Em outras palavras, cada atributo deve ser concebido por si, existir por si, mas jamais separado da substância, já que é um atributo *da* substância.

Algo semelhante encontramos nos diálogos de Giordano Bruno *De la causa, princípio et uno*. O primeiro princípio é uno, imutável e indiferente, substância única, enquanto as coisas particulares são designadas acidentes.

7 Vincent Carraud assinala uma diferença fundamental entre o Deus cartesiano pensado como *causa sui*, ou melhor, como o único no qual *causa sive ratio*, e o Deus espinosano. Nas *Secundae Responsiones* é explicado que podemos exigir a causa de Deus, não porque ele precise de uma causa para existir, mas porque a própria imensidão de sua natureza é a causa ou a razão pela qual ele não precisa de causa para existir. Assim, Deus é um caso-limite em que a formulação *causa sive ratio* significa, antes, um mero *causa aut ratio*. Por outro lado, em Espinosa a equivalência entre *causa* e *ratio* é universalmente válida e não se restringe apenas a Deus; a *causa sui* não se explica pela imensidão de Deus, como em Descartes, mas é o próprio Deus que se explica pelo conceito de *causa sui*. Cf. CARRAUD, 2002, p. 317-320.

Ora, se o Uno é a natureza ou o todo, nele não pode existir determinação específica ou individualização; ele não pode ter figura, cor etc., caso contrário não seria tudo. Bruno explica que, a fim de que o Uno seja atualmente tudo aquilo que pode ser, “tem todas as medidas, tem todas as espécies de figuras e dimensões; e porque as tem todas, não tem nenhuma, porque aquilo que é tantas coisas diversas não deve ser nenhuma daquelas particulares. Convém àquilo que é tudo que exclua todo ser particular” (BRUNO, 1958a, p. 304). Sendo Deus a natureza em sua totalidade, não pode ser nada em particular, e nele toda determinação desaparece. E aqui novamente “a indiferença do princípio, sua coincidência e diferenciação simultâneas em relação a todos os contrários ou formas que estão implicadas ou complicadas nele é a condição de sua unidade.” (MIGNINI, 2007b, p. 249). Por isso, a unidade do Uno também exige que ele não seja nada de determinado, é uno porque é indiferente e indeterminado – indiferença é a palavra-chave do primeiro princípio nolano. Neste ponto, Espinosa e Bruno convergem admiravelmente, como aponta Mignini, que compara suas filosofias relativamente a Deus como princípio indeterminado.

Do ponto de vista ontológico, a *Ética* pode ser considerada como o documento filosófico mais rigoroso, em idade moderna, da doutrina histórica do princípio indeterminado. Tal doutrina pode ser comparada com um rio cársico, o qual, depois de ter banhado e fecundado períodos e regiões da cultura antiga, imergiu por muito tempo sob a superfície para reaparecer apenas com intervalos e novamente imergir até sua emersão segura na idade moderna no uno *indiferente* de Bruno e na substância de Espinosa (MIGNINI, 2007a, p. 193).

Este princípio, por sua vez, pressupõe um outro: *determinatio est negatio*. A explicação de Espinosa a Jelles ilustra um aspecto decisivo do conceito de determinação, comparado ao não-ser ou à pura negação.

Quanto à figura, isto é, que esta é uma negação e não qualquer coisa real, é claro que a matéria inteira, considerada indefinidamente, não pode ter nenhuma figura e que a figura pode ter lugar somente nos corpos finitos e limitados. De fato, quem diz que percebe uma figura, com isso não quer dar a conhecer nada além do fato de que percebe uma coisa determinada enquanto é determinada. Essa determinação não pertence à coisa segundo o seu ser; ao contrário, esta é seu não ser. Visto que [a figura] não é outra coisa que determinação, e determinação é uma negação, esta não pode ser outra coisa, como se disse, que uma negação (ESPINOSA, 2007, Carta 56 a Jelles, p.1420-1421).

Acrescentando-se à passagem acima o esclarecimento dado a Hudde sobre por que se deve conceber Deus como indeterminado, fica claro que dizer ser cuja definição *implica* existência quer dizer ser cuja definição *afirma* a existência, já que a determinação é “privação de existência da mesma natureza que se concebe como determinada” (ESPINOSA, 2007, Carta 48 a Hudde, p. 1400) e, por sua vez, a perfeição consiste no ser, enquanto a imperfeição, na privação de ser. Assim, a negação associada à noção de determinação parece significar apenas algum tipo de privação da existência *segundo a natureza de cada ser*. Comentando esse trecho de sua tradução italiana da obra espinosana, Mignini adverte: “Note-se que Espinosa entende por ‘determinação’ qualquer privação de existência ou perfeição em relação à natureza do sujeito do qual se predica. Determinação em relação a Deus seria privação de algum atributo; em relação a um atributo, imperfeição na natureza mesma do atributo” (MIGNINI, nota 18. *In*: Espinosa, 2007, *OP*, p. 1729). Como explica o próprio Espinosa, isso significa que não podemos denominar imperfeição da extensão o fato de não ser pensante, já que pensamento não pertence à sua natureza.

