

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BÁRBARA ASSIS VIANNA DA SILVA

A PERGUNTA PELO REAL NA OBRA DE FRIEDRICH HEINRICH JACOBI:
DAVID HUME SOBRE A CRENÇA OU IDEALISMO E REALISMO, UM DIÁLOGO
(1787)

Belo Horizonte
2019

BÁRBARA ASSIS VIANNA DA SILVA

**A PERGUNTA PELO REAL NA OBRA DE FRIEDRICH HEINRICH JACOBI:
DAVID HUME SOBRE A CRENÇA OU IDEALISMO E REALISMO, UM DIÁLOGO
(1787)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito para a obtenção do título de doutor em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Joãosinho Beckenkamp

Belo Horizonte
2019

100
S586p
2019

Silva, Bárbara Assis Vianna da
A pergunta pelo real na obra de Friedrich Heinrich Jacobi [manuscrito]: "David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo : um diálogo (1787)". / Bárbara Assis Vianna da Silva. - 2019.
180 f.
Orientador: Joãosinho Beckenkamp.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.
Inclui bibliografia

1.Filosofia – Teses. 2.Metafísica - Teses. 3.Filosofia – História – Teses. 4.Teoria do conhecimento – Teses .
5.Idealismo alemão - Teses. I. Beckenkamp, Joãosinho, 1960-. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.



ATA DA DEFESA DE TESE DA ALUNA BÁRBARA ASSIS VIANNA DA SILVA

Realizou-se, no dia 22 de agosto de 2019, às 14 horas, na sala 4094, da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, a defesa de tese, intitulada *A PERGUNTA PELO REAL NA OBRA DE FRIEDRICH HEINRICH JACOBI: "DAVID HUME SOBRE A CRENÇA OU IDEALISMO E REALISMO, UM DIÁLOGO" (1787)*, apresentada por BÁRBARA ASSIS VIANNA DA SILVA, número de registro 2015673991, graduada no curso de FILOSOFIA, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em FILOSOFIA, à seguinte Comissão Examinadora: Prof. Joaosinho Beckenkamp - Orientador (UFMG), Profa. Giorgia Cecchinato (UFMG), Profa. Leonardo Alves Vieira (UFMG), Prof. Federico Ferraguto (Pontifícia Universidade Católica do Paraná), Prof. Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar (UFSCar).

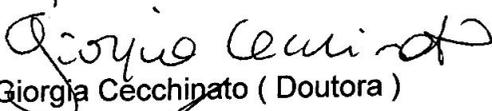
A Comissão considerou a tese:

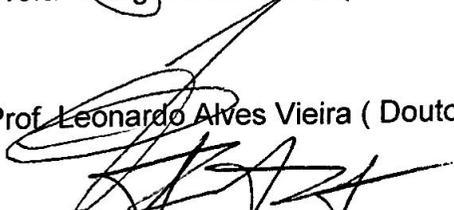
Aprovada, com média *noventa e seis* (*96*)

Reprovada

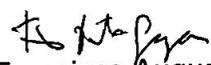
Finalizados os trabalhos, lavrei a presente ata que, lida e aprovada, vai assinada por mim e pelos membros da Comissão.
Belo Horizonte, 22 de agosto de 2019.


Prof. Joaosinho Beckenkamp (Doutor)


Profa. Giorgia Cecchinato (Doutora)


Prof. Leonardo Alves Vieira (Doutor)


Prof. Federico Ferraguto (Doutor)


Prof. Francisco Augusto de Moraes Prata Gaspar (Doutor)

Nossas ciências, meramente como tais, são jogos que o espírito humano inventa para si a fim de passar o tempo. Inventando esses jogos ele somente organiza sua ignorância sem se aproximar do caminho do conhecimento do verdadeiro. Em um certo sentido, ele, com isso, antes se afasta do verdadeiro, pois ele somente se dispersa, ele não sente mais a pressão da ignorância, inclusive passa a amá-la porque ela - é infinita; porque o jogo, que ela joga com ele, torna-se sempre mais variado, mais divertido, maior e mais arrebatador [...] O jogo fica arruinado para nós pelo fato de que nós o compreendemos, pelo fato de que nós o sabemos.

JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 206.

AGRADECIMENTOS

Em especial e com grande admiração ao professor Joãosinho Beckenkamp pela orientação e por todos os ensinamentos destes anos.

Ao professor Leonardo Alves Vieira e à professora Giorgia Cecchinato por todas as sugestões e críticas no exame de qualificação.

Ao meu amor Luís Henrique pelo apoio e incentivo constantes.

Aos meus Pais, Tatá e Vó Lourdes pelo carinho e por apoiarem desde sempre minhas escolhas.

À Secretaria do PPG-FIL / UFMG.

À CAPES pela concessão dos quatro anos de bolsa.

RESUMO

As principais objeções de F. H. Jacobi (1743-1819) em sua obra *David Hume sobre a crença, ou idealismo e realismo. Um diálogo* (1787) referem-se, por um lado, à sua oposição à filosofia kantiana a partir de sua concepção de realismo e, por outro, ao suposto espinosismo de G. E. Lessing (1729-1781), trazido a público pela obra de Jacobi *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn* (1785), que gerou aquela que ficou conhecida como “querela do panteísmo”. A concepção filosófica de Jacobi se traduz num ato de apreender imediatamente o real, o que também se pode denominar como um “nascido e viver na crença”. Tal concepção parte de um saber imediato e de primeira mão. Como é sabido, o pensamento de Jacobi se insere no período circunscrito pela recepção da filosofia crítica e constitui a gênese do que será desenvolvido dali em diante, a partir de sua proposta de um *salto mortale* como única saída das especulações teóricas vazias, indicando, assim, que o “verdadeiro reside fora da ciência”. Jacobi, portanto, recusa toda tentativa de demonstração racional a respeito da realidade e sua concepção se aproxima bastante de uma filosofia da vida. O real jamais poderá ser demonstrado, somente vivido. O esforço de pensamento dos filósofos do período denominado de “idealismo alemão” será o de mostrar que é possível conciliar vida e discurso filosófico. Pode-se inclusive supor que tanto a fecundidade como as obscuridades de seus sistemas derivam-se, em grande parte, desta pretensão. O resultado, por certo, é que é possível continuar fazendo filosofia teórica em nova concepção – se não mais como conhecimento científico, ao menos reivindicando seu lugar necessário.

PALAVRAS-CHAVE: Fr. H. Jacobi; Iluminismo alemão; querela do panteísmo; Crença; Realismo; Filosofia da vida.

ABSTRACT

F. H. Jacobi's (1743-1819) main objections in his work *David Hume on Belief, or Idealism and Realism: A Dialogue* (1787) have to do, on the one hand, with his opposition to Kantian philosophy, due to his own conception of realism; and, on the other, to G. E. Lessing's (1729-1781) presumed Spinozism, which came to the fore with Jacobi's work *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) and eventually led to the debates surrounding that which has since been known as the "Pantheism Controversy". Jacobi's philosophical conceptions go back to an act of immediate apprehension of the Real, which can also be called "being born and living in belief". Such a conception begins with immediate, first-hand knowing. As is well known, Jacobi's thought gains momentum in the period marked by the reception of critical philosophy. All the same, it constitutes the genesis of the immediately following philosophical developments, especially as it proposes a *salto mortale* as the only way out of the vacuity of theoretical speculation, signaling that "the true resides outside science". In this way Jacobi rejects all attempts at rational demonstration of reality, and as a matter of fact so much so that his conception comes very close to a form of philosophy of life. What is real can never be proved, only lived out. The thought efforts of the philosophers of so-called "German idealism" will amount to showing that it is possible to reconcile life with philosophical discourse, and vice-versa. One might suppose that both the fruitfulness and the vagueness of their systems derive to a great extent from that intent. The final result is to endorse the continuation of the task of theoretical philosophy, albeit in new forms – if no longer as straight scientific knowledge, then at least with the assurance of its necessity.

KEYWORDS: Fr. H. Jacobi; German Enlightenment; Pantheism Controversy; Belief; Realism; Philosophy of Life.

ZUSAMMENFASSUNG

F. H. Jacobis (1743-1819) Haupteinwände, die in seinem Werk *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787) vorgelegt sind, lassen aufgrund seines Realismus-begriffs einerseits seinen Gegensatz zur kantischen Philosophie hervortreten. Andererseits sind sie aber auch gegen den vermeinten Spinozismus G. E. Lessings (1729-1781) gerichtet, der durch Jacobis *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn zum Vordergrund* kam und den berühmten Pantheismusstreit hervorbrachte. Jacobis philosophisches Konzept läuft auf einen Akt des unmittelbaren Auffassens des Wirklichen hinaus, was auch als ein „im Glauben Geborenwerden und Leben“ genannt werden kann. Dieses Konzept geht augenscheinlich von einem unmittelbaren, aus erster Hand gewonnenen Wissen aus. Jacobis Denken gehört, wie bekannt, zur Rezeption der kritischen Philosophie. Gleichwohl trägt es aber auch grundsätzlich zur Genese der weiteren Entwicklung bei. Das tut er u. a. aufgrund seines Vorschlags eines *salto mortale* als den einzelnen Ausweg aus der leeren theoretischen Spekulation, wobei er dann auch zeigt, daß „das Wahre außer der Wissenschaft besteht“. Jacobi weist jeden Versuch rationalen Beweisens eines Wirklichen zurück. Dadurch nähert er sich grundsätzlich einer Philosophie des Lebens. Demnach kann aber das Wirkliche nur erlebt, nicht bewiesen werden. Gegenläufig dazu wird der denkerische Aufwand der Philosophen des sogenannten deutschen Idealismus darauf beruhen, zu zeigen, daß eine Versöhnung des Lebens und des philosophischen Diskurses letztlich möglich ist. Man kann sogar vermuten, daß aus diesem Vorhaben sowohl die Stärke als auch die Undurchsichtigkeit ihrer Systeme zum beträchtlichen Teil herrühre. Das Ergebnis ist aber wohl, daß man trotz der Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis das Recht einer neukonzipierten theoretischen Philosophie notwendig fortschreiben müsse.

STICHWÖRTER: Fr. H. Jacobi; (Deutsche) Aufklärung; Pantheismusstreit; Glaube; Realismus; Philosophie des Lebens.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1- SOBRE A QUERELA DO PANTEÍSMO	31
1.1 A retomada da querela do panteísmo no <i>Diálogo</i>	31
1.2 A respeito das cartas sobre a doutrina de Espinosa	46
CAPÍTULO 2 – JACOBI ENTRE A METAFÍSICA ALEMÃ E A FILOSOFIA ESCOCESA DO SENSO COMUM	62
2.1 Thomas Reid e a filosofia do senso comum	62
2.2 O realismo de Jacobi e a metafísica de Espinosa	74
CAPÍTULO 3 - JACOBI, HUME E KANT	79
3.1 Crença, fé e revelação	71
3.2 Jacobi como leitor dos textos pré-críticos: <i>O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus</i> (1763) e <i>Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral</i> (1764)	89
CAPÍTULO 4 - RAZÃO E SENSIBILIDADE	105
4.1 Sobre a razão submetida à <i>Glaubenskraft</i>	105
4.2 Crer como verdadeiro saber	121
CAPÍTULO 5 - NIILISMO E FILOSOFIA	136
5.1 Sobre a doutrina do <i>ἐν κατὰ πᾶν</i> e ausência de fundamentos	136
5.2 <i>Salto mortale</i> : sobre o filosofar oposto à vida	157
CONCLUSÃO	173
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	176

INTRODUÇÃO

No que consiste a realidade como tal? É seguro o conhecimento que adquirimos a respeito das coisas e do mundo? É adequada a forma que damos aos objetos? O real pode ser demonstrado? Qual critério utilizar a fim de afirmar que nossas representações correspondem ao objeto? Possui a filosofia um princípio único que serve como base para todas as suas demonstrações, ou seja, que garanta tudo o que deriva dela? É possível conciliar discurso filosófico e vida? Tais perguntas têm instigado os filósofos desde o nascimento da filosofia. Como diz Aristóteles, a filosofia começa pelo espanto. Com a filosofia transcendental, a partir da dimensão metafísica, podemos traduzir tais perguntas por: O que significa realidade, objeto, mundo? Como nosso conhecimento constitui coisa e mundo? E unicamente nessa constituição adquire segurança? Como se pode discursar sobre a realidade a partir do eu transcendental? Como “o eu que acompanha todas as minhas representações” conhece verdadeiramente?

Certamente se responde a tais perguntas de acordo com uma posição filosófica específica. Immanuel Kant foi o filósofo que mais se esforçou e se dedicou a responder tais perguntas e seu sistema pode ser considerado uma das principais soluções filosóficas a este respeito. Para Kant, tais perguntas não são meramente epistemológicas, mas se referem à metafísica como um todo. Consistem em perguntas que dizem respeito ao próprio status da filosofia, esta também entendida como metafísica, ou seja, é necessário um fundamento seguro para a metafísica. Em seu escrito *Declaração acerca da doutrina da ciência de Fichte* (1799), compreendeu que havia empreendido esta tarefa de maneira completa: “A filosofia crítica, por sua irresistível tendência à satisfação da razão tanto na perspectiva teórica quanto na prático-moral [...] não encontrará pela frente uma mudança das opiniões nem melhorias”, concluindo assim que “o sistema da crítica, repousando sobre uma base inteiramente assegurada, está firme para sempre, sendo ainda indispensável em todos os tempos futuros para os mais altos objetivos da humanidade.”¹

¹ KANT. Declaração acerca da doutrina da ciência (1799). In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 247.

Não se pode deixar de frisar aqui a recusa kantiana, no contexto da recepção da *Crítica*, das propostas de busca por um princípio único na filosofia kantiana e “aprimoramentos” desta. Como por exemplo, Reinhold, o qual afirmou que à filosofia kantiana faltava um primeiro princípio por ele denominado de princípio de consciência; e Fichte, com sua proposta de um princípio incondicionado. Mas o que se pretende apontar aqui é a inesgotável disputa em torno da metafísica. O que é um sistema acabado do conhecimento humano? A busca pela “verdade” em filosofia ou por um critério seguro que a aproxime das ciências tem impulsionado os filósofos desde o início. Aristóteles denominava a filosofia de “ciência da verdade”, sustentando que a finalidade da ciência especulativa consiste justamente nesta busca da verdade, afirmando, portanto:

A investigação acerca da verdade é, num sentido, difícil, noutra, fácil. Uma indicação disso encontra-se no fato de que ninguém é capaz de atingir a verdade adequadamente, ao passo que, por outro lado, nós não fracassamos coletivamente, mas cada um diz algo de verdadeiro sobre a natureza das coisas; e, ao passo que, individualmente contribuímos pouco ou nada para a verdade, pela união de todos se obtém uma quantidade considerável. Portanto, uma vez que a verdade parece ser como a porta de que fala o provérbio, a qual ninguém pode deixar de atingir deve, nesse respeito, ser fácil; mas o fato de que podemos ter uma verdade completa e não a parte particular que atingimos, mostra a dificuldade da questão.²

A tese de não poder o filósofo afastar-se completamente de tal especulação é semelhante ao que Kant afirma já em seu Prefácio correspondente à primeira edição da *Crítica*: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza.”³ Ora, por que formulamos tais questões? E a resposta é: porque nossa própria razão nos obriga. Pode-se afirmar, portanto, que a preocupação com a verdade é uma das principais questões a distinguir o pensamento filosófico: “A segunda característica – a preocupação com a verdade – é facilmente esquecida, e

² ARISTOTLE. *Metaphysica*. (Book II) In: MCKEON, Richard. (Ed.) *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941, p. 712.