Para Bruno, a sucessão e o tempo existem somente nos acidentes, que são apenas aquilo que podem ser *naquele momento*, mas não tudo aquilo que podem ser simultaneamente; enquanto são assim, não são de outra maneira, lhes é negada uma outra maneira de ser. Pode-se interpretar que uma “determinação” específica nega todo o resto que a coisa finita pode-

ria ser naquele momento, já que, diferentemente do Uno, ela não é capaz de ser absolutamente tudo *em ato*. Em outras palavras, seu poder fazer não é idêntico ao seu poder ser feito, forma não é igual à matéria ou potência ativa à passiva. A radical ausência de unidade substancial nas coisas particulares implica até mesmo que um homem possa se configurar como animal ou planta, já que não é ontologicamente superior a nenhum outro ser nem à natureza.<sup>8</sup> Tal ponto de vista provavelmente seria corroborado por Espinosa, que tampouco aceitaria a superioridade ontológica do homem em relação à natureza ou o antropocentrismo característico de muitas filosofias, segundo as quais o homem seria capaz de ultrapassar as leis naturais necessárias pela liberdade.

A complexa relação entre partes e todo em Espinosa e Bruno é digna de nota, na medida em que Deus ou o Uno é o todo da natureza ou do universo, contudo é, ao mesmo tempo, causa eficiente e se diferencia das coisas particulares. O problema de fundo é como afirmar que Deus seja tudo, toda natureza, e fora dele não haja nada, porém que ele não seja a mera soma de coisas finitas ou o mesmo que cada coisa finita em particular. O exemplo de Bruno é bastante ilustrativo a esse respeito: a alma do mundo é como o piloto de um barco. O piloto enquanto é movido juntamente com o barco é parte dele, considerado como aquele que o governa e o move, não é parte, mas é causa eficiente distinta. “Assim, a alma do universo enquanto anima e forma vem a ser parte intrínseca e formal daquele [universo], mas como que o dirigindo e governando, não é parte, não tem razão de princípio, mas de causa” (BRUNO, 1958a, p. 236).

O Uno é causa eficiente que não é parte das coisas compostas e produzidas, “seu ser é distinto da substância ou essência dos efeitos, e porque seu ser não é como o das coisas geradas e corruptíveis” (BRUNO, 1958a, p.

8 Cf. o comentário de Michele Ciliberto (1999, p. 54-55) sobre a indiferença de Bruno em relação à temática da *dignitas humanas* e da ausência de hierarquia ontológica entre alma humana e animal.

234); é causa intrínseca na medida em que é ato de sua operação, opera a partir de si mesmo, por assim dizer, no interior da matéria e forma originárias, de dentro para fora, pois fora dele não há nada.

É necessário comentar como Bruno entende causa e princípio, conceitos fundamentais de seus diálogos *De la causa*. Apenas Deus é causa e princípio do universo e apenas nele ambos se identificam, de modo que “entendemos uma mesma coisa com razões diversas”, o que não ocorre nos acidentes. Ser princípio é ser intrínseco, anterior a todas as coisas e permanecer no efeito, ser causa é ser extrínseco (causa eficiente) e diferente daquilo que é seu efeito. Princípio é aquilo que concorre intrinsecamente à constituição da coisa e permanece no efeito, causa é aquilo que concorre à produção das coisas extrinsecamente e tem o ser fora da composição” (Cf. BRUNO, 1958a, p. 230–231). Jacobi, parafraseando e traduzindo *De la causa*, explica:

Logo se descobre que realmente existe uma diferença, embora a confusão entre ambas as expressões ocorra com frequência. *Princípio* é o fundamento *intrínseco* de uma coisa, a origem de sua existência possível; *causa* é seu fundamento *extrínseco*, origem de sua existência real e atual. O princípio permanece no efeito e conserva a coisa na sua essência. Nesse sentido, diz-se que matéria e forma se unem uma à outra e se sustentam mutuamente. A causa, ao contrário, está fora do efeito e determina a existência extrínseca das coisas com as quais ela se relaciona, como o instrumento com a obra, o meio com o fim (JWA, 1998, p. 185).

Para Jacobi, importa salientar a divergência entre Bruno e Espinosa a esse respeito. Pelas palavras que escolhe para traduzir e explicar os argumentos nolanos em *De la Causa*, nota-se que ele quer deixar claro que Bruno entende *princípio* (razão lógica intrínseca *da possibilidade*) e *causa* (razão extrínseca *da existência real e atual*) como coisas distintas, embora coincidentes em Deus – e apenas nele.

*Dicsono.* Agora dissei-me a propósito da natureza, qual é a diferença entre causa e princípio?

*Teófilo.* Ainda que às vezes um seja usurpado pelo outro, todavia, falando propriamente, nem tudo que é princípio, é causa, porque o ponto é princípio da linha, mas não é a causa dela; o instante é princípio da operação; o termo *de onde* é princípio do movimento e não causa do movimento; as premissas são princípios da argumentação, mas não são causa dela (BRUNO, 1958a, p. 230).

Stephan Otto comenta um aspecto interessante a respeito desse problema. Bruno teria aprendido com Duns Scotus que há duas ordens de predicação, a da *identidade*, que se refere apenas a Deus (o indiferente) e a da *diferença*, que se refere às coisas criadas. De acordo com ele, “este seria o pano de fundo ‘dualista’ teórico-ordenador e predicativo-lógico do monismo bruniano...” (OTTO, 2004, p. 119-120) De fato, o monismo e animismo nolano da matéria retém esse “dualismo” das duas ordens de predicação, inseridas num universo que, contudo, se pretende uno.

Ao contrário, na doutrina espinosana Jacobi enxerga a identidade plena entre princípio e causa (possibilidade e existência real) não apenas em Deus, mas em todos os modos finitos ou infinitos da *causa imanente eficiente*, que elimina qualquer vestígio daquela distinção inicial entre possível e real ou formal e atual. Eis aí sua significativa distância em relação a Bruno.