³ KANT. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 3. AVII.

quando tal acontece a filosofia corre o risco de degenerar em retórica.”⁴ Na *Crítica da razão pura*, Kant mostrará, por um lado, seu desapontamento frente ao fato de a metafísica ainda não ter encontrado um caminho seguro (como o da matemática) e, por outro lado, a dificuldade que isto envolve: “Desde os tempos mais remotos que a história da razão pode alcançar, no admirável povo grego, a matemática entrou na via segura de uma ciência.”⁵ Na tentativa de trilhar este caminho, “a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir.”⁶ Concluindo assim que “Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque.”⁷ Nos *Prolegômenos* (1783), Kant também lança a pergunta sobre a possibilidade da metafísica: “Se ela é uma ciência, como é que não obtém, como as outras ciências, aplauso unânime e duradouro?”⁸ E, por outro lado, “se ela não é uma ciência, como explicar que se vanglorie incessantemente sob o brilho de uma ciência e iluda o entendimento humano com esperanças nunca saciadas e nunca realizadas?”⁹ Assim, “é necessário [...] chegar-se a uma conclusão segura a respeito da natureza desta pretensa ciência, quer isto demonstre saber ou ignorância, pois ela não pode permanecer por mais tempo no pé em que está.”¹⁰ Dessa maneira, na tentativa de se estabelecer um critério seguro em filosofia, a matemática já havia sido proposta como um modelo perfeito: “Ora o tipo mais claro e distinto de conhecimento que possuímos é a ciência da matemática, em sua certeza incontestável, sua sequência rígida e inevitável.”¹¹ A ideia era a de que tal modelo deveria ser aplicado a todo o conhecimento: “Igualmente claro, certo e lógico deve ser todo o nosso conhecimento. Se ficar aquém disso, faltará aquele grau de clareza e distinção que exclui por completo a dúvida e que é o único a ter direito ao nome de verdade.”¹² Tal foi uma das metas do esforço filosófico de Descartes. E neste sentido: “O primeiro passo nesse caminho foi, para o século XVIII, partir em busca de uma fronteira determinada

⁴ SCRUTON, Roger. *Introdução à filosofia moderna: de Descartes a Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

⁵ KANT. *CRP*, BX, p. 17.

⁶ KANT. *CRP*, AVIII, p. 3.

⁷ KANT. *CRP*, AVIII, p. 3.

⁸ KANT. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 101.

⁹ KANT. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 101.

¹⁰ KANT. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 101.

¹¹ FISCHER, Kuno. Vida e caráter de Baruch Spinoza. In: *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 14.

¹² FISCHER, Kuno. Vida e caráter de Baruch Spinoza. In: *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 14.

entre o espírito matemático e o espírito filosófico.”¹³ Porém tal tarefa revelou-se bastante complexa: “A tarefa era difícil e complicada ainda por uma dialética interna, porquanto se tratava de satisfazer igualmente a duas exigências diferentes, em aparente oposição.”¹⁴ O maior esforço era o de tentar sustentar que a filosofia poderia ainda alcançar a exatidão da matemática: “Não se devia, obviamente, quebrar o vínculo entre matemática e filosofia [...] não eram as matemáticas o orgulho da razão humana, sua pedra de toque, sua caução e fiança?”¹⁵ A grande questão é que rapidamente surgiu a pergunta sobre o status da filosofia, a qual foi articulada em duas direções. Primeiramente, percebeu-se que a própria matemática também tinha seus limites e, principalmente, deixou-se de identificar a matemática com a razão mesma; em segundo lugar, a filosofia continuou seu próprio movimento de novamente e sempre reivindicar o direito de ser ela mesma. Assim, no século XVIII, temos como uma importante questão que reflete o impasse a que chegou a reflexão epistemológica: “Por um lado, devemos confessar que todos os nossos conhecimentos provêm dos sentidos; por outro, é visível que todas as sensações apenas exprimem diferentes maneiras de ser do nosso eu.”¹⁶ Pois, “como poderemos alguma vez “sentir” objetos fora de nós? De nada adiantaria alçarmo-nos até o céu ou mergulhar no mais profundo dos abismos, pois nunca sairemos dos limites do nosso eu.”¹⁷ Assim, “é a nós mesmos que reencontramos sempre com o nosso próprio pensamento.”¹⁸ A pergunta pelo real, portanto, desde sempre motivou os filósofos. Suas propostas e soluções para ela vão desde a busca incessante por princípios supremos pertencentes ao “círculo da razão finita” até princípios incondicionados que se tornam imunes ao ceticismo.

A presente tese pretende investigar o caminho percorrido por um pensador que trazia como preocupação principal a questão especulativa em filosofia, a denominada “busca pela verdade”, como também possuía a característica de ser um exigente filósofo que não se contentou com as soluções dadas referentes ao problema epistemológico (que neste sentido pode ser compreendido também como problema metafísico). Trata-se de um pós-kantiano insatisfeito com os resultados apresentados por Kant e que pretende então estabelecer uma teoria que responda à pergunta: como se dá o nosso acesso ao real? O fio condutor da tese será sua obra *David Hume sobre a crença, ou idealismo e*

¹³ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 34.

¹⁴ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 34.

¹⁵ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 34.

¹⁶ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 165.

¹⁷ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 165.

¹⁸ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 165.

realismo. Um diálogo (1787), a qual nos apresenta tanto o contexto do filósofo como seus principais argumentos filosóficos.¹⁹ Um autor que, apesar de seguir em grande medida a tradição, ousa romper, contra tudo e contra todos, com um certo padrão de pensamento muito frequente em sua época. Interessante perceber que o filósofo não é, estritamente falando, um crítico da ideia de razão, pois como veremos, esta será incorporada, à sua maneira, ao seu pensamento. Chama-nos a atenção o fato de que, tendo como ponto de partida em sua filosofia do real sua crítica à razão demonstrativa, ainda assim Jacobi não irá abrir mão deste conceito. Ou seja, não há um conflito entre fé e razão (se pensarmos esta já no sentido de Jacobi), o procedimento de Jacobi será o de modificar o status da razão e trazê-la para o seu sistema. Seu rompimento com o que era geralmente aceito em termos filosóficos se deu certamente por sua insatisfação com as respostas dadas até então e a partir de sua desconfiança em relação ao conhecimento demonstrativo. Quanto à possibilidade de se investigar a realidade do mundo, apresentar provas de sua existência para além de uma mente que o percebe, é algo, no fim das contas, inútil para Jacobi. Um esforço que não merece ser feito pelas cabeças pensantes, já que não se chegará a lugar algum.

Os principais debates de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) em sua obra *David Hume* são suscitados por diversas polêmicas, entre elas: a acusação de ser um propagador da crença cega, a oposição à filosofia kantiana a partir de sua concepção de realismo e sua surpresa com o declarado espinosismo de Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)²⁰, o que gerou aquela que ficou conhecida como disputa sobre o panteísmo.²¹ “Mas o que responder àqueles que o denunciavam como sendo um

¹⁹ Junto com sua obra *David Hume*, Jacobi ganha notoriedade com os textos: *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn* (*Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* 1785), *Allwill* (1792) e *Jacobi para Fichte* (*Jacobi an Fichte* 1799).

²⁰ Lessing como um dos mais eminentes representantes das Luzes, buscou primeiramente fundar as bases da religião sob a razão, recusando todo tipo de ortodoxias e teologias confessionais. Porém, rapidamente rompe com essa espécie de racionalismo que, a seu ver, empobreceu em muito o espírito do verdadeiro cristianismo. Publica uma série de escritos e fragmentos a partir de 1774 e em 1780 publica *A educação do gênero humano* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*). LÉON, X. *Fichte et son temps*. Tomo I. Paris: Armand Colin, 1954, p. 39. É Lessing que no ano de 1780, um ano antes de sua morte “lê e recomenda para Jacobi o recentemente publicado de Hume *Diálogos sobre a religião natural*”. FISCHER, B.; FOX, T. (Eds.) *A companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*. New York: Camden House, 2005, p. 149.

²¹ A obra *David Hume* de Jacobi retoma esta que ficou conhecida como “querela do panteísmo”, mas a polêmica surge com a publicação de seu escrito anterior *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn* (1785). Como pontua Beckenkamp a respeito da obra *Sobre a doutrina de Espinosa*: “O livro de Jacobi tinha de parecer, assim, para muitos, uma verdadeira acusação pública de Lessing. A reação foi, naturalmente, proporcional à ousadia, contribuindo para o enorme sucesso do livro. Saía, assim, já em 1789, uma segunda edição, fortemente alterada por Jacobi, trazendo inclusive uma série de apêndices.” BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 41.

‘propagador da crença cega’, um ‘desprezador da ciência e da filosofia’ e, em uma palavra, um ‘inimigo da razão’?”²² As objeções à filosofia de Jacobi são várias: “Se verdadeiramente todo conhecimento tem sua origem na revelação e na crença, é muito claro que a filosofia não tem nada a buscar: as soluções dos grandes problemas foram todas encontradas.”²³ Porém Jacobi tentará mostrar que é possível à filosofia especular sobre tal conhecimento imediato e apresentar seus conceitos próprios. E, além disso: “Jacobi colocará todos seus esforços em mostrar, por um lado, que o real não pode ser objeto da ciência e, por outro lado, que as condições mesmas da ciência implicam relatividade”²⁴ e que, na verdade, não há sequer uma obra sua em que defenda uma crença cega: são os seus adversários que o compreendem mal. E, principalmente, que não compreendem a utilização do termo “crença” feita por muitos filósofos ao longo dos anos. Ora, as acusações dirigidas a Jacobi partem da falta de compreensão frente a sua proposta filosófica. Jacobi não coloca no lugar da razão demonstrativa a fé religiosa. O que ele defende é a crença filosófica à maneira de Hume. Assim, para Jacobi, qualquer afirmação que não repouse em fundamentos racionais e que não apresente provas (mesmo que estas sejam fracas) acaba por ser acusada de crença cega e todas as explicações racionais de seus adversários a respeito do real não passam de mera especulação e não apresentam conclusões satisfatórias. Sabemos da realidade de maneira imediata, e provas fundamentais a este respeito simplesmente não são possíveis. O conceito de realidade estaria, portanto, relacionado ao apreender imediato das coisas.

Entre os principais filósofos, tanto aqueles que estão debatendo com Jacobi, como aqueles que são citados e o influenciaram de alguma maneira e, portanto, alvo de suas especulações, estão: Baruch de Espinosa (1632-1677)²⁵, Gottfried

²² LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*. Paris: Alcan, 1894, p. 55.

²³ LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 55.

²⁴ LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 84.

²⁵ A filosofia de Espinosa foi o grande guia nas controvérsias deste período. Declarar-se ou não a favor do espinosismo era tomar partido com relação ao teísmo ou ateísmo. “A determinação mais elementar, a que carrega todo o sistema, é a de que só há uma substância, a qual é Deus, e que a esse fato de haver uma única substância está vinculada uma multiplicidade infinita de atributos e de modos.” Daí segue-se uma ontologia da substância em Espinosa. “Por conseguinte, ele (Deus) não é um Deus pessoal que pudesse ter uma meta a alcançar – como, por exemplo, o bem-estar dos homens.” BARTUSCHAT, W. *Espinosa*. Porto Alegre: Artmed, 2010, págs. 50 e 52. Pode-se dizer que toda a disputa sobre o panteísmo se dá tendo em vista o “problemático” Deus metafísico de Espinosa.

Wilhelm Leibniz (1646-1716)²⁶, Lessing (1729-1781), Moses Mendelssohn (1729-1786)²⁷, Johann Georg Hamann (1730-1788)²⁸, Thomas Wizenmann (1759-1787)²⁹.

É na intensa troca de cartas com filósofos e eruditos, neste momento em que a filosofia de Espinosa aparece como um guia na tomada de posição de cada pensador, que Jacobi vai aos poucos delineando sua proposta filosófica. De acordo com Bartuschat, são as cartas de Jacobi sobre a doutrina de Espinosa que fazem com que este ressurgisse neste momento na Alemanha: “A repercussão do livro de Jacobi sobre Espinosa foi grande, embora em um sentido que não estivera na intenção de seu autor.”³⁰ Espinosa “tornou-se representante de um tipo metafísico de primeira ordem. Na florescência da vida cultural alemã, Espinosa teve um lugar garantido.”³¹ Portanto Jacobi “quis utilizar Espinosa ao proveito de sua doutrina; mas, por uma mudança irônica dos papéis, foi antes sua doutrina que serviu ao progresso do espinosismo.”³² Na

²⁶ Famoso por refutar o empirismo em seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1765), Leibniz foi um dos filósofos mais importantes do século XVII. O problema do conhecimento para ele remetia à necessidade de construção de uma “metafísica real e demonstrativa”. Apesar de ser um representante do racionalismo e a princípio sua doutrina aparentar ir na contramão da proposta de Jacobi, este, surpreendentemente, afirma estar de acordo com os princípios de Leibniz, em especial seu comprometimento com as ideias inatas. Suas referências à filosofia leibniziana podem ser encontradas em diversas passagens do *Diálogo*.

²⁷ As obras principais de Moses Mendelssohn são: *Fédon, ou sobre a imortalidade da alma* (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* 1767), *Jerusalém, ou sobre poder religioso e judaísmo* (*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* 1783) e *Horas da manhã ou preleções sobre a existência de Deus* (*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* 1785). Mendelssohn foi um grande amigo de Lessing e de Friedrich Nicolai. Contribuíram como editores nos jornais da época nos quais divulgavam suas obras e ensaios críticos. Endossava a metafísica defendida nos escritos de Leibniz, Wolff e Baumgarten. Tem a razão como o grande guia, defendendo a partir desta a demonstração da existência de Deus e da imortalidade da alma. Logo no início de sua obra *David Hume*, Jacobi já faz referência à sua obra *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*, a qual levou a público suas cartas trocadas com Mendelssohn.

²⁸ Hamann não é explicitamente citado na obra, mas é contemporâneo de Jacobi. É fundamental sua correspondência, principalmente as cartas do período entre novembro de 1786 e abril de 1787, no qual Jacobi está escrevendo sua obra *David Hume*. É grande a influência de Hamann no pensamento de Jacobi e é em sua obra *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759) que aparecerá pela primeira vez uma referência ao conceito de crença em David Hume. Porém, de acordo com James C. O’Flaherty, “Certamente, ele (Hamann) lamenta a limitação da crença em Hume somente às esferas das ações habituais e ocorrências do cotidiano.” O’FLAHERTY, James C. *Johann Georg Hamann*. Boston: Twayne publishers, 1979, p. 37.

²⁹ Autor da obra *Resultados da filosofia de Jacobi e de Mendelssohn* (1786). Wizenmann morou na casa de Jacobi de 1784 até pouco antes de sua morte e publicou também uma resposta ao artigo de Kant *O que quer dizer orientar-se no pensamento?*, a saber, *Ao senhor Professor Kant, do autor dos Resultados da filosofia de Jacobi e de Mendelssohn* (1787). No geral, nos *Resultados*, Wizenmann apoia e elucida o conceito de fé de Jacobi. BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 6, nota i.

³⁰ BARTUSCHT, W. *Espinosa*. Porto Alegre: Artmed, 2010, p. 131. “Espinosa, mal conhecido durante sua vida, e quase desconhecido após sua morte, encontra-se exaltado de uma vez só ao fim do século XVIII como representante da primeira classe/linha de metafísicos.” Levy-Bruhl. *La Philosophie de Jacobi*. Paris: Alcan, 1894, p. 139.

³¹ BARTUSCHT, W. *Espinosa*, p. 131.

³² LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 173.

visão de Jacobi, Espinosa é “o representante mais rigoroso e mais profundo da metafísica dogmática. Jacobi condena-o e o admira.”³³

Seu livro *Sobre a doutrina de Espinosa* é, pois, fundamental para compreendermos a importância do contexto histórico no qual Jacobi estava inserido. Ele traz, portanto, a grande questão, a qual é retomada no *David Hume*, a saber, que Lessing teria sido um espinosista.³⁴ Porém a amizade que havia entre Mendelssohn e Lessing fez com que aquele saísse em defesa do amigo. O principal problema seria aqui a identificação que Jacobi faz do espinosismo com o ateísmo, pois, certamente, Lessing não era ateu. São dois os textos publicados, portanto, em resposta a Jacobi: *Horas da manhã* e *Para os amigos de Lessing: um apêndice à correspondência do senhor Jacobi sobre a Doutrina de Espinosa* (1786).³⁵ O livro sobre a doutrina de Espinosa consiste de fato nas cartas trocadas entre Jacobi, Mendelssohn e uma terceira pessoa. Porém Jacobi publica essas cartas como livro, o que desagradou Mendelssohn. Ora, em tal polêmica não se pode também deixar de apontar para a ironia de Lessing ao se declarar um espinosista: “Tão logo ele descobriu que Espinosa representava tudo aquilo que Jacobi considerava inaceitável teológica e filosoficamente, declarou-se um espinosista convicto.”³⁶ Os próprios amigos de Lessing reconheceram que tal declaração era também um tanto irônica: “Quando Jacobi publicou seu relato das conversas após a morte de Lessing, Mendelssohn e outros que tinham conhecido Lessing bem imediatamente reconheceram sua atitude irônica e provocativa no debate.”³⁷ E, assim, “a publicação das conversas com Lessing marcam uma decisiva linha de demarcação que separa o Iluminismo de novos movimentos como o *Sturm und Drang* e o emergente idealismo alemão”.³⁸

Após a morte de Mendelssohn, Kant escreve o artigo *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* (1786), a fim de posicionar-se perante a disputa sobre o panteísmo. “Kant se manteve inicialmente afastado do debate, mas acabou sendo levado, por instâncias de amigos e correspondentes, a intervir, naturalmente como representante do

³³ LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 142.

³⁴ JACOBI, F. H. *Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi* (Traduction, introduction, notes de J.J. ANSTETT), Paris: Aubier, 1946, p. 99.

³⁵ *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (1786).

³⁶ FISCHER, B.; FOX, T. (Eds.) *A companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*. New York: Camden House, 2005, p. 149. Ver sobre a fama de Lessing de ironia e envolvimento em debates polêmicos nesta mesma pág. citada, mais acima.

³⁷ FISCHER, B.; FOX, T. (Eds.) *A companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*, p. 149.

³⁸ GOETSCHHEL, W. *Spinoza's modernity: Mendelssohn, Lessing and Heine*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004, p. 183.

Esclarecimento.”³⁹ O fato é que Kant não toma partido a favor de nenhum dos dois filósofos, mas defende a razão e aquilo que ele denomina “orientar-se” no pensamento como os principais critérios no que se refere a objetos suprassensíveis: “O conceito estendido e determinado mais precisamente do orientar-se pode ajudar-nos a apresentar claramente a máxima da sã razão”⁴⁰, principalmente “em suas elaborações para o conhecimento de objetos suprassensíveis”⁴¹. Os objetos suprassensíveis são aqueles designados por Kant como “assuntos da teologia” e são o principal ponto de disputa também na querela do panteísmo. Mais à frente Kant afirma: “Se em assuntos pertinentes a objetos suprassensíveis se contesta, portanto, à razão o direito que lhe cabe de falar primeiro, então se abriu uma larga porta para todo devaneio, superstição, sim, mesmo para o ateísmo.”⁴² Ou seja, quer-se mostrar aqui que o contexto da querela do panteísmo foi de fato permeado por disputas e diversas polêmicas.

De acordo com Giovanni, a crítica de Jacobi à filosofia de Espinosa serviu como um modelo para a crítica que Jacobi fará a toda e qualquer metafísica racionalista. Tal crítica centrou-se no argumento de que toda demonstração racional conduz ao irracionalismo. Jacobi, porém, ficou muito surpreso quando após a publicação de suas cartas *Sobre a doutrina de Espinosa*, ele mesmo é acusado de irracionalismo ao propor a Lessing o *salto mortale* como um caminho alternativo frente ao impasse a que chega a liberdade humana no sistema de Espinosa.⁴³ Assim, Jacobi decide escrever o *David Hume* também para se defender, tanto da acusação de ser um propagador da crença cega, como de tomar partido a favor do irracionalismo.

A “má fama” de Espinosa vem desde a sua publicação do *Tratado teológico-político*, obra anônima de 1670. No geral, pode-se dizer que Espinosa escreve uma crítica da Bíblia como fonte de revelação sobrenatural: “Por que se deveria esperar da Bíblia verdades absolutas, intuições metafísicas acerca do princípio fundamental das coisas, acerca da *natura naturans*, quando ela própria é apenas uma realidade condicionada e segunda.”⁴⁴ E também, “quando ela própria pertence integralmente à *natura naturata*?”⁴⁵ De acordo com Espinosa, a Bíblia “não é a chave da natureza, é um

³⁹ BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 12.

⁴⁰ KANT, I. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 22.

⁴¹ KANT, I. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? p. 22.

⁴² KANT, I. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? p. 33.

⁴³ Cf. DI GIOVANNI, George. *The main philosophical writings and the novel Allwill: Friedrich Heinrich Jacobi*. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen’s University Press, 1994, p. 79.

⁴⁴ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 250.

⁴⁵ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 250.

de seus elementos; por isso ela deve ser tratada segundo as mesmas regras que valem para todas as espécies de conhecimento empírico.”⁴⁶ Desta maneira, Espinosa recusa toda crença em milagres, profecias e revelações religiosas, pois exprimem somente “naturezas particulares”, e “toda particularidade é negação da universalidade.”⁴⁷ O sobrenatural, na medida em que rompe com as leis naturais, não tem sentido em sua doutrina, pois justamente vai contra aquilo que já foi estabelecido como curso natural, estando assim fora do Ser: “O que não faz parte da razão, o que não está fundamentado nela, é apenas ilusão e não-ser.”⁴⁸ Ao mesmo tempo, há a recusa, por parte de Espinosa, de uma interpretação filosófica da Bíblia. Filosofia e religião não podem ser misturadas. Em suma, o nome de Espinosa passa a ser evitado e sempre associado à heresia. Foram muitos os ataques sofridos pelo *Tratado*, porém sua crítica persistirá e ainda irá influenciar muitos pensadores.

De maneira imediata, portanto, o espinosismo é identificado com o panteísmo e em seguida, à maneira de Jacobi, por exemplo, com o ateísmo. Figuras também que se inserem neste momento na disputa sobre o panteísmo são Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Johann Gottfried von Herder (1744-1803):

[...] Ele (*Goethe*) e Jacobi teriam compartilhado bem cedo o interesse por Espinosa; é com entusiasmo que relembra suas primeiras leituras de Espinosa, que teriam ocorrido por volta de 1773/74. O interesse de ambos por Espinosa vai, entretanto, em direções contrárias. Para Jacobi, Espinosa é apenas a forma mais consequente do pensamento racionalista, sendo seu panteísmo na verdade ateísmo; para Goethe, no entanto, Espinosa constitui uma fonte de inspiração, precisamente por identificar Deus com a natureza, propondo assim uma espécie de panteísmo. Os dois compartilham, portanto, um interesse por Espinosa a partir dos extremos opostos [...]⁴⁹.

Herder aproxima-se de Jacobi através de Goethe. É com a segunda edição de *Sobre a doutrina de Espinosa* (1789) que surge a polêmica entre Jacobi e Herder:

⁴⁶ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 250.

⁴⁷ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 254.

⁴⁸ DELBOS, Victor. O problema moral na filosofia de Spinoza. In: FRAGOSO, E (Org.). *Spinoza*. Londrina: Eduel, 2004.

⁴⁹ BECKENKAMP, J. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. In: *O que nos faz pensar*, nº19, fevereiro de 2006, p. 9.

“Empolgado com a discussão em torno do pensamento de Espinosa, Herder publicou em 1787 seu livro *Deus: alguns diálogos sobre o sistema de Espinosa*, no qual expressa abertamente sua simpatia pelas teses panteístas”⁵⁰, certamente “muito a contragosto naturalmente de Jacobi, que vê nisso um ataque à verdadeira posição religiosa.”⁵¹ Assim, Jacobi responde a Herder nesta segunda edição de seu livro, dedicando dois apêndices à refutação daquilo que Herder havia exposto em seu livro.⁵² Pode-se dizer que Herder, de maneira geral, segue a compreensão de Goethe a respeito do espinosismo. Desta maneira, os dois se opõem ao posicionamento de Jacobi na disputa sobre o panteísmo. Na contramão da compreensão do espinosismo por Jacobi, que o identificava com ateísmo, “Herder acreditava poder conciliar a concepção espinosista de Deus com a concepção cristã.”⁵³ São muitos os desdobramentos da querela do panteísmo e os interlocutores de Jacobi tornam-se fundamentais, na medida em que, muitas vezes, é a partir das divergências de posicionamento que podemos compreender bem o pensamento de Jacobi, já que sua proposta filosófica dá seus primeiros passos neste momento.

A querela do panteísmo insere-se no contexto do Iluminismo, período de “imenso movimento de ideias”: “Todo o fascínio característico, todo o valor sistemático próprio do Iluminismo residem nesse movimento, na energia do pensamento que o suscita e na paixão com que os seus problemas são equacionados.”⁵⁴ O proceder filosófico do século das luzes “considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte de cada uma das frações.”⁵⁵ Tal período “pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e à história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal da razão.”⁵⁶

Estão entre os principais conceitos iluministas a autonomia, a razão, a natureza e a harmonia. Para Kant, por exemplo, a autonomia seria a capacidade “do uso da própria razão sem a orientação dos outros. A essência do Iluminismo é o uso livre da razão. É

⁵⁰ BECKENKAMP, J. A penetração do panteísmo na filosofia alemã, p. 12.

⁵¹ BECKENKAMP, J. A penetração do panteísmo na filosofia alemã, p. 12.

⁵² BECKENKAMP, J. A penetração do panteísmo na filosofia alemã, p. 12. Ver ainda sobre o interesse e reação de Kant em sua leitura de *Sobre a doutrina de Espinosa*, particularmente a segunda edição, tanto com relação ao tratamento de Espinosa em sua *Crítica da faculdade do juízo* como em seu comentário a respeito da resposta de Jacobi a Herder no Apêndice IV, em BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 44.

⁵³ LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 89.

⁵⁴ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 7.

⁵⁵ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 269.

⁵⁶ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 269.

precisamente esse o significado de autonomia.”⁵⁷ Assim, a “autonomia da razão podia ser experimentada por qualquer um.”⁵⁸ Tal ideia é exposta em seu texto publicado em 1784, *Was ist Aufklärung?* No geral, a época das luzes tinha como principal objetivo difundir a autonomia da razão e “impô-la em todos os domínios da vida do espírito.” Ainda de acordo com Cassirer, se alguém resolvesse escrever uma história da razão, certamente o iluminismo teria lugar de destaque como o primeiro momento em que se descobriu e se afirmou profundamente a razão.⁵⁹ Em tal época, portanto, “todas as energias do espírito permanecem ligadas a um centro motor comum. A diversidade, a variedade das formas é tão-só o desenvolvimento e o desdobramento de uma força criadora única, de natureza homogênea.”⁶⁰ Dessa maneira: “Quando o século XVIII quer designar essa força, sintetizar numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de razão.”⁶¹ Apesar de a “atitude crítica e cética em face da religião” estar entre as principais características do século das luzes, não era a ideia da religião em si que se combatia muitas vezes, mas certamente todo o fanatismo que a acompanhava. Os representantes do Iluminismo viam na razão a saída frente à idolatria, fanatismo e todos os tipos de ortodoxia:

Ao deísmo naturalista, originado dos pensadores ingleses e dos filósofos da França, que os partidários das Luzes professaram primeiramente e que terminou por degenerar em um naturalismo e em um ceticismo assaz grosseiros, profundamente hostis à religião, tinha sucedido, por uma inevitável reação, um movimento filosófico cujo objetivo essencial era o de fundar a religião sob a razão, um esforço do livre pensamento para se livrar, não obstante sem deixar de permanecer religioso, da autoridade das ortodoxias e das teologias confessionais.⁶²

⁵⁷ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986, p. 47.

⁵⁸ TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*, p. 47.

⁵⁹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 15.

⁶⁰ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 22.

⁶¹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 22.

⁶² LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*. Tomo I. Paris: Armand Colin, 1954, p. 39.