Deste modo, como veremos adiante, não se pode afirmar que em Bruno haja, como em Espinosa, equivalência entre ordem e conexão das coisas e ordem e conexão das ideias (ordem lógica-possível e real-atual), que Deus e o universo sejam absolutamente cognoscíveis. Não muito diferente de Descartes e de sua fórmula *causa sive ratio* traduzida também como uma *causa aut ratio* (cf. nota 13), Bruno propõe a junção de princípio e causa *apenas* em Deus. Poderíamos dizer que Bruno e Espinosa estão de acordo quanto à indeterminação de Deus, porém não quanto às

coisas particulares. Se em Bruno parecem existir duas ordens predicativas, a identidade no Uno e a diferença nas coisas, para Espinosa a união *causa sive ratio* é universalmente válida e, por isso, conhecer a razão é o mesmo que conhecer a causa.

## MATÉRIA E FORMA

De acordo com a leitura de Jacobi, desde sempre os filósofos tentaram em vão derivar os atributos do ser pensante dos atributos do ser corpóreo. Descartes não chegou mais longe, já que a dificuldade de unir alma e corpo permanece e, na verdade, o dualismo é ainda mais acentuado em seu edifício filosófico, pois pressupõe um dualismo *substancial* entre pensamento e extensão. É na unicidade necessária entre matéria e forma, comum a Bruno e a Espinosa, que Jacobi reconhece a tentativa de suprimir esse antigo dualismo segundo o princípio: *matéria sem forma e forma sem matéria são duas coisas igualmente impensáveis, logo sua unificação deve ser sempre essencial e necessária.*

Aí surgiu Espinosa com seu "Ev και Πᾶν e tentou reduzir os *duo quae-renda*, cuja unificação havia colocado os filósofos antes dele, sem exceção, em muitos embaraços, a um único princípio, a saber: *matéria sem forma e forma sem matéria são duas coisas igualmente impensáveis, logo sua unificação deve ser sempre essencial e necessária.* Porém, já que a substância, que só pode ser uma, deve ser pensada como absolutamente primeira, então sua forma essencial, isto é, seu modo de ser, também deve ser pensado assim. Dessa primeira matéria e de sua forma surgem imediatamente as coisas singulares com seus conceitos de modo natural, isto é, necessário e mecânico (JWA, 1998, p. 250).

O princípio que Bruno inaugura em sua filosofia é o da matéria substancial, potencialidade infinita que gera as formas *a partir de si mesma*

e não as recebe de fora, contrapondo-se frontalmente a Aristóteles e à sua noção de matéria, designada por Dicsono em *De la Causa* como *prope nihil*, potência pura, nua, sem ato, sem virtude e perfeição (Cf. BRUNO, 1958a, p. 307). De fato, na *Metafísica*, o ato é anterior à potência quanto à substância, já que potência pode ser ou não ser, e a matéria é listada como substância apenas quando unida à forma. Por essa razão, Bruno refuta a noção de matéria aristotélica, potência pura que jamais será em ato senão enquanto união de forma e matéria (sínolo), porque para Aristóteles “a matéria é sempre a mesma e imutável, e é aquela *ao redor da qual e na qual* está a mudança e não *aquela que se modifica*” (BRUNO, 1958a, p. 307) ou porque pensava que os contrários não pudessem convir atualmente a um mesmo sujeito (Cf. BRUNO, 1958a, p. 340). Bruno define matéria como potência ativa e passiva que gera as formas no seu interior, como “aquela que se modifica” e não aquela “na qual está a mudança”. A diferença essencial se encontra na própria frase de Aristóteles: “Toda potência é, ao mesmo tempo, potência de ambos os contrários. De fato, o que não tem potência de ser não pode existir em parte alguma, enquanto tudo o que tem potência pode também não existir em ato” (ARISTÓTELES, 2002, 1050 b 5-25, p. 423). Bruno aceitaria apenas a primeira parte dessa definição, deve existir uma potência e um ato conjuntos para que algo seja, porém, a segunda parte, a conclusão aristotélica é rejeitada: poder ser não implica um não ser, não existem contingentes-possíveis que não venham a ser.

A reformulação nolana do conceito de potência, não como algo que pode vir a ser ou não vir a ser (não existe contingência), mas como *poder ser feito*, propicia sua identificação com a forma, com o *poder fazer*, “porque a possibilidade absoluta pela qual as coisas são em ato, podem ser, não é anterior à atualidade nem tampouco posterior a ela” (BRUNO, 1958a, p. 281), isto é, o possível deve sempre existir, ou ainda, possibilidade e atualidade são indiferentes em Deus. Nisso, Bruno se afasta radicalmente de Aristóteles, segundo o qual o ato é anterior à potência pela substância. É importante observar que a matéria é sempre animada, não é pensada

como substrato bruto que recebe as formas possíveis nem como potência de existir, mas como *poder* ou *força* passiva. “Assim, a uma potência ativa tanto de coisas corpóreas quanto de coisas incorpóreas, isto é, a um ser tanto corpóreo quanto incorpóreo, corresponde uma potência passiva tanto corpórea quanto incorpórea e um poder ser, tanto corpóreo quanto incorpóreo” (BRUNO, 1958a, p. 314).

Em *De la causa*, a noção de matéria ganha espaço em detrimento da de forma, sobretudo devido à necessidade de defendê-la daqueles que a tomam como imperfeição, e Bruno se esforça para argumentar que, se há uma forma ativa, um *ato puro e absoluto* que informa, deve necessariamente haver uma matéria, uma *potência pura e absoluta* que viabiliza o ato; *poder fazer* implica necessariamente *poder ser feito*, forma implica necessariamente matéria. Nisso consiste a finalidade da filosofia, o ensinamento que a musa nolana pretende revelar:

Poderíeis, portanto, elevar-vos ao conceito (...) da alma do mundo, de como é ato de tudo e potência de tudo, e é inteira em tudo; donde enfim (dado que existem inúmeros indivíduos) cada coisa é una; e conhecer essa unidade é o escopo e o fim de todas as filosofias e contemplações naturais (...) (BRUNO, 1958a, p. 308).

Espinosa deixa entrever uma relação análoga entre potência e ato ou atividade e passividade. Ele afirma categoricamente que passividade é uma imperfeição (limitação da ação) e a atribui apenas aos modos finitos, contudo existe uma passividade perfeita, aquela passividade na qual agente e paciente são idênticos. Se Deus age apenas por e em si mesmo e padece apenas por e em si mesmo, tal passividade é uma perfeição, pois ele não padece de outro, de algo que lhe seja externo, isto é, passividade e atividade se identificam. “Ademais, de um agente que age em si mesmo jamais se pode dizer que tenha a imperfeição de um paciente, já que ele não padece

de outro... Porém, dado que esse [agente] é uma causa imanente, quem ousaria dizer que é imperfeito na medida em que padece de si mesmo?” (ESPINOSA, 2017a, κV, p. 61). Nos modos, por outro lado, agente e paciente são distintos, o que constitui sua verdadeira imperfeição e limitação e, simultaneamente, seu *conatus*.

Embora muito se tenha dito, com razão, sobre a impossibilidade de identificar a noção de matéria/forma bruniana com a espinosana de pensamento/extensão, há uma semelhança que lhes subjaz. De fato, matéria em Bruno não significa extensão e forma não significa pensamento; afirmar essa conformidade seria dar um salto e negligenciar as diferenças patentes entre os dois pares conceituais. Na compreensão de Mignini, a discrepância essencial se encontra no contexto histórico em que ambos se situam; Bruno deve responder majoritariamente à noção aristotélica de forma/matéria e Espinosa à noção cartesiana de pensamento/extensão (Cf. MIGNINI, 2007b, p. 250–251). Para Aristóteles, forma e matéria não poderiam ser inerentes a um mesmo sujeito, por isso são distintas e originárias, para Descartes extensão e pensamento são substancialmente distintos e unificados apenas de maneira problemática.

Embora os dois termos da equação não sejam iguais em seu conteúdo, o problema fundamental de Bruno e Espinosa é praticamente o mesmo: dois princípios que não se identificam, são originariamente distintos, porém devem ser unificados se não queremos sustentar um dualismo radical. Ou o mesmo problema formulado diversamente: como unificar dois princípios dualistas que nada têm em comum em um único princípio, no qual ambos convirjam? Bruno afirmará a unicidade de forma e matéria no Uno e Espinosa, a unicidade dos atributos pensamento e extensão em uma única substância. É precisamente dessa concordância que fala Jacobi no excerto acima quando identifica o princípio da unificação necessária e essencial entre matéria e forma em Bruno e em Espinosa, isto é, aquilo que há em comum nas denominadas filosofias do *hen kai pan*: um certo monismo.

Conseqüentemente, a indiferença entre matéria e forma no Uno bruniano que é tudo possibilita a homogeneização do real (sensível e suprassensível, corpóreo e incorpóreo) e a supressão do dualismo. “Assim, a uma potência ativa tanto de coisas corpóreas quanto de coisas incorpóreas, isto é, a um ser tanto corpóreo quanto incorpóreo, corresponde uma potência passiva tanto corpórea quanto incorpórea e um poder ser, tanto corpóreo quanto incorpóreo” (BRUNO, 1958a, p. 302–303). A hierarquia do cosmo é definitivamente suprimida, Deus não está fora do mundo criado e, portanto, não existem mais dois planos distintos que devem ser articulados.

Segundo explica Jacobi, Espinosa identifica o plano lógico e ontológico (real), afirmando na *Prop. VII* da segunda parte da *Ética* que “a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas” (ESPINOSA, 2015, p. 135) e, com isso, afasta o dualismo cartesiano, visto que a dita substância pensante e extensa são uma única coisa, compreendida ora sob um atributo de Deus, ora sob o outro – relembremos as palavras de Bruno sobre a relação matéria/forma: “entendemos uma mesma coisa com razões diversas”. A imanência do finito no infinito, do efeito na causa, viabiliza um sistema absolutamente coerente em sua interioridade e, como exprime o próprio Jacobi, logicamente irrefutável do ponto de vista da pura metafísica; o que não significa que devemos necessariamente aceitá-lo. Jacobi de fato o refutará de uma perspectiva externa a ele e a partir das conseqüências que acarreta: um ateísmo sobretudo metafísico e filosófico. A ideia de que o espinosismo seria o sistema mais coerente e irrefutável “pelo lado lógico do uso do entendimento” (JWA, 1998, p. 347) foi tão difundida e repetida tantas vezes, que virou um verdadeiro *topos*, a ponto de a filosofia espinosana ser tomada pelo idealismo como exemplo do mais perfeito dogmatismo, coerente e bem-acabado do ponto de vista da filosofia do objeto.