Desta maneira, “no intuito de colocar as bases desta religião racional, adversária da superstição e da intolerância, dos preconceitos ou do fanatismo, que trabalharam no último terço do século XVIII os mais eminentes representantes do Iluminismo.”⁶³ São eles: “Mendelssohn, Garve, Nicolai e mesmo, a um certo momento, Lessing e Kant.”⁶⁴ Porém, alguns dos próprios representantes do século das luzes perceberam que essa razão que acabara de conquistar seu trono ainda não correspondia àquilo que eles esperavam. De maneira surpreendente, assim, essa mesma razão que surgiu como representante do livre-pensamento toma o lugar do dogma e se torna tudo aquilo que os representantes do Iluminismo haviam combatido. “O dogma não é a ignorância pura e simples, mas a ignorância que se arvora em verdade, que quer impor-se como verdade”⁶⁵:

À força de querer racionalizar a religião, à força de querer explicar e justificar seus mistérios e seus dogmas, as luzes empobreceram o cristianismo a ponto de despojá-lo de todo seu espírito. Lessing sentira rapidamente o perigo; ele que tinha sido um dos mais eminentes defensores das Luzes contra a intolerância da pura ortodoxia, rompeu rapidamente com este racionalismo raso que, longe de trazer libertação espiritual, conduzia a um outro tipo de escravidão, à idolatria dos fatos, ao culto do raciocinar formal, à construção de uma espécie de ideologia materialista, adversária de toda profundidade e de toda espiritualidade, esvaziando o cristianismo, sob pretexto de inteligibilidade e por horror ao mistério, de toda sua verdade e de toda sua virtude. Mas ele não abandonou o combate pelo livre pensamento, ele o sustentou, pelo contrário, no terreno próprio da religião e em nome do próprio espírito religioso que se tinha traído.⁶⁶

A intenção aqui é mostrar parte deste momento específico em que estão envolvidos os personagens centrais da querela do panteísmo. É nisso que, por exemplo, é fundamental apontar de maneira breve o percurso realizado por Lessing para compreender o centro da polêmica. Lessing esforçou-se para mostrar o verdadeiro espírito do cristianismo, primeiramente submetendo-o à razão, mas, em seguida compreendendo que a própria razão poderia esvaziá-lo. E por que isto nos interessaria?

⁶³ LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*, p. 39.

⁶⁴ LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*, p. 39.

⁶⁵ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 221.

⁶⁶ LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*. Tomo I. Paris: Armand Colin, 1954, p. 39.

Principalmente para apontarmos para o fato de que certamente causou muita polêmica, neste momento, sua identificação com o espinosismo.⁶⁷ E, por fim, a controvérsia do panteísmo também contribuiu com a crise que se instalou no Iluminismo: “A revolta contra o Iluminismo teve já início no ano de 1770 com o *Sturm und Drang*.”⁶⁸ De acordo com Beiser, o ano da publicação de *Sobre a doutrina de Espinosa* (1785) “marca o fim de sua hegemonia” e, além disso, “a controvérsia do panteísmo lançou o Iluminismo de volta à defensiva [...] Jacobi tinha obtido sucesso em lançar dúvida sobre o dogma central do Iluminismo: sua fé na razão.”⁶⁹ Para Jacobi certamente a fé na razão conduz ao fatalismo e ao solipsismo.⁷⁰ Porém não seria tão simples assim ir contra uma razão surgida a fim de combater o fanatismo e a superstição. Suas dúvidas sobre a razão e a posterior proposta de uma filosofia baseada na crença tiveram como consequências, como já se citou anteriormente, várias acusações dirigidas a ele, entre elas a de ser um propagador da crença cega.

Além do contexto alemão específico no qual Jacobi está inserido, aponta-se também de maneira breve na tese para sua proximidade com a filosofia do senso comum.⁷¹ Thomas Reid (1710-1796) é o principal nome desta corrente filosófica.⁷² Manfred Kuehn, por exemplo, em seu livro *Scottish Common sense in Germany, 1768-*

⁶⁷ Ver ainda sobre Lessing a respeito de sua nomeação em 1770 à biblioteca de Wolfenbüttel, os documentos que ele mesmo descobre e publica, em especial os *Fragments* de um autor até então anônimo, mas que se descobre ser H. S. Reimarus (1694-1768). Tais fragmentos foram publicados em sua obra *Contribuições à história e à literatura* (1774 à 1777) e a divulgação destes *Fragments* provoca uma grande controvérsia entre Lessing e o teólogo e pastor Goeze. Os temas principais desses escritos são transubstanciação, revelação, tolerância, bíblia, razão crítica. Pode-se dizer que tais escritos eram mal vistos pela igreja, a qual preferiria mantê-los em sigilo. Ao divulgá-los, Lessing entendia estar defendendo o “verdadeiro cristianismo ao mesmo tempo contra a ortodoxia literal e contra a pobreza do racionalismo raso.” LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*. Tomo I. Paris: Armand Colin, 1954, p. 40.

⁶⁸ BEISER, F. *The fate of reason: german philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, p. 45.

⁶⁹ BEISER, F. *The fate of reason*, p. 45.

⁷⁰ BEISER, F. *The fate of reason*, p. 46.

⁷¹ “A extensão e importância da influência de Reid e seus seguidores James Oswald e James Beattie na América, França, Inglaterra, Bélgica e Itália são amplamente reconhecidas e pesquisas significativas já foram feitas. Com relação à Alemanha, entretanto, as questões são bem diferentes. Não é geralmente conhecido que a filosofia escocesa do senso comum desempenha um papel altamente significativo naquele país durante os últimos trinta anos do século XVIII.” E, mais à frente: “Não há nenhuma dúvida que Johann Georg Hamann, Johann Gottfried Herder e Friedrich Heinrich Jacobi tinham uma familiaridade completa com os escoceses.” (KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A contribution to the history of critical philosophy*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1987, p. 3 e p. 141).

⁷² Thomas Reid publicou principalmente as obras *An inquiry into the human mind. On the principles of common sense* (1764) e *Essays on the intellectual powers of man* (1785). Foi professor de filosofia moral na Universidade de Glasgow, Escócia. Para Reid, os princípios básicos da mente são princípios do senso comum. Fundador da filosofia escocesa do senso comum e contemporâneo de David Hume, sua filosofia é conhecida como “uma reação à filosofia cética do *Tratado* de Hume.” (KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A contribution to the history of critical philosophy*. Montreal: McGill-Queen’s University Press, 1987, p. 13).

1800, faz justamente uma análise da influência da filosofia escocesa do senso comum no tardio iluminismo alemão. O autor apresenta-nos tanto a natureza da filosofia do senso comum e suas principais características como seus proponentes principais. A filosofia do senso comum vai apontar para a importância de se discutir os problemas que decorrem dos conceitos de realismo e idealismo, principalmente a partir da tentativa filosófica de fundamentar a realidade.

É o próprio Jacobi em seu *David Hume* que, a fim de evidenciar a tradição do termo crença, traz passagens de autores como Reid, Mendelssohn e Hume. A intenção é também mostrar o uso frequente que esses autores faziam do termo crença. Apesar de haver uma dificuldade fundamental com o termo, Jacobi se esforçará para mostrar que a verdadeira natureza da razão estaria em ser ela uma faculdade de crer. A crença é entendida, portanto, como o elemento de todo conhecimento e de toda atividade. A respeito deste termo, a tese pretende elucidar o tipo de crença defendido por Jacobi e compreender a sua própria defesa da acusação de ser um “propagador da crença cega”. Apesar de Jacobi ser também um filósofo bastante investigado no que diz respeito à esfera religiosa, ser famoso por seu desconforto frente ao espinosismo de Lessing, o fato é que, em sua defesa de uma filosofia próxima ao realismo, ou seja, em sua proposta de solução ao problema específico do conhecimento, não há, como em Descartes, por exemplo, um Deus garantidor da certeza da existência do mundo material. Jacobi recorre ao conceito de crença à maneira de Hume: “E, em filosofia, não podemos ir mais além da asserção de que a crença é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias provindas do julgamento e as ficções da imaginação.”⁷³

Pode-se dizer que Jacobi separa aquilo que ele entende ser da esfera religiosa e, portanto, limitada à individualidade e aquilo que ele entende como filosofia no mais estrito sentido do termo. Assim, já se pode adiantar que há uma grande proximidade com a filosofia de Hume no que diz respeito à defesa de um simples sentir imediato também entendido como crença. Sobre o papel de Hume no pensamento do século XVIII, de acordo com Cassirer, “o ceticismo crítico de Hume leva, no domínio da psicologia, a uma inversão de critérios cuja validade era até então incontestada.”⁷⁴ A crítica de Hume é dirigida para uma razão que seria capaz de tudo demonstrar. O que

⁷³ HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 82. Hume não deixará de afirmar a dificuldade com o conceito de crença: “Confesso que é impossível explicar perfeitamente esse sentimento ou maneira de concepção; podemos fazer uso de palavras que expressam algo que disso se aproxima, mas sua denominação própria e verdadeira, como observamos antes, é crença” p. 82.

⁷⁴ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 150.

ocorre então “é, em suma, a inversão do inferior e do superior: mostra que a razão que se costuma honrar como a faculdade soberana do homem desempenha afinal um papel inteiramente secundário no conjunto da vida psíquica.”⁷⁵ Assim, a razão, neste sentido, “exerce tão escassos poderes na direção das faculdades “inferiores” da alma que não se cansa, pelo contrário, de recorrer a elas, e não saberia dar um só passo sem a colaboração da sensibilidade e da imaginação.”⁷⁶ Que é o que Hume conclui na quarta parte do primeiro livro do *Tratado da natureza humana*: “Essa dúvida cética, tanto em relação à razão como aos sentidos, é uma doença que jamais pode ser radicalmente curada, voltando sempre a nos atormentar”.⁷⁷ Mesmo que a “afastemos, e por mais que às vezes pareçamos estar inteiramente livres dela.”⁷⁸ Pois, “é impossível, com base em qualquer sistema, defender seja nosso entendimento, seja nossos sentidos.”⁷⁹ Tendo, portanto, a imaginação, o papel principal frente a razão e os sentidos.

A pergunta que se poderia fazer é: por que Jacobi apela à autoridade de Hume a fim de confirmar algumas de suas tomadas de posição se ele mesmo se declara um realista? E por que o faz se certamente distancia-se de várias das afirmações humeanas?⁸⁰ Outra possibilidade seria compreender que o próprio Hume de Jacobi foi interpretado de outra maneira, e de fato está mais próximo do realismo de Jacobi.

Tendo, portanto, como principal objetivo a delimitação e investigação do que seria propriamente o seu “realismo”, a presente tese buscará seguir o percurso feito por Jacobi, o qual teria culminado em sua proposta filosófica. Ou seja, defende-se que muitas das posturas tomadas pelo filósofo já apontavam para o que viria mais à frente em termos de seu pensamento filosófico.

A pergunta pelo real surge após a leitura da primeira edição da *Crítica da razão pura*. Insatisfeito com o resultado a que Kant chega, Jacobi detecta aquele que será posteriormente conhecido como problema da afecção. O *Apêndice sobre o idealismo transcendental* é parte da obra *David Hume*. Este apêndice ficou conhecido justamente por estas objeções direcionadas à filosofia kantiana: “O presente texto, que constitui o apêndice de uma das obras mais significativas de Jacobi, *David Hume* [...], precedeu de

⁷⁵ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 150.

⁷⁶ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 151.

⁷⁷ HUME. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2009, p. 251

⁷⁸ HUME. *Tratado da natureza humana*, p. 251.

⁷⁹ HUME. *Tratado da natureza humana*, p. 251.

⁸⁰ Cf. GIOVANNI, George di. *The main philosophical writings and the novel Allwill: Friedrich Heinrich Jacobi*. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen’s University Press, 1994, p. 91,92.

poucos meses o aparecimento da segunda edição da *Crítica da razão pura* (1787)”⁸¹, a qual foi “por ele preterida em favor da primeira, por razões de maior consistência sistemática e pelo estudo genético da doutrina crítica que possibilita.”⁸² Jacobi pretende mostrar as incoerências do sistema kantiano a partir do conceito de coisa em si. Ora, na teoria kantiana a fundamentação da realidade somente se torna possível com o conceito de coisa em si que, por sua vez, é distinto do fenômeno que irá nos afetar, o qual se insere no âmbito do sensível. A coisa em si, por sua vez, refere-se somente ao âmbito do pensamento. Porém Jacobi entende que há uma contradição no sistema. Para garantir a realidade, Kant serve-se de um conceito que não é acessado pelo sensível, mas unicamente pelo pensar e que acaba por tornar-se o fundamento do real. Segundo Jacobi, no conceito de coisa em si há uma inadequada aplicação da categoria da causalidade, já que a coisa em si será o fundamento do fenômeno e, portanto, o sistema kantiano somente tem sentido a partir da compreensão da coisa em si como causa do fenômeno:⁸³ “Kant encontra o suporte realista do seu sistema na teoria nuclear da afecção que atende ao caráter de dado do objeto, distinto do seu ser construído, e que se centra na afirmação da coisa em si”⁸⁴. É nesta que “Jacobi vai surpreender uma contradição insanável que contraria frontalmente o espírito do sistema.”⁸⁵ Para Jacobi, no uso do conceito de coisa em si, Kant contraria algumas de suas máximas.

⁸¹ GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992, p. 87

⁸² GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*, p. 87.

⁸³ Crítica esta que será retomada por G. E. Schulze (1761-1833) no *Aenesidemus* (1792). Dessa forma, o elemento original nesta obra de Schulze será sua objeção à leitura de Reinhold da filosofia crítica a partir da proposta de uma teoria da representação, a qual faz parte de sua Filosofia Elementar. Já o problema da afecção foi primeiramente formulado por Jacobi. A passagem do *Enesidemo* em que Schulze faz referência, especificamente, ao problema da afecção é a seguinte: “Segundo a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, que a crítica da razão apresentou, as categorias *causa e realidade* (*Ursache und Wirklichkeit*) poderão aplicar-se somente a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percebida no tempo, e, fora desta aplicação, as categorias não terão nem sentido nem significado. Mas o objeto fora de nossas representações (a coisa-em-si) que, segundo a crítica da razão é suposto ter fornecido os materiais (*die Materialien*) das intuições através do influxo sobre nossa sensibilidade, não é ele mesmo uma intuição ou uma representação sensível, mas deve, ao contrário, ser alguma coisa de realmente (*realiter*) diferente e independente das mesmas; portanto não se pode aplicá-lhe (coisa-em-si), segundo os próprios resultados da Crítica, nem o conceito de *causa*, nem o de *realidade*; e se é certa a dedução transcendental das categorias que a *Crítica da razão* apresentou, então é também errado e falso um dos axiomas (*Grundsätze*) mais primordiais da Crítica da razão, que todo conhecimento começa com a atividade de objetos objetivos sobre nosso ânimo (*Gemüt*).” SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar- Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. Hamburg: Felix Meiner, 1996. Alemão p. 184/263, edição francesa p. 180. A intenção de explicitar esta passagem é justamente a fim de mostrarmos que a investigação realizada no mestrado concluiu que todo o desenvolvimento filosófico de Schulze partiu do diagnóstico de Jacobi, e é a partir de toda esta problemática que propomos compreender a proposta filosófica de Jacobi como um todo.

⁸⁴ GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*, p. 91.

⁸⁵ GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*, p. 91.

O mais difícil de todos os problemas, de acordo com Jacobi, é conciliar a experiência, ou seja, o sermos afetados, com aquilo que está para além de toda sensibilidade e que não pode ser experienciado, mas somente pensado, embora seja o próprio fundamento de todo fenômeno.⁸⁶ Este é o que Jacobi denomina problema da afecção⁸⁷ (*Affektion*): Como um conceito que é somente pensável poderia ser a causa de um afetar em nós do fenômeno? Onde está a resposta sobre o fundamento da realidade? É a partir da pergunta a respeito da fundamentação da realidade que Jacobi pretende expor o que ele entende ser uma solução para as disputas em torno da questão a respeito do conhecimento. A pergunta de Jacobi é justamente pelo objeto “fora de nós”. Assim, “como escapar ao círculo da consciência transcendental, à ordem imanente da subjetividade, pois só ela garante a construção dos objetos, a síntese objetivante, através das estruturas reflexivas?”⁸⁸ Dessa forma, “Jacobi conclui pelo caráter insustentável da posição kantiana e pela irreconciliação definitiva do postulado realista e do princípio transcendental, os quais, todavia, Kant não pode abandonar sem sacrificar o edifício crítico”.⁸⁹ Pois, “sem a coisa em si não se entra no sistema e com ela não se permanece nele.”⁹⁰ Esta é a “‘fórmula’ emblemática que influenciará vivamente os contemporâneos, que retomarão os argumentos que a fundam e que acompanhará doravante o destino do kantismo.”⁹¹ A coisa em si é, portanto, o grande guia nas objeções direcionadas a Kant, principalmente por Jacobi compreender que ela foi proposta com o único objetivo de ser o elemento realista do sistema.

⁸⁶ Bonaccini faz um resumo das três principais objeções de Jacobi, mostrando como estão intimamente relacionadas: “Jacobi argumenta, em primeiro lugar, que o que eles defendem (a afecção a partir de algo dado) não se coaduna com o idealismo transcendental; depois, que, não obstante, o próprio idealismo transcendental não se mantém em pé sem esse pressuposto [...]; e finalmente, visto que a afecção não se harmoniza com o idealismo transcendental, mas este tampouco se sustenta sem ela, defende que a aporia evidencia a inconsistência da tese de Kant.” BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003, p. 42.

⁸⁷ Sobre o cerne do problema da afecção em Kant conferir a *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento*, §22 “A categoria não tem outro uso para o conhecimento das coisas que não seja a sua aplicação a objetos da experiência.” *CRP*, B 146, p. 145. Ora, se já existem objeções ao que a *Crítica* explicita com relação às categorias e aos fenômenos: “[...] se as categorias e os fenômenos são heterogêneos, de natureza diferente, as primeiras de ordem intelectual e os segundos de ordem sensível, como podem aplicar-se categorias aos fenômenos?” Kant deixa claro que é necessário recorrer à noção de “esquema, produto da imaginação, intermediário entre os planos do sensível e do entendimento.” MORUJÃO, Alexandre F, Prefácio tradução portuguesa da *Crítica da razão*, p. XV. O que dirá então quando o próprio Kant aplica estas mesmas categorias a algo que não é um fenômeno ou faz parte do sensível, mas à própria coisa-em-si. Sabe-se que a crítica de Jacobi é à incorreta aplicação das categorias de causa e realidade à coisa-em-si.

⁸⁸ GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*, p. 91.

⁸⁹ GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*, p. 91.

⁹⁰ GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*, p. 92.

⁹¹ GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*, p. 92.

Assim, Jacobi termina por acusar Kant de solipsismo. Jacobi expõe o problema da afecção em carta a Hamann de novembro de 1786:

A mim me incomoda em seus intérpretes [a saber, os de Kant] a ocultação manifesta do idealismo que, no entanto, constitui a alma do sistema. Se nós recebêssemos com as afecções (*Affectionen*) da sensibilidade representações de algo como de um real, teríamos então ao mesmo tempo com isso representações de causa e efeito e explicação do espaço e do tempo. Com isso, toda a estrutura de subjetividades objetivadas ficaria sem qualquer aplicação, uma vez que a necessidade para tanto desapareceria. Diga-me, pois, se isso não te parece óbvio a ponto de poder ser agarrado com as mãos.⁹²

De acordo com Jacobi, as afecções da sensibilidade não são, definitivamente, um critério seguro para representações adequadas dos objetos. A pergunta pelo real a partir do diagnóstico do problema da afecção sinaliza, portanto, duas tendências. Por um lado, é de fato a partir desta problemática que Jacobi irá criticar Kant, ou seja, o que incomoda Jacobi é o fato de Kant se contentar com aquilo que recebemos por meio das intuições empíricas. Por outro lado, aponta para o início do abandono das especulações puramente teóricas em filosofia, o que é evidenciado com o abandono do conceito de coisa em si. Ora, o fato é que Jacobi somente apresenta sua crítica a este conceito, porém sem se deter nele. Ou seja, Jacobi não propõe, por exemplo, uma nova solução para os problemas diagnosticados por ele com relação ao conceito de coisa em si. Ao contrário, ele passará a questionar todo sistema filosófico que pretenda responder perguntas relativas ao conhecimento em termos estritamente teóricos.

Deixa-se claro que a crítica de Jacobi ao idealismo transcendental kantiano será somente nosso ponto de partida no que se refere à tese como um todo. A crítica de Jacobi à filosofia crítica é importante por ter sido suscitada pela pergunta acerca do real e daí surgir parte de sua proposta filosófica. Porém não iremos aprofundar ou realizar

⁹² *Carta de Jacobi para Hamann*, 14 de novembro de 1786. JACOBI. *Werke*. Band 2/2: Schriften zum transzendentalen Idealismus. (Anhang). Hamburg; Stuttgart: Meiner, Frommann-Holzboog, 2004, p. 580. Os intérpretes de Kant aos quais Jacobi faz referência seriam, neste momento, de acordo com o comentário: K. L. Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786; Johann Schultz: *Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft*, 1784 e Ludwig Heinrich Jakob: *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen*, 1786, p. 580.

análises detalhadas da filosofia crítica, já que a tese, como já explicitado, está voltada para o estudo da proposta filosófica de Jacobi.

Assim, a tese deixará claro a importância do pensamento de Jacobi para os estudos de idealismo alemão através da reconstrução histórica de seu contexto. Jacobi teve um enorme impacto sobre o pensamento filosófico na última parte do século XVIII, notavelmente na maneira pela qual Kant foi recebido e no desenvolvimento inicial do idealismo pós-kantiano.⁹³ Este impacto será estudado na primeira parte da tese, a qual será constituída de três capítulos. Primeiramente, partiremos da querela do panteísmo, a qual é retomada no *Diálogo*, mas que tem seu início nas cartas trocadas com Mendelssohn a partir da declaração de Lessing de que seria um espinosista. Como já deixamos claro, nosso fio condutor é o diálogo *David Hume*. Entende-se, portanto, daí a busca por possíveis influências da filosofia do senso comum no pensamento de Jacobi, já que o próprio cita uma resenha de Thomas Reid ao referir-se ao conceito de crença. E por fim nessa primeira parte destacaremos a importância de Hume e Kant para o desenvolvimento do pensamento de Jacobi.

O conceito de crença em Hume retomado por Jacobi será articulado junto com outros conceitos na segunda parte da tese, e certamente desempenhará um papel fundamental na tese como um todo: “Se Jacobi coloca a crença como base de sua filosofia, trata-se para ele não de uma fé em uma revelação sobrenatural e histórica, mas de uma crença espontânea que se manifesta em toda alma humana, e que não se separa da razão.”⁹⁴ E, além disso, “a crença é uma representação privilegiada, que, colocando-nos em contato imediato com o objeto, nos dá portanto, a certeza a mais perfeita que se possa conceber.”⁹⁵ Assim, “a crença é, portanto, um sentimento objetivo, ou seja, acompanhado da certeza que seu objeto está presente.”⁹⁶ Com relação a Kant, não só o conceito de coisa em si será minuciosamente reconstruído, mas também se vai evidenciar a leitura de Jacobi de alguns dos textos pré-críticos e seu diferente posicionamento em relação à filosofia crítica que mais tarde surge.

A segunda parte da tese volta-se para o pensamento de Jacobi, o qual pode ser denominado filosofia da crença. Após criticar as filosofias que pretendem apresentar soluções a problemas que se referem ao conhecimento, seja em termos de proposta de

⁹³ DI GIOVANNI, George. *The main philosophical writings and the novel Allwill: Friedrich Heinrich Jacobi*. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994. Apresentação.

⁹⁴ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 28.

⁹⁵ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 105.

⁹⁶ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 105.

princípios últimos ou conciliação entre empirismo e racionalismo, Jacobi inova ao propor que nossa relação com o mundo se dá de maneira imediata: “Querer alcançar o real pelas operações do entendimento, é exigir a esta faculdade justamente aquilo do qual ela é incapaz”⁹⁷.

Ora, pode-se dizer que aqui se dá o abandono da coisa em si e coloca-se fim à obsessão com especulações estritamente teóricas. É a partir do conceito de crença, o qual se assemelha em grande medida àquele que aparece em Hume, que Jacobi irá introduzir sua proposta filosófica. Mostraremos a semelhança do conceito humeano de crença com o de Jacobi em sua aplicação, porém será alvo de nossa investigação a sua origem. A pergunta seria: o conceito de crença em Jacobi tem sua origem na imaginação ou na razão? E, assim, no que poderia diferir daquele conceito utilizado por Hume? Será esclarecida, portanto, a proveniência do conceito de crença em Jacobi.

No primeiro capítulo desta segunda parte, pretende-se indicar o lugar da razão na filosofia do sentimento de Jacobi, evidenciando de que razão se trata.⁹⁸ Em seguida, pretende-se situar a posição de Jacobi levando em conta o antigo debate fé *versus* razão. Diferentemente de Kant, que separava estritamente sensação e pensamento, para Jacobi não há tal separação: “A razão é em si mesma um grau da sensibilidade”. Jacobi irá analisar a consciência como um complexo estado da mente. Aqui não se pode deixar de lembrar que Hamann já havia criticado Kant por este ser um defensor do “purismo da razão”.⁹⁹ Não por acaso George di Giovanni declara: “Sua polêmica contra a razão abstrata em nome da fé sem dúvida moldou o curso da discussão filosófica na Alemanha nos últimos quinze anos do século dezoito.”¹⁰⁰

Posteriormente, pretende-se apresentar o conceito de niilismo e sua presença na filosofia de Jacobi, para em seguida articulá-lo ao conceito de crença. Pois certamente surge a pergunta: como conciliar os conceitos de crença e niilismo em um mesmo filósofo? Ora, em Jacobi é justamente o seu diagnóstico do niilismo presente nas teorias filosóficas que o leva à crença. Em termos ideais, “um sistema de filosofia deve ser a explicação, por um princípio único, da totalidade do real.”¹⁰¹ Porém, para Jacobi, isto é

⁹⁷ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 80.

⁹⁸ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 56: “Doravante ele dará à palavra “razão” um sentido totalmente novo. A razão não será mais, por assim dizer, identificada com o entendimento. Ela se distinguirá, ao contrário, por diferenças essenciais [...] Duas faculdades radicalmente distintas: uma discursiva, o entendimento, outra intuitiva, a razão.”

⁹⁹ DI GIOVANNI, George. *The main philosophical writings and the novel Allwill: Friedrich Heinrich Jacobi*. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen’s University Press, 1994, p. 95.

¹⁰⁰ DI GIOVANNI, George. *The main philosophical writings and the novel Allwill*, p. Xii.

¹⁰¹ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 155.

impossível. Pois “o real, o concreto, pode bem ser sentido, mas não explicado, nem construído.”¹⁰²

Na parte final da obra *David Hume*, Jacobi pretende estabelecer a verdadeira diferença entre o idealismo e o realismo filosóficos. A concepção filosófica de Jacobi é aquela, portanto, que se traduz num ato de apreender imediatamente o real, o que é denominado também “nascer e viver na crença”. Tal concepção é também denominada por ele de “obstinação não filosófica”, e parte de um saber imediato. Jacobi propõe, portanto, que nosso acesso ao real jamais poderá ser provado, somente vivido; porém, não há dúvida a respeito de sua absoluta validade. Desta maneira, por fim, faz-se necessário apresentar de fato o que seria o realismo defendido por Jacobi, e como se aproxima bastante de uma filosofia da vida. Tal filosofia da vida expressará que o real não é matéria de demonstração, mas sim de sentimento¹⁰³.

¹⁰² LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 157.

¹⁰³ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 86. “A verdade última não entra nos moldes de nossos sistemas. O real não é objeto de ciência, mas de intuição.” P. 154.

1- SOBRE A QUERELA DO PANTEÍSMO

Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado, isto é, aquilo que está contido objetivamente no intelecto deve existir necessariamente na natureza. ESPINOSA. *Ética*, p. 53.

[...] Aqueles que confundem a natureza divina com a humana, facilmente atribuem a Deus afetos humanos, sobretudo à medida que também ignoram de que maneira os afetos são produzidos na mente. ESPINOSA. *Ética*, p. 19.