A tese fundamental de Jacobi é: Espinosa faz coincidir dois planos distintos, *princípio e conseqüência* (lógica) com *causa e efeito* (realidade/atuali-

dade). Dada essa identificação entre lógica e realidade, a razão da existência sempre equivalerá à causa real que a coloca na existência, portanto Deus, enquanto única substância cuja essência envolve existência, é causa de si e de todos os seus efeitos, é princípio e causa ao mesmo tempo, garante a adequação e veracidade das *coisas* e das *ideias*. Com isso, suprime-se a distinção entre possível e atual, e a filosofia espinosana pode afirmar aparentemente sem problemas que aquilo que não existe não é um contingente real (algo que pode existir ou não existir), mas é impossível. Não podemos afirmar a possibilidade lógica de algo que nunca chegue à existência, todo possível deve existir.

Se há uma equivalência entre lógica e realidade, ordem das ideias e ordem das coisas, uma ideia verdadeira será sempre a concordância com seu ideado. Chauí formula muito bem o problema do erro, constatando que não há espaço para a dúvida ou para a falha na filosofia espinosana, pois não existe *hiato* entre ideia e ideado (Cf. CHAUI, 2016, p. 248-249). Afinal, conhecemos como Deus conhece, já que participamos do intelecto divino pelo atributo pensamento. Eliminando a noção tradicional de representação, que supõe uma separação entre sujeito e objeto ou entre causa e efeito,<sup>9</sup> Espinosa pode descrever a ciência intuitiva como o conhecimento imediato de uma essência particular na sua imanência à essência do atributo correspondente; o conhecimento da causa de uma essência particular no atributo divino, conseqüentemente o conhecimento de Deus, em uma operação que remete à denominada conseqüência simples (*akoluthesis amesos*), na qual o silogismo é simples e imediato, isto é, do antecedente segue imediatamente o conseqüente sem um termo médio (Cf. JUNGIUS, 1984, p. 115). Vale dizer que a palavra grega *akoluthesis* é equivalente ao termo latino *consecutio* ou conseqüência (em alemão: *Folge*), pensada como

9 Assim como causa e efeito eram tradicionalmente pensados como diferentes, também os dois termos em uma representação. Já que esse desnível desaparece em Espinosa, está garantida a concordância entre pensamento e realidade e, desse ponto de vista, nada afeta a adequação e veracidade do conhecimento intuitivo.

consequência de uma razão formal-lógica (princípio) e diferente de causa e efeito (real). Em resumo, na doutrina espinosana essa diferença se torna uma identidade; dizer a razão é o mesmo que dizer a causa; o princípio (lógico) de uma essência particular é idêntico à causa (real) dessa essência no atributo de Deus.

Essa interpretação é um dos aspectos centrais das *Cartas* (explicitada sobretudo no *Apêndice VII*) e se enraizou de modo surpreendente na discussão da época, tanto que podemos ler no *Dicionário* de Kirchner e Michaëlis: “Além disso, diferencia-se no vocabulário filosófico razão e consequência (*Grund und Folge*) de causa e efeito (*Ursache und Wirkung*). Os primeiros conceitos caracterizam uma relação de pensamento, os últimos, uma relação real” (KIRCHNER; MICHAËLIS, verbete *consequência*, 1907, p. 203). A distinção entre ambos já havia sido enfatizada por C. Wolff a partir de Leibniz, mas é com a leitura de Jacobi do espinosismo que a necessidade de diferenciá-los ganha força – a razão suficiente e sua relação com a causalidade serão objeto de constantes discussões e reformulações na filosofia alemã posterior, por exemplo em Schopenhauer ou mesmo Heidegger.

Bruno está longe de afirmar algo semelhante, porém esclarece que o caminho mais adequado para o conhecimento de Deus ou do Uno não é o *a posteriori* mediante os sentidos e as coisas particulares (pois são os efeitos mais distantes dele) que pouco a pouco conduzem a noções gerais, mas sim o caminho de descida do Uno ao múltiplo particular. A pergunta, contudo – como conhecer o Uno com nosso intelecto limitado? –, permanece sem resposta clara nos diálogos *De la Causa*.

Embora tudo dependa do Uno, não há uma relação entre ele a natureza que permita derivar *necessariamente* do conhecimento de um o conhecimento do outro, dado que percebemos o Uno nas coisas particulares apenas como vestígio, tal como quem vê uma estátua, não vê necessariamente o escultor, quem vê o retrato de Helena, não vê necessariamente Apele, apenas o efeito da operação de Apele, insuficiente para dar a co-

nhecer seu ser absoluto. “Eis, portanto, por que não podemos conhecer nada da substância divina, senão por meio de vestígios, como dizem os platônicos, [...] seja porque é infinita, seja por estar muito distante daqueles efeitos que são o último termo do percurso de nossa faculdade discursiva” (BRUNO, 1958a, 227).

Porém, diante desse problema, Bruno não afirma expressamente que o conhecimento moral e teológico de Deus bastaria, como acredita Stephan Otto.<sup>10</sup> Dicsono, interlocutor de Bruno, de fato afirma essa tese, mas em seguida é Teófilo (representante do próprio Bruno) quem observa que também são digníssimos de elogio aqueles que se esforçam para conhecer o princípio e a causa, considerados enquanto são a natureza mesma ou reluzem no seio dela. De fato, se não fosse assim, se o único conhecimento admissível do Uno fosse moral e teológico, os próprios diálogos em *De la Causa* perderiam seu sentido, já que discorrem sobre o Uno enquanto princípio e causa de todas as coisas.

Embora o conhecimento do Uno não seja realizado plenamente, parece haver uma aproximação possível e contínua dele. Afinal, o escopo da filosofia nolana é o Uno, “porque como quem não entende o uno, não entende nada, assim quem entende verdadeiramente o uno, entende tudo; e quem mais se aproxima da inteligência do uno, mais se aproxima da apreensão do todo” (BRUNO, 1958a, 342). Uma interpretação verossímil é diferenciar o conhecimento do Uno enquanto é tudo que pode ser (o universo inteiro na sua multiplicidade particular ou a ordem predicativa da

10 Stephan Otto cita as palavras de Dicsono (*De la Causa*) como se fossem definitivas para mostrar a divergência entre Bruno e Espinosa a respeito do conhecimento do mundo e de Deus, isto é, para mostrar — corretamente — que Bruno não afirma uma ordem do conhecimento equivalente à ordem das coisas. Porém, existe um exagero, já que Bruno mostra na sequência que não são repreensíveis, mas dignos de louvor, aqueles que se esforçam para conhecer o primeiro princípio e causa não apenas em sentido moral. Cf. OTTO, 2004, p. 118.

diferença), inatingível para o homem, porém aproximativo, e o conhecimento alcançável do Uno apenas enquanto *indiferença* (ordem predicativa da identidade), união necessária de matéria e forma, causa e princípio – isto é, a tese mesma de sua obra *De la Causa*.

#### LIBERDADE E NECESSIDADE

Aproximamo-nos finalmente do tema no qual a afinidade entre Bruno e Espinosa é inegável, da polêmica coincidência entre liberdade e necessidade, ou melhor, da definição de liberdade como necessidade de sua própria natureza e necessidade como necessidade de outrem. Essa noção de liberdade aparece como uma nova alternativa à *libertas indifferantiae*, a escolha livre por algo ou por seu oposto, e à *necessidade hipotética* leibniziana, escolha do melhor segundo o princípio de razão. Como muito já foi dito a esse respeito, em Deus liberdade e necessidade se amalgamam, porque ele é o único ser que não depende de outro e existe apenas pela necessidade de si, ou sua ação corresponde à sua potência. Decorrem disso algumas consequências importantes para ambos os autores: 1. a necessidade do universo e ausência de contingência; 2. a identificação entre vontade, intelecto, potência e ato; 3. a ausência de substancialidade nas coisas particulares ou acidentais.

É patente por si mesmo que, como tudo segue da necessidade da natureza de Deus, o mundo será sempre o mesmo e não haverá nada contingente nele, *Quid est quod est? Ipsum quod fuit. Quid est quod fuit? Ipsum quod est. Nihil sub sole novum*,<sup>11</sup> pergunta Bruno. Da união indissociável entre potência e ato ou de sua indiferença conclui-se que Deus não pode

11 “O que foi, será/o que se fez, se tornará a fazer:/nada há de novo debaixo do sol.” Palavras de Salomão (Eclesiastes 1:9) reproduzidas por Bruno (1958, p. 246-247) em *De la causa, principio et uno*.

fazer outra coisa senão aquilo que faz, não pode ser outro senão aquele que é, não pode querer outra coisa senão aquilo que quer, consequentemente não há contingência em sua operação ou ação (BRUNO, 1958b, 383-384). Por isso, se ele não pode fazer senão aquilo que quer e querer senão aquilo que faz, vontade, ato, potência significam o mesmo e não se distinguem nele.

Espinosa é mais radical ao eliminar por completo a vontade da substância única. Já que não existe um antes e depois em Deus, um momento no qual pudesse ter escolhido decretar a criação do mundo de uma certa maneira e não de outra (contingente ou possível), tudo é necessariamente posto no mesmo ato em que Deus põe a si mesmo, caso contrário algo surgiria do nada.<sup>12</sup> Argumentando de maneira muito similar a Bruno, lemos nos *Pensamentos metafísicos*:

Ora, como não existe em Deus nenhuma inconstância nem mudança (pela prop. 18 e corol. da prop. 20 da parte 1), ele deve ter decretado desde toda a eternidade que fossem produzidas as coisas que agora produz; e como nada é mais necessário que exista do que aquilo que Deus decretou que haveria de existir, segue-se que a necessidade de existir esteve em todas as coisas criadas desde toda a eternidade. E não podemos dizer que elas são contingentes porque Deus podia ter decretado algo diferente; pois, como na eternidade não se dá nem quando nem antes nem depois, nem qualquer afecção de tempo, segue-se que Deus nunca existiu antes daqueles decretos para que pudesse decretar algo diferente (ESPINOSA, 2017b, CM, P. I, cap. III, p. 211).

12 “Dizeis que se pode ver o que pertence à natureza de uma coisa que não é [existe]: isto é verdade *quod ad existentiam* [a respeito da existência], mas de modo algum *quod ad essentiam* [a respeito da essência]. E aí reside a diferença entre criar e gerar. Criar é pôr uma coisa *quod ad essentiam et existentiam simul* [simultaneamente quanto à essência e quanto à existência]; mas gerar, em troca, é quando a coisa surge *quod ad existentiam solum* [somente quanto à existência]. Daí que agora não haja na Natureza criação alguma, mas somente geração” (ESPINOSA, 2017a, p. 55-56).