1.1 A retomada da querela do panteísmo no *Diálogo*

A obra *David Hume* consiste no diálogo que se passa entre o próprio Jacobi, que aparece na obra através do pronome “Eu”¹⁰⁴, e uma outra pessoa simplesmente denominada “Ele”. No decorrer do diálogo, percebe-se que este interlocutor criado por Jacobi é alguém que tem acompanhado suas publicações e mesmo sua trajetória intelectual. Jacobi às vezes o denomina “querido amigo”.¹⁰⁵ Jacobi dá-se a conhecer na

¹⁰⁴ Que o pronome “Eu” no *Diálogo* se refere a Jacobi é rapidamente identificado principalmente pelas referências às suas próprias obras, por exemplo, na p. 143, onde o interlocutor pergunta: “Pois não diz você mesmo em sua terceira carta a Mendelssohn: Nós nos apercebemos de outras coisas reais com a mesma certeza com a qual nos apercebemos a nós mesmos?” JACOBI. *Werke*. Band 2,1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 20 (143). Utiliza-se na tese as edições do *David Hume* de Jacobi: JACOBI. *Werke*. Band 2,1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Hamburg; Stuttgart: Meiner, Frommann-Holzboog, 2004. A obra *David Hume* está neste volume das obras completas. Edição completa das obras de Jacobi: JACOBI. *Werke*. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg, Stuttgart: Meiner, Frommann- Holzboog, 1998 ss. Edição francesa: *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000. E não poderíamos deixar de mencionar que foi defendida em 2017, na UERJ, sob a orientação do prof. Ricardo Barbosa, a tese de Gabriel Dirma de Araújo Leitão que consiste na tradução integral da obra *David Hume*. Segundo o tradutor: “A tradução foi realizada a partir do texto estabelecido pela edição histórico-crítica dos escritos do autor e discrimina todas as divergências relevantes encontradas entre as duas edições originais.”

¹⁰⁵ “Na figura do “Ele” concentram-se os argumentos dos interlocutores mais próximos de Jacobi na discussão com Espinosa e Kant. Estes são, por um lado, o jovem filósofo e teólogo Thomas Wizenmann (1759-1787) que de 1784 até pouco antes de sua morte morou na casa de Jacobi e com o qual Jacobi entreteve diálogos pormenorizados sobre a filosofia de Espinosa e a relação entre determinação e

figura do “Eu” quando, por exemplo, fala das fatalidades que ocorreram em sua vida: “O destino me sacudiu aqui e ali com uma força deveras rude.”¹⁰⁶ A alusão aqui é, “tanto à sua difícil infância devido à educação autoritária pelo pai, Johann Conrad Jacobi (1715-1788), como também aos golpes do destino através da morte de seu filho Franz Theodor Jacobi (1773-1784) e de sua esposa Helene Elisabeth Jacobi em 1784.”¹⁰⁷

O diálogo tem início com questões cotidianas. O interlocutor de Jacobi chega para visitá-lo e pergunta que livro tem ele ali. Jacobi responde que estava lendo considerações sobre a crença, “Hume’s Essays!”¹⁰⁸. O interlocutor pergunta então se, portanto, são contra a crença e Jacobi responde que não, que são a favor da crença. Em seguida, Jacobi afirma que está com 43 anos e que tem se esforçado para atingir as fontes mais célebres do conhecimento humano. Acrescenta que não descansa em sua busca pela verdade, mas que tem se sentido inferior a muitos que creem saber demais e que, com seus vazios sofismas, pretendem convencer outros diante de provas sem forças.¹⁰⁹

Em seguida, seu interlocutor pergunta: Mas que homem honrado não sofreu o mesmo? O pseudônimo “Eu” responde que não tem medo de sofrer dano, mas que tem horror do desgosto e pergunta: “Por que eu deveria amargar o pouco de anos que podem restar-me ainda a viver?” A resposta de seu amigo é: “Porque um homem não deixa inacabado o que ele começou”.¹¹⁰ “Eu” pergunta então: “o que devo terminar e de onde

liberdade. Wizenmann apoiou e elucidou o conceito de fé de Jacobi no escrito anônimo *Os Resultados da filosofia de Jacobi e de Mendelssohn; investigadas criticamente por um leitor descomprometido (Freywilligen)* Leipzig 1786 [...]. Por outro lado, o parceiro de diálogo chamado de Ele relata argumentos e estímulos a partir do intensivo intercâmbio de pensamentos com Hamann. O contato com Hamann foralhe mediado originalmente por meio de Matthias Claudius; a partir daí surgiu desde a primeira carta de Hamann para Jacobi de 12 de agosto de 1780 um intercâmbio intensivo de natureza filosófico-literária que acompanhou a disputa sobre Espinosa e a discussão de Jacobi com Kant [...]. Como modelo histórico imediato para a figura do Ele devem ser consideradas certamente as conversas de Jacobi com Gottlieb Friedrich Ernst Schönborn (1737-1817) durante a estadia na Inglaterra de 13 de junho até 10 de agosto de 1786 [...].” JACOBI. *Werke*. Band 2/2: Schriften zum transzendentalen Idealismus.(Anhang). Hamburg; Stuttgart: Meiner, Frommann-Holzboog, 2004, p. 500 e 501.

¹⁰⁶JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus. p. 16 (133).

¹⁰⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/2: Schriften zum transzendentalen Idealismus. (Anhang), p. 508.

¹⁰⁸ A edição citada por Jacobi é: Hume. *Essays and Treatises on Several Subjects*. A new edition. Vol. 1-4. London/Edinburgh 1770. “Esta coletânea editada por Hume contém os Volumes I e II: Ensaios morais, políticos e literários, Vol. III: Investigação acerca do entendimento humano. E uma dissertação sobre as paixões, Vol. IV: Investigação acerca dos princípios da moral; e a história natural da religião.” JACOBI. *Werke*. Schriften zum transzendentalen Idealismus.(Anhang), p. 503.

¹⁰⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 15, 16 (133 e 134).

¹¹⁰ JACOBI., *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 17 (136).

devo recomeçar?” E a resposta é breve: “O que lhe perguntam aos gritos: que professa uma crença cega e que degrada a razão!”¹¹¹

Mais à frente, “Eu” dirá: “Como devo apresentar a minha defesa da acusação de crença cega diante de um público que crê tão cegamente?”¹¹² É, portanto, a partir da acusação feita por muitos contra Jacobi de defender ele uma crença cega e degradar a razão que se inicia o diálogo na obra. Para Jacobi seus adversários o leram de maneira equivocada. Quanto à acusação de que suas afirmações não repousam em fundamentos racionais, Jacobi refutará perguntando justamente no que consiste um argumento racional em filosofia e se este pode ser confiável.

Pelo início do diálogo percebe-se a relação com os problemas levantados na querela do panteísmo: “O *Diálogo* sobre o idealismo e realismo constitui [...] a primeira realização do projeto estabelecido por Jacobi no final de *Sobre a doutrina de Espinosa*, aquele de desenvolver mais seus princípios pessoais e de diversificar a confrontação.”¹¹³ Ora, seus adversários, entre eles aqueles que defendiam a razão iluminista, não podem ver em Jacobi senão alguém que despreza a razão, já que defende uma espécie de crença. Nas próprias palavras de Jacobi, em carta a Rehberg de 2 de maio de 1788:

É impossível que o senhor seja da opinião de que eu, ao usar a palavra crença, de fato teria me tornado culpado de uma ambiguidade e de que os xingamentos que por conta disso me foram feitos teriam tido um erro perdoável como origem. Eu posso dizer diretamente a um August Wilhelm Rehberg: que ele está tão convencido como também eu estou de que aquelas censuras concernentes à doutrina de uma crença cega, de um discipulado em relação ao Lavater, de um proselitismo, de um ódio à razão etc. procederiam de um erro e de uma suspeita real que, muito antes disso, por se ter uma opinião completamente oposta acerca da minha pessoa, não acreditando poder me ofender e punir por nada mais severo do que justamente por meio de inculpações e censuras deste tipo. Em caso de necessidade eu poderia também apoiar esta afirmação por meio de demonstrações e testemunhos históricos perfeitamente válidos.¹¹⁴

¹¹¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 17 (136 e 137).

¹¹² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 19 (140).

¹¹³ GUILLERMIT. Le réalisme de Jacobi. In: JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 13. (Introdução).

¹¹⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2,2: Schriften zum transzendentalen Idealismus.(Anhang), p. 597.

O interlocutor passa então a analisar os argumentos daqueles que acusam Jacobi de professar uma crença cega. O principal argumento analisado é aquele que sustenta que qualquer afirmação que não repousa em fundamentos racionais não pode ser considerada um argumento válido. Jacobi faz referência então à “validade da evidência sensível” e levanta questionamentos sobre o fato de termos uma certeza imediata de objetos fora de nós. É a partir da concordância do interlocutor com a certeza imediata de acordo com a evidência sensível que o autor passa então a levantar suas dúvidas.

Para ele, a respeito da certeza imediata a partir de uma evidência sensível somente “[...] pode falar o realista meramente empírico da escola kantiana, mas não um realista propriamente dito”.¹¹⁵ O que Jacobi quer dizer é que a pergunta do realista propriamente dito é pela validade da evidência sensível. Para Jacobi, a filosofia kantiana não fornece um critério seguro para se diferenciar, por exemplo, entre o conhecimento de fato de objetos fora de nós e nossas representações. Ele explica:

Que haja coisas que nos aparecem como se estivessem fora de nós, não há dúvida e disso não é necessário nenhuma demonstração, mas que essas coisas não sejam meramente fenômenos para nós, que não sejam meras determinações de nosso próprio Eu e que, portanto, não sejam nada além de representações que não se referem a seres efetivamente exteriores, a respeito de tudo isso pode-se não somente levantar dúvidas, mas tem-se demonstrado muitas vezes que estas dúvidas não podem ser resolvidas por fundamentos rigorosamente racionais. Desta maneira, pois, a certeza imediata de objetos exteriores seria, em analogia com minha crença, uma certeza cega.”¹¹⁶

O que Jacobi faz é mostrar que a certeza imediata dos objetos, muitas vezes ponto de partida para sistemas filosóficos, poderia então, em analogia com a acusação dirigida a ele de ser um propagador da crença cega, também ela ser chamada de certeza cega, já que a experiência sensível não pode ser demonstrada rigorosamente. Apesar de apresentar-se como um filósofo exigente que, não satisfeito com a resposta kantiana dada a respeito da pergunta pelo real, buscaria então fundamentar ou estabelecer um critério seguro que respondesse à pergunta pelos objetos fora de nós, o que Jacobi faz - e este é o conteúdo principal desta obra - é sustentar que nenhum sistema filosófico pode demonstrar ou apresentar provas a respeito desta pergunta. A partir daí, ele se

¹¹⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 20 (142).

¹¹⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 20 (143).

sente à vontade para fundamentar sua filosofia a partir do conceito de “crença”. O início do diálogo apresenta, portanto, todo o panorama da época que sucedeu a querela do panteísmo.

Os *Prolegômenos* (1783) de Kant são citados logo no início do diálogo. Jacobi surpreende-se por seu interlocutor não ter se interessado por Hume e lido novamente seu livro de ponta a ponta, após se ocupar com a filosofia kantiana e com o que se acha no Prefácio dos *Prolegômenos*. Neste livro, Kant discute novamente a respeito da possibilidade da metafísica: “Parece quase ridículo que cada ciência progrida sem cessar, enquanto que esta, que pretende ser a própria sabedoria, cujo oráculo cada homem consulta, continue girando num mesmo círculo, sem dar um passo adiante.”¹¹⁷ Para Kant, Hume foi o filósofo que chegou mais próximo do problema, mas não o soube resolver. Quando Jacobi faz referência aos *Prolegômenos* no diálogo, é a fim de apontar para o conflito entre Kant e Hume. E refere-se à discussão com Hume, o qual é citado no Prefácio:

Hume tomou como ponto de partida um único mas importante conceito da metafísica, ou seja, o da conexão entre causa e efeito (e, por conseguinte, os conceitos daí derivados, de força e de ação etc); desafiou a razão, que pretende ter gerado este conceito em seu seio, a responder-lhe precisamente com que direito ela pensa que uma coisa possa ter sido criada de tal maneira que, uma vez posta, possa-se depreender daí que outra coisa qualquer também deva ser posta; pois é isso o que afirma o conceito de causa.¹¹⁸

Porém neste momento Jacobi ainda não se detém na análise deste conflito, somente apresenta o ponto crucial da discussão. Apesar dos elogios a Hume, Kant na verdade entende que ele desacreditou da possibilidade da metafísica, ao mostrar a incapacidade da razão em apreender a conexão entre a causa e o efeito. E é justamente esta a principal questão para Jacobi: será que de fato Kant responde às inquietações de Hume? A *Crítica da razão pura* refuta este ceticismo específico de Hume?

Em seguida, seu interlocutor pergunta: “Quando aparecerá a nova edição de *Sobre a doutrina de Espinosa* com os acréscimos?”¹¹⁹ Ao que Jacobi responde:

¹¹⁷ KANT. *Prolegômenos*, p. 101.

¹¹⁸ KANT. *Prolegômenos*, p. 102.

¹¹⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 14 (129, 130).

“Difícilmente antes da próxima feira de Jubilate.”¹²⁰ Os acréscimos à segunda edição de *Sobre a doutrina de Espinosa* são: “Sobre a liberdade do homem”, “Recordações de Mendelssohn ao senhor Jacobi” e os “Apêndices I-VIII”. Em carta a Lavater de 15 de setembro de 1786, Jacobi refere-se a esta edição:

Eu estou ocupado no presente com a nova edição de minhas Cartas sobre Espinosa, que eu já havia me comprometido em entregar nesta feira de Jubilate e que eu provavelmente só poderei trazer à público na próxima feira. Num tratado detalhado que irei antepor à obra, deverá ser justificado o uso que fiz do termo crença, e minha filosofia ser separada da maneira mais determinada da filosofia kantiana.¹²¹

Nesta segunda edição, Jacobi se esforça em expor de maneira mais clara suas convicções, e com a publicação do *David Hume* não é diferente. Em sua obra *Das coisas divinas e sua revelação*¹²² ele afirma: “Minhas convicções são ainda completamente as mesmas que aquelas expostas há mais de vinte e cinco anos em minha obra *Sobre a doutrina de Espinosa* e no diálogo que fiz em seguida, sobre o idealismo e o realismo.”¹²³ A constância, unidade e originalidade do pensamento de Jacobi perpassam, portanto, todas as suas obras. Suas convicções podem ser resumidas em sua proposta de justificação do termo crença frente ao entendimento filosofante. Em sua *Carta a Fichte*¹²⁴ afirma também: “Assim, eu permaneço em geral e absolutamente o mesmo homem que em seu *Sobre a doutrina de Espinosa* partiu do milagre da percepção e do mistério insondável da liberdade,”¹²⁵ e, “recorrendo a um *salto mortale*

¹²⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 14 (129, 130). Veja também a carta de Jacobi para Hamann de 22 de agosto de 1786: “A nova edição de minhas cartas sobre Espinosa não virá à luz nesta próxima feira (de livros). Sinto muito apenas por causa de meu editor, o qual em virtude da forte procura ainda está receoso de fazer uma nova impressão.” JACOBI. *Werke*. Band 2,2: Schriften zum transzendentalen Idealismus.(Anhang), p. 505.

¹²¹ JACOBI. *Werke*. Band 2,2: Schriften zum transzendentalen Idealismus.(Anhang), p. 506.