A antiga noção de liberdade como *libertas indifferentiae* ou decisão livre é, assim, substituída pela “necessidade livre” ou “necessidade fatal” de existir unicamente pela necessidade de sua natureza.<sup>13</sup> As coisas singulares não são absolutamente livres, já que não agem apenas segundo as leis de sua própria natureza, logo com liberdade perfeita. “Deus, que só age e pode agir pela mesma razão pela qual ele é e que é apenas por si mesmo, possui, por conseguinte, liberdade absoluta” (JWA, 1998, p. 78), diz Jacobi por meio de seu Espinosa fictício nas *Cartas*. Ainda que o homem participe da liberdade, ela não é

a faculdade quimérica de poder querer, pois o querer só pode estar na vontade que é, e atribuir a um ser um poder de poder querer é o mesmo que atribuir a ele um poder de poder ser, em virtude do qual caberia apenas a ele se dar a existência atual. A liberdade do homem é a própria essência do homem, é o grau de seu poder ou da força pela qual ele é o que é. Na medida em que age apenas segundo as leis de seu ser, ele age com liberdade perfeita (JWA, 1998, p. 78-79).

Porque para Espinosa a ação sempre antecede a reflexão, que é apenas o “progresso da ação”, isto é, “sabemos à medida que fazemos” (JWA 1998, p. 84). A precedência da ação se explica pela ausência de causas finais no sistema espinosano, de um fim que determine uma ação antes que ela ocorra, que seja seu início ou sua direção. A tarefa que Jacobi propõe a si mesmo é, por um lado, sustentar a existência de causas finais e da vontade livre, de um Deus extramundano e, por outro, explicar Espinosa em sua própria coerência lógico-metafísica aparentemente irrefutável. Esse aparente paradoxo é o eixo das *Cartas*.

13 Cf. o comentário explícito de Espinosa (2007, p. 1483-1485) sobre o tema em carta a Schuller, carta 74.

Através da reformulação da noção de liberdade, da igualdade entre lógica e real, conhecimento e realidade, da noção de causa eficiente imanente, torna-se possível explicar o mundo de forma exclusivamente mecânica ou natural, prescindindo de causas finais ou ocultas. Poderíamos dizer, em um primeiro momento, que o sistema espinosano é absolutamente transparente e sem arestas. Em virtude disso, entendemos por que ele encontrou tantos admiradores e adeptos na Alemanha de então e, em contrapartida, tantos adversários – independentemente da posição escolhida, todos tiveram de se confrontar com ele.

Todo esforço de Jacobi, ainda mais evidente em seu diálogo *David Hume sobre a crença* (1787), será o de separar os dois fios dessa trama, do plano lógico e do real, mostrar que a geração das coisas existentes não é idêntica à geração dos conceitos e que, conseqüentemente, a ordem e conexão das coisas não é a mesma que a ordem e conexão das ideias. Esse desnível é necessário e impede não apenas que se postule um princípio imanente-monista, mas também um idealismo, chamado de *espinosismo às avessas*, pois, enquanto antípoda do espinosismo, desloca aquilo que Espinosa atribuía apenas a Deus para o sujeito (considerado agora como *causa sui*), transforma a relação entre sujeito e objeto na representação em uma pura *construção* do sujeito e a causalidade em um princípio subjetivo.

Jacobi combate de maneira enfática o pressuposto da completa inteligibilidade do mundo, que não pode ser homogêneo, monista nem sequer explicado mecanicamente. Sua proposta foi frequentemente criticada como antifilosófica por vários de seus contemporâneos, porque o novo lugar atribuído àquela certeza ou verdade que é “índice de si mesma e do falso” é o lugar da *crença* e do *sentimento*, os quais não se deixam conduzir ou reduzir à explicação causal mecânica nem são esgotados por ela. O dito aspecto “antifilosófico” é evidente sobretudo na conclusão de Jacobi no apêndice VII das *Cartas: não pode haver uma filosofia natural do suprasensível*. Há um *hiato* intransponível entre sensível e suprasensível para o homem, e mesmo que este hiato seja a causa da dúvida, como diz Chauí, ainda assim

é melhor duvidar, permitir o erro e a discordância entre sistemas de pensamento do que tudo explicar e fomentar a ilusão que domina a história da filosofia moderna de que o intelecto é capaz de construir o próprio mundo ou transformar seu mundo subjetivo em um mundo real-objetivo, ou ainda, unir real e ideal.

Resulta disso que a filosofia não pode mais ser pensada como um sistema, como unidade entre conhecimento (científico) e verdade ou como unidade do saber baseada em um princípio de identidade, pois o verdadeiro escapa ao conhecimento intelectual sempre *mediato* e se explicita somente *imediatamente* no sentimento, como *fato*. Jacobi certamente admite que o conhecimento especulativo possa confirmar e explicitar a verdade da crença, porém nunca fundá-la, como em geral se pretendeu. Não há conhecimento conceitual adequado, claro e distinto, ou intuição *intelectual* do suprassensível. O incondicionado jamais será expresso em si através do condicionado, pois para nós está fora de qualquer relação natural com a natureza – mesmo que a natureza condicionada esteja fundada no incondicionado – e o entendimento é absolutamente incapaz de compreendê-lo.

O natural, ou o universo, não pode advir ou ter advindo do sobrenatural de outro modo senão de um modo *sobrenatural*.

E, além disso: como tudo que está fora da relação do condicionado, do *naturalmente mediato*, também está fora da esfera de nosso conhecimento distinto e não pode ser entendido por conceitos, então o sobrenatural não pode ser admitido por nós de outro modo senão como nos é dado, a saber, como *fato* – *isso é!* (JWA, 1998, p. 261).