¹²² *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811)

¹²³ JACOBI. *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (1811) In: *Werke*. Band 3: Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung. Hamburg; Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2000, p. 72.

¹²⁴ *Jacobi an Fichte* (1799)

¹²⁵ JACOBI. *Jacobi an Fichte*. In: *Werke*. Band 2,1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 214. Edição francesa: JACOBI. *Lettre a Fichte*. In: *Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi* (Traduction, introduction, notes de J.J. ANSTETT), Paris: Aubier, 1946, p. 327. Cf. GUILLERMIT. *Le réalisme de Jacobi*. In: JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 10. (Introdução).

¹²⁶, tem a audácia, não de, com isso, fundar sua filosofia, mas antes de expor temerariamente aos olhos do mundo sua obstinação não-filosófica.”¹²⁷

Sua declarada obstinação não-filosófica surge como um dos recursos utilizados para “discernir a significação precisa deste realismo.” ¹²⁸ Seria algo parecido com o que Fichte quer dizer quando afirma que “filosofar é não viver e viver é não filosofar”? De acordo com Guillermit, “pode-se dizer que o que decidiu a orientação primeira do *Diálogo*, é o fato de que o problema metafísico do idealismo traça de alguma maneira uma linha divisória entre duas tendências: uma que leva à tomada de posição de uma ontologia, e que resulta na questão: o que é o Ser?”¹²⁹ E com isso se tem “a resposta do espiritualismo ou do materialismo; enquanto que outra conduz a uma teoria do conhecimento.” ¹³⁰ Tanto a epistemologia como a ontologia perpassam a obra de Jacobi, a pergunta pelo ser certamente com o objetivo de pensar a liberdade humana.

A retomada da disputa sobre o panteísmo no diálogo aponta para a significância filosófica que resultou de tal controvérsia. F. Beiser mostra que, para Jacobi, Lessing foi uma figura simbólica profundamente importante no sentido filosófico:

Para Jacobi, o fato mais significativo sobre Lessing foi seu espinosismo. Lessing foi o mais radical e honesto pensador do Iluminismo, mas foi também um espinosista [...] de acordo com Jacobi, toda especulação racional, se consistente e honesta, como no caso de Lessing, termina no espinosismo; mas espinosismo resulta em nada mais que ateísmo e fatalismo. Assim, o espinosismo de Lessing foi um símbolo [...] para as perigosas consequências de toda investigação racional e criticismo.¹³¹

Então, a partir deste símbolo que representa uma tomada de posição filosófica, Jacobi estabelece de fato aquilo que se tornará sua própria filosofia. E certamente seu *David Hume* parte desta noção para, em seguida, apresentar os pontos fundamentais de seu pensamento. Assim, o problema filosófico fundamental por trás da querela do

¹²⁶ No original da própria letra de Jacobi.

¹²⁷ JACOBI. Jacobi an Fichte. In: *Werke*. Band 2,1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 214.

¹²⁸ GUILLERMIT. Le réalisme de Jacobi. In: JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 13. (Introdução).

¹²⁹ GUILLERMIT, L. Le réalisme de Jacobi. In: JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 55.

¹³⁰ GUILLERMIT, L. Le réalisme de Jacobi, p. 55.

¹³¹ BEISER, F. *The fate of reason: german philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, p. 77.

panteísmo seria, portanto, o diagnóstico de que toda racionalização e tentativa de demonstração em filosofia culminam em fatalismo, tema ao qual dedicaremos, mais à frente, um capítulo da tese. “Jacobi [...] reconhece que toda filosofia que pretende imputar o valor de verdade de suas conclusões unicamente ao rigor lógico de sua atitude demonstrativa, chega inelutavelmente ao ateísmo e ao fatalismo de Espinosa [...].”¹³²

Apesar de ser indiscutível a importância de Espinosa tanto em relação ao contexto da época e tomada de posição dos diferentes pensadores, como com referência ao desenrolar da filosofia clássica alemã, para Miklos Vetö, em termos de influência histórica há que se considerar, em grande medida, o pensamento de Leibniz: “Após Jacobi é costume aproximar a problemática do idealismo alemão da metafísica de Espinosa [...] pelo contrário considera-se mais as relações entre o idealismo alemão e o pensamento de Leibniz em termos de influência histórica.”¹³³ Quanto ao sistema de identidade, por exemplo, pode-se dizer que as mônadas tiveram alguma influência: “As mônadas que se refletem umas às outras e refletem o todo inspiram as ideias do sistema de identidade.” E, “quanto à espontaneidade e autossuficiência da mônada, elas anunciam a autoposição do eu fichteano.”¹³⁴

Assim, em contraposição à filosofia de Espinosa, é fato que, entre os racionalistas, Jacobi identifica-se em grande medida com a filosofia de Leibniz. A seguir, pretende-se apresentar brevemente os conceitos principais da metafísica de Leibniz, já que, de qualquer maneira, tal filósofo será retomado em diversos momentos da tese.

Embora Leibniz seja um representante do racionalismo clássico, pode-se classificá-lo como um tipo especial de racionalista, principalmente devido a seu conceito de harmonia preestabelecida. O pensamento de Leibniz surge como uma “reação vigorosa ao dualismo cartesiano.”¹³⁵ A união da alma e do corpo é a expressão mais perfeita da “harmonia do universo e da perfeição das obras de Deus”.¹³⁶ O tipo especial de racionalismo defendido por Leibniz e que se distingue de Descartes e Espinosa consiste em postular, “em vez do dualismo cartesiano e do monismo espinosista, um universo pluralista. A mônada leibniziana não é uma unidade aritmética,

¹³² GUILLERMIT, L. Le réalisme de Jacobi. In: JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 38.

¹³³ VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling: Les deux voies de L’Idealisme allemand*. Tome I. Grenoble: Jérôme Millon, 1998, p. 25.

¹³⁴ VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling*, p. 26.

¹³⁵ VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling*, p. 26.

¹³⁶ LEIBNIZ. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 28.

puramente numérica: é uma unidade dinâmica.”¹³⁷ E, assim, “o verdadeiro correlato dessa unidade não é a individualidade, mas a infinidade.”¹³⁸ A individualidade está presente em cada mônada: “Cada mônada é um centro dinâmico vivo: somente a sua riqueza e diversidade infinitas constituem a verdadeira unidade do mundo.”¹³⁹ Dessa maneira, “uma mônada é um todo harmonioso, autônomo, suficiente em si. Ela corresponde a uma noção individual completa a partir da qual se poderia deduzir cada um de seus predicados ou atributos.”¹⁴⁰ (Vale ressaltar que Jacobi, no *Diálogo*, chega a identificar-se com a doutrina de Leibniz. Isto será devidamente apontado na parte final da tese quando mostrarmos a diferenciação que Jacobi faz do idealismo propriamente dito e do realismo filosófico.)

Leibniz já era associado ao racionalismo em suas publicações. Porém sua tomada de posição clara a favor das ideias inatas e, daí, a identificação imediata com o racionalismo, veio logo após sua resposta ao *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690) de Locke. É na resposta de Leibniz, obra conhecida por *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1765)¹⁴¹ que o filósofo defenderá sua teoria das noções inatas: “Que há ideias e princípios que de modo algum nos vêm dos sentidos, e que encontramos em nós sem os formarmos, se bem que os sentidos nos deem ocasião para nos apercebermos deles.”¹⁴² E, mais à frente: “O que é inato não é desde logo conhecido clara e distintamente por isso: muitas vezes é preciso muita atenção e ordem para disso nos apercebermos.”¹⁴³

Assim, desdobra-se aqui o embate entre empiristas e racionalistas que teve grande importância nos séculos XVII e XVIII. Leibniz recusa a teoria dos empiristas: “é falso dizer provirem dos sentidos chamados externos todas as nossas noções, pois as que tenho de mim e dos meus pensamentos, e por conseguinte as do ser, da substância, da ação, da identidade e de muitas outras, provêm de uma experiência interna.”¹⁴⁴ A proposta de Leibniz é mostrar que nem todo conhecimento vem dos sentidos, apesar de parecer que a experiência é a principal fonte de conhecimento. Para ele, o que ocorre é que não prestamos a devida atenção em nossas ideias inatas e simplesmente supomos

¹³⁷ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 52.

¹³⁸ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 52.

¹³⁹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 52.

¹⁴⁰ VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling*, p. 25.

¹⁴¹ Leibniz acaba não publicando a obra anteriormente por ocasião da morte de Locke em 1704. A obra acaba sendo publicada postumamente.

¹⁴² LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Lisboa: Colibri, 2004, p. 46.

¹⁴³ LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 62.

¹⁴⁴ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 59.

que elas também vieram de fora de nós mesmos. Assim, todo conhecimento é, na verdade, reconhecimento: “Temos todas estas formas no espírito, e as temos desde sempre, porque o espírito exprime sempre todos os seus pensamentos futuros, e já pensa confusamente em tudo o que um dia pensará com distinção.”¹⁴⁵ Portanto, “nada nos poderia ser ensinado cuja ideia não tenhamos já no espírito, pois essa ideia é como a matéria de que se forma esse pensamento.”¹⁴⁶

Em Leibniz, assim, não há a pergunta sobre a adequação das representações aos objetos. O conhecimento é seguro, certo e indiscutível, pois há uma ordenação no mundo que já garantiu uma correspondência exata entre as representações e o objeto. Leibniz deixará claro que sua maior influência a respeito das noções inatas vem da teoria da reminiscência de Platão. Leibniz refere-se a Platão nos *Novos ensaios sobre o entendimento*: “Eis o que Platão considerou excelentemente, ao introduzir a sua teoria da reminiscência, que tem muita solidez, quando devidamente compreendida [...] e quando não se imagine que a alma já devia ter sabido e pensado outrora o que apreende e pensa agora.”¹⁴⁷ O ensinamento de Platão confirma que “nossa alma sabe virtualmente todas estas coisas e apenas requer *animadversiones* para conhecer as verdades, e por consequência possui, pelo menos, as ideias de que dependem estas verdades.”¹⁴⁸ E ainda “pode até dizer-se que já possui estas verdades, quando tomadas como as relações entre as ideias.”¹⁴⁹

Nossa intenção na tese é também mostrar como o problema do conhecimento, o qual é retomado por Jacobi, consiste em um dos principais problemas filosóficos. Nos *Novos ensaios* tal problema é exposto diferentes vezes: “Que a ideia que recebemos de um objeto exterior esteja no nosso espírito, não há nada de mais certo, e é um conhecimento intuitivo,”¹⁵⁰ porém, “saber se daí nós podemos inferir com certeza a existência de alguma coisa fora de nós que corresponda a essa ideia, é algo que [...] se pode pôr em questão, uma vez que os homens podem ter tais ideias no seu espírito, quando nada de semelhante existe atualmente.”¹⁵¹ A solução de Leibniz aponta para o fato de que as verdades de razão garantem um conhecimento coerente e adequado dos objetos.

¹⁴⁵ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 56.

¹⁴⁶ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 56.

¹⁴⁷ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 57.

¹⁴⁸ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 57.

¹⁴⁹ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 57.

¹⁵⁰ LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 263.

¹⁵¹ LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 263.

De modo que eu creio que o verdadeiro *criterion* em matéria dos objetos dos sentidos é a ligação dos fenômenos, ou seja, a conexão daquilo que se passa em diferentes lugares e tempos, e na experiência de diferentes homens, que, sob este aspecto, são eles próprios uns para os outros fenômenos muito importantes. E a ligação dos fenômenos, que garante as verdades de fato no que se refere às coisas sensíveis fora de nós, verifica-se por meio das verdades de razão.¹⁵²

Sobre o sonho, por exemplo, como um argumento para a possibilidade de que estaríamos enganados quanto à experiência sensível, ele vai afirmar: “Com efeito, de modo algum é impossível, metafisicamente falando, que haja um sonho ordenado e duradouro como a vida de um homem.”¹⁵³ Um elemento novo então na filosofia de Leibniz consiste na ideia de que:

Para compreender o mundo, não basta sobrevoar discursivamente os fenômenos, ordená-los em seu quadro espaço-temporal. Em vez de ir de um elemento do devir ao outro, aproximando-os segundo o espaço e o tempo, em vez de estabelecer separadamente os diversos estados que um corpo orgânico percorre em seu desenvolvimento, a fim de os unir mutuamente pela relação de causa e efeito, convirá colocar a questão da razão de ser da série inteira. Essa questão de ser não é, por sua vez, um elemento da série, porquanto se situa além dela. Para reconhecê-la, devemos abandonar a ordem físico-matemática dos fenômenos e passar daí à ordem metafísica das substâncias; devemos alicerçar nas forças originárias, primitivas, as forças secundárias e derivadas. É essa a tarefa que o sistema leibniziano da monadologia quer executar.¹⁵⁴

Assim, a metafísica de Leibniz parte da relação entre finito e infinito, da substância como espelho de Deus e daquilo que se denomina o conceito de providência no que concerne ao modo como as coisas se dão. Ou seja: Deus ordenou por completo e de antemão toda a estrutura do mundo e tudo o que decorrerá disto. O conceito de substância também é fundamental em seu sistema e, diferentemente do conceito em Espinosa, desempenha o papel de refletir a harmonia do mundo em sua pluralidade real:

¹⁵² LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 264.

¹⁵³ LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, p. 265.

¹⁵⁴ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 120.

Toda substância é como um mundo completo e como um espelho de Deus, ou melhor, de todo o universo, expresso por cada uma à sua maneira, quase como uma mesma cidade é representada diversamente conforme as diferentes situações daquele que a olha [...] de certo modo, o universo é multiplicado tantas vezes quantas substâncias houver, e a glória de Deus igualmente multiplicada por todas essas representações de sua obra completamente diferentes.¹⁵⁵

Cada parte, representando o todo, expressa, assim, o infinito em sua individualidade. “Pode-se até dizer que toda substância traz de certa maneira o caráter da sabedoria infinita e da onipotência de Deus e imita-o quanto pode.”¹⁵⁶ E, além disso, a finalidade divina em sua ação é sempre o bem, “porque Deus se propõe sempre o melhor e o mais perfeito.”¹⁵⁷ Que é justamente o que decorre de sua afirmação: “Deus é um ser absolutamente perfeito.”¹⁵⁸

A sabedoria e o agir de Deus ordenaram tanto a natureza como a estrutura mecânica dos corpos e suas leis gerais. A relação de Deus com o mundo é sempre pensada, portanto, seguindo a noção de que este mundo foi criado por Deus e é o melhor dos mundos que poderia existir:

Deus, possuindo suprema e infinita sabedoria, age da maneira mais perfeita, não só em sentido metafísico, mas também moralmente falando, podendo, relativamente a nós, dizer-se que, quanto mais estivermos esclarecidos e informados sobre as obras de Deus, tanto mais dispostos estaremos a achá-las excelentes e inteiramente satisfatórias em tudo o que possamos desejar.¹⁵⁹

¹⁵⁵ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins fontes, 2004, p. 18. No que Cassirer concorda: “Cada substância individual, dentro do sistema leibniziano, é não só uma parte, uma fração, um fragmento do universo, mas esse mesmo universo, visto de um certo lugar e numa certa perspectiva.” CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 57.