Em resumo, explicar naturalmente o supranatural por meio de conceitos é dar condições ao incondicionado e transfigurá-lo para que o possamos compreender, construir e dominar no pensamento. Disso deriva inevitavelmente um fatalismo e um ateísmo conceitual-filosófico que

segue certa tendência histórica, passa por Espinosa, chega ao idealismo fichtiano, no qual o homem toma o lugar de Deus, e perpassa os diversos sistemas da época. Estamos diante de uma tendência muito bem descrita por Mignini ao explicitar o uso – aliás, muito original e frutífero – que se fez do espinosismo na filosofia alemã do século XVIII e XIX: “... procurou-se, todavia, com poucas exceções, transformar a substância em sujeito, a estrutura em espírito, atribuindo novamente consciência à *natureza naturante* e não, como Espinosa queria, apenas à *natureza naturada*,” (MIGNINI, 2007a, p. 194) porque, valendo-me das palavras de Schelling, “o Absoluto em nós é muito mais concebível do que qualquer outra coisa, mas é inconcebível como saímos do Absoluto para, pura e simplesmente, opor algo a nós” (SCHELLING, 1984, p. 19). O niilismo, substituto do antigo fatalismo espinosano e atribuído por Jacobi a Fichte, é precisamente a união da *natureza naturante* e *natureza naturada* no *eu*.

Portanto, sistemas absolutamente divergentes encontram algum ponto comum que transcende a mera letra ou o mero texto, mas cujo espírito indica suas afinidades e uma dinâmica interna semelhante. Bruno, Espinosa, Fichte ou Schelling, Jacobi vê neles os desdobramentos da história da filosofia baseados num princípio único do qual todo o resto deriva de modo imanente – seja ele o Uno, Deus, o Eu ou o Indiferente – e nas perpétuas tentativas de resolver aquele hiato necessário e intransponível entre conhecimento e verdade, ideal e real, lógica e realidade.

Ele rejeita esse caminho e busca um outro que, não obstante possa parecer “menos filosófico” para alguns, é uma maneira fértil e ousada de pensar o que é filosofia e de propor um novo estatuto de certeza que – como fez Espinosa em seu contexto – seja índice de si mesma, mas se oponha ao modelo ou à hegemonia da ciência e às suas pretensões de exatidão e completude.

“HEN KAI PAN” PHILOSOPHIES: GIORDANO  
BRUNO AND SPINOZA READ BY F. H. JACOBI

ABSTRACT: The so-called *hen kai pan* philosophies had a vital role in German thought in 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> century, foremost due to how F. H. Jacobi interpreted them in *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn* (1785). Spinoza and Giordano Bruno are most representative of this way of thinking, and their philosophies lay the foundation of a new possible articulation between cause and reason, world and God. Jacobi identifies in both of them the model of the maximal intellectual coherence attainable by philosophy, an immanent monism of which logical consistency cannot be disputed inside its own system with the weapons of pure metaphysics. On the other hand, Jacobi distinguishes in the indeterminate principle, common to these doctrines, an endorsement of a harmful inclination in the history of philosophy that leads up to Fichte’s idealism and Schelling’s philosophy, that is, to the union between *natura naturans* and *natura naturata* in the I.

KEY-WORDS: Giordano Bruno, Spinoza, Jacobi, *hen kai pan*, cause and reason, matter and form.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ARISTÓTELES (2002), *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola.

BRUNO, G. (1958a), *De la causa, principio et uno*. In: *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Firenze: Sansoni.

\_\_\_\_\_. (1958b), *De l’infinito, universo e mondi*. In: *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Firenze: Sansoni.

CARRAUD, V. (2002), *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz*. Paris: Puf.

CHAUI, M. (2016), *Nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*, vol. II.

São Paulo: Companhia das Letras.

CILIBERTO, M. (1999), *Umbra profunda. Studi su Giordano Bruno*. Roma: Edizioni di storia e letteratura.

ESPINOSA. (2007), *Spinoza, Opere*. Tradução de Filippo Mignini. Milão: Mondadori.

\_\_\_\_\_. (2015), *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. (2017a), *Breve Tratado*. Tradução de Emanuel da Rocha Frago e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_. (2017b), *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_. (2004), *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes.

[JWA]: F. H. Jacobi, Werke. Gesamtausgabe, hrsg. von Klaus Hammacher, Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, Stuttgart: Frommann-Holzboog.

\_\_\_\_\_, (1998), Vol. 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*.

\_\_\_\_\_. (2004), Vol. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*; 2,2: *Anhang*, hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki.

\_\_\_\_\_. (2000), Vol. 3: *Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung und Anhang*, hrsg. von Walter Jaeschke.

JUNGIUS, J. (1984), *Logica Hamburgensis*. Hamburg: 1638. Trad. francesa de François Muller. Tese apresentada na Université de Metz, vol. 1.

KIRCHNER, F; MICHAËLIS, C. (1907), *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig.

MIGNINI, F. (2007a), *L'Etica di Spinoza. Introduzione alla lettura*. Roma: Carocci.

\_\_\_\_\_. (2007b), Spinoza e Bruno. Per la storia di una questione storiografica. In: *Spinoza: ricerche e prospettive per una teoria dello spinozismo in Italia. Atti delle giornate di studio in ricordo di Emilia Giancotti*. Napoli: Bibliopolis.

OTTO, S. (2004), Spinoza ante Spinozam? Jacobis Lektüre des Giordano Bruno im Kontext einer Begründung von Metaphysik. In: *Friedrich Hein-*

*rich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit.* Meiner: Hamburg.  
SCHELLING. (1984), Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e o criticismo.  
Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Schelling. Os Pensadores.* São Paulo:  
Abril Cultural.