¹⁵⁶ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 18.

¹⁵⁷ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 41.

¹⁵⁸ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 3.

¹⁵⁹ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 3.

Leibniz se opõe à ideia de “que aquilo que Deus faz não possui toda perfeição possível e que Deus poderia ter agido muito melhor.”¹⁶⁰ O melhor dos mundos possíveis expressa sim o máximo de perfeição que poderia existir em um mundo, e Deus, segundo Leibniz, age sempre visando o que há de melhor e perfeito. “A existência do mundo deve-se à liberdade soberana da escolha divina, mas, uma vez feita esta escolha, o mundo se articula e se desenvolve em virtude de uma estrutura necessária.”¹⁶¹ Aqueles que julgam que poderia haver um mundo melhor, por exemplo, baseiam-se no “diminuto conhecimento que temos da harmonia geral do universo e das razões ocultas na conduta de Deus”.¹⁶² O agir perfeito de Deus e tudo o que se segue disto expressa, para Leibniz, o fato de que Deus “é o melhor de todos os senhores, nada mais exige além da reta intenção e a ele pertence conhecer a hora e o lugar próprios para fazer triunfar os bons desígnios.”¹⁶³ Assim, “tudo tende à perfeição não somente do universo em geral, mas ainda dessas criaturas em particular, as quais são destinadas a um tal grau de felicidade que o universo se encontra interessado nisso em virtude da bondade divina.”¹⁶⁴

O mundo como um todo segue, portanto, uma ordem previamente estabelecida, a qual pressupõe uma harmonia entre o todo e as partes. Cada mônada, em sua individualidade e essência, representará o todo e se harmonizará com o universo: “A unidade na pluralidade nada mais é do que harmonia, e é do fato de que tal coisa se harmoniza com tal coisa que decorre a ordem.”¹⁶⁵ E nesse sentido, “por aí se vê, portanto, como beatitude, prazer, amor, perfeição, essência, força, liberdade, harmonia, ordem e beleza estão interligados.”¹⁶⁶ Dessa maneira, o programa teórico de Leibniz consiste, no geral, em apontar para a “unidade na multiplicidade”. Significando “que só se alcança a verdade do ser, a harmonia suprema e a mais intensa plenitude da realidade no auge da energia individual e não em seu nivelamento, sua igualização e sua extinção.”¹⁶⁷ A unidade, apesar de ser o espelho da multiplicidade, carrega em si aquilo que é único, individual, pertencente a uma única essência que se diferirá das outras. Cada ser possui sua própria constituição: “A constituição metafísica de todo ser, perceptiva, expressiva e representativa, traduz a idealidade do ser em geral”, porém, a

¹⁶⁰ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 6.

¹⁶¹ VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling*, p. 26.

¹⁶² LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 6.

¹⁶³ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 9.

¹⁶⁴ LEIBNIZ. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 22.

¹⁶⁵ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 170.

¹⁶⁶ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 170.

¹⁶⁷ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 57.

“mônada superior espiritual, espelho do universo, não é somente o reflexo do mundo mas igualmente o ato que o reflete.”¹⁶⁸ Porém, “a ideia central da filosofia leibniziana não tem que ser procurada no conceito de individualidade nem no de universalidade; estes dois conceitos devem, pelo contrário, ser compreendidos por meio de um outro.”¹⁶⁹ E, nesse movimento, “ao refletirem-se um no outro eles geram, nessa própria reflexão, o conceito fundamental de harmonia, o qual constitui o ponto de partida e o fim de todo o sistema.”¹⁷⁰

A dinâmica contida na metafísica de Leibniz aponta para a profundidade de seu pensamento. Leibniz se esforçará para deixar cada vez mais claro o “valor ontológico do indivíduo”, na medida em que “a doutrina das mônadas consagra o novo estatuto do particular. O particular é uma parte, uma porção ínfima do universo, mas cada parte é ela mesma um todo, por assim dizer uma parte total.”¹⁷¹ Não há, em seu sistema, qualquer tipo de mecanicismo que iguale todos os indivíduos em todos os seus aspectos. Cada parte do universo, por menor que seja, reflete o todo, porém essa ínfima parte será um em si mesmo único, carregado daquilo que lhe é próprio. O orgânico o qual está presente na filosofia de Leibniz, em contraposição àquilo que é meramente mecânico, é exposto por Cassirer:

A totalidade revela-se como totalidade, não mais mecânica, mas orgânica [...]. Aí reside precisamente a diferença decisiva que separa a unidade da mônada da do átomo. O átomo é o elemento, o constituinte fundamental das coisas no sentido de que representa o que resta finalmente quando elas são divididas até o fim. É unidade por oposição, de certo modo, à multiplicidade, opondo-se a toda e qualquer tentativa para subdividi-la uma vez mais, à custa de sua solidez, fixidez e indivisibilidade. A mônada, em contrapartida, ignora essa oposição e essa resistência, pois de um modo geral não existe para ela alternativa entre unidade e multiplicidade, cisão entre esses dois momentos, mas, pelo contrário, reciprocidade interna, correlação necessária. A mônada não é unidade simples nem simples multiplicidade, mas expressão da multiplicidade na unidade. Ela é um todo que não consiste em partes nem constitui o seu resultado, mas que se desenvolve constantemente numa multiplicidade de determinações.¹⁷²

¹⁶⁸ VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling*, p. 29.

¹⁶⁹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 57.

¹⁷⁰ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 57.

¹⁷¹ VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling*, p. 35.

¹⁷² CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 55.

Ora, o pensamento de Leibniz revela-se aqui em toda sua dinamicidade. Uma metafísica que seguramente não segue o modelo mecanicista e que propõe mostrar que é possível conciliar e relacionar conceitos opostos, como finito e infinito, unidade e multiplicidade. Assim, pode-se dizer que o conceito de liberdade é compatível com sua metafísica na medida em que se toma o conceito dentro de alguns limites estabelecidos pelo filósofo:

Em lugar de dizer que nós somos livres somente em aparência e de uma maneira que é suficiente para propósitos práticos, como o crerem várias pessoas de espírito, deve-se dizer, mais propriamente, que nós apenas aparentemente somos determinados, e que, expresso metafisicamente de forma rigorosa, nós somos perfeitamente independentes.¹⁷³

O conceito de liberdade em Leibniz tem relação tanto com a noção de harmonia preestabelecida, como com a ideia de indivíduo que reflete o todo, mas que possui uma essência diferente dos demais, ou seja, única. Na constituição do mundo, tudo foi ordenado e regulado de antemão, e, entre as muitas coisas, aquilo que há de mais próprio ao indivíduo. A partir daí, sua ação livre refletirá sua natureza própria, ou seja, a liberdade é delimitada pela noção de harmonia. Para Leibniz, somente há, portanto, aparência de determinação, posto que tudo está decidido desde o início, porém, o agir de cada um é livre: “Assim, todos os nossos fenômenos, quer dizer, tudo quanto alguma vez pode acontecer-nos, são apenas consequências de nosso ser.”¹⁷⁴ E, ainda: “a noção de uma substância individual contém, de uma vez por todas, tudo quanto lhe pode acontecer, e que, considerando esta noção, nela se pode ver tudo o que é verdadeiramente possível enunciar dela”¹⁷⁵ assim como “na natureza do círculo podemos ver todas as propriedades que se podem deduzir dela.”¹⁷⁶ Ora, não há necessidade nos acontecimentos presentes e futuros, mas a presciência divina atua definindo cada específica natureza da substância. Dentro daquilo que já está posto a cada indivíduo, Leibniz afirma que cada um agirá conforme o que lhe parecer melhor.

Expôs-se aqui parte dos principais conceitos trabalhados na metafísica de Leibniz. Resta ainda mostrar em que medida esta difere da filosofia de Espinosa. A

¹⁷³ LEIBNIZ. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 28.

¹⁷⁴ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 29.

¹⁷⁵ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 25.

¹⁷⁶ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 25.

intenção é apontar para as influências destes dois tipos metafísicos na filosofia de Jacobi, se não como aparece diretamente na sua própria letra, pelo menos naquilo que pode ser indiretamente pressuposto em seu pensamento.

1.2 A respeito das cartas sobre a doutrina de Espinosa

A relação de Jacobi com a filosofia de Espinosa foi, em grande parte, permeada por polêmicas e Jacobi acaba por recusar tal sistema acusando-o de determinismo, fatalismo e ateísmo. Porém não podemos deixar de aprofundar um pouco na filosofia de Espinosa, a qual se tornou e ainda é um dos principais sistemas metafísicos que pertencem à história da filosofia.

O livro de Jacobi *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn* foi publicado em 1785¹⁷⁷ (é publicada uma segunda edição em 1789 amplamente revisada e com acréscimos) e é nele que surge a grande questão sobre a declaração de Lessing de que seria um partidário do espinosismo. Já mostramos parte do contexto da polêmica na introdução da tese, mostraremos mais à frente alguns trechos específicos de tais cartas trocadas, mas agora nos deteremos no próprio sistema de Espinosa a fim de compreendermos o que faz com que Jacobi recuse tal filosofia como um modelo e se surpreenda com a declaração de Lessing.

O que Espinosa traz de novidade no cenário da tradição filosófica será explicitado num conjunto de teses que serão demonstradas pelo filósofo: “1) Que Deus e a Natureza são uma só e mesma coisa – *Deus sive Natura*; 2) E, portanto, que Deus não é um super-homem dotado de entendimento onisciente nem de vontade onipotente, não age tendo em vista fins misteriosos e não é (...) uma pessoa transcendente, monarca

¹⁷⁷ As edições de *Sobre a doutrina de Espinosa* utilizadas aqui são: JACOBI. *Werke*. Band 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*. Hg. v. Klaus Hammacher und Irmgard-Maria Piske. Hamburg; Stuttgart: Meiner, Frommann-Holzboog, 1998. JACOBI, F. H. *Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi* (Traduction, introduction, notes de J.J. ANSTETT), Paris: Aubier, 1946.

do Universo e juiz do homem”¹⁷⁸ e, finalmente, “3) Que o homem é livre não porque seria dotado de livre-arbítrio para escolher entre alternativas igualmente possíveis, mas por ser uma parte da Natureza divina.”¹⁷⁹ Tais teses são as principais para o que nos interessa em Espinosa. A identificação entre Deus e Natureza faz com que a realidade seja “regida por leis universais, necessárias, imutáveis e eternas, às quais os seres humanos também se encontram submetidos.”¹⁸⁰ Dessa maneira, não há qualquer tipo de contingência no mundo, tudo ocorre de determinado modo e não há nada que possa modificar cada acontecimento.

O pensamento de Espinosa foi grandemente influenciado pela filosofia de Descartes. Podemos citar três grandes motivos que levam Espinosa a seguir Descartes: Primeiramente o fato de Descartes romper com a tradição escolástica e ousar “pensar de maneira livre”. Ou seja, Descartes consegue separar de maneira clara o pensamento filosófico dos dogmas impostos até então por um contexto em que a religião era poderosa e ditava as regras. Ele certamente é uma figura clássica que representa esse rompimento. Porém a pergunta que podemos fazer é: será que de fato Descartes conseguiu se desvencilhar completamente da escolástica? Em segundo lugar, o fato de Descartes colocar tudo em dúvida, já que não obtivera respostas satisfatórias até então, o que nos leva ao terceiro e principal motivo, a busca de Descartes por um fundamento último em filosofia, o que pode ser denominado também a busca das causas primeiras. Descartes e Espinosa diferenciam-se em um importante ponto, que é a respeito do dualismo da substância presente em Descartes: “O próprio Deus, o ser infinito e perfeito, tem um número infinito de atributos; dois deles são o pensamento e a extensão, os únicos que conhecemos.”¹⁸¹ E, no sistema de Espinosa, “as duas substâncias independentes, de Descartes, são transformadas numa só, a substância divina.”¹⁸² Ainda sobre o cartesianismo segundo Victor Delbos:

¹⁷⁸ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995, p. 9.

¹⁷⁹ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 9.

¹⁸⁰ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 11.

¹⁸¹ LAND. J. Em memória de Spinoza. In: BENJAMIN, C. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 70.

¹⁸² LAND. J. Em memória de Spinoza, p. 70.

O cartesianismo, portanto, permanece, incontestavelmente, o principal instrumento da constituição do sistema de Espinosa. Em que medida por si mesmo presta-se a esse papel, em que medida deve sofrer mudanças e talvez alterações para prestar-se a isso, é o que cabe definir. Mas, reproduzindo ou transformando, ele foi para as ideias espinosanas muito mais que uma roupagem exterior: determinou-as ou atingiu-lhes a significação interna; operou-lhes a ligação de tal forma que parece ter criado a unidade primeira delas, ainda que não tivesse de criá-la, mas apenas apreendê-la e representá-la racionalmente.¹⁸³

Espinosa segue certamente a concepção cartesiana do Ente perfeitíssimo, em última análise, fundamento de toda filosofia. A relação entre finito e infinito também faz parte de sua metafísica e é a partir desta que vários dos conceitos são formulados. Sendo Deus o princípio metafísico de sua filosofia, todo conhecimento é adequado, ou seja, a mente humana partilha do divino. A essência divina não admite dúvidas: “Com efeito, uma vez que sua essência exclui qualquer imperfeição e envolve a perfeição absoluta, fica afastada, por isso mesmo, qualquer razão de dúvida sobre a sua existência, podendo-se, ao contrário, ter disso a maior certeza.”¹⁸⁴ Para Bartuschat existem “três problemas centrais em torno dos quais gira a filosofia de Espinosa”:

A teoria de um princípio primeiro, que é compreendido como causa de todas as coisas e para o qual tradicionalmente se dá o título de “Deus” (ontologia); a teoria do homem em suas funções mentais, para o que se dá o título de “mente” (teoria do conhecimento); e a teoria de como o homem, com base em suas capacidades mentais, pode orientar-se racionalmente no mundo e nele alcançar um modo de vida que perfaça sua felicidade, modo este que, conforme a finitude do próprio homem, está exposto ao perigo do erro, o qual deve ser evitado em prol de uma vida exitosa (ética).¹⁸⁵

Estas três questões elencadas por Bartuschat são tratadas simultaneamente na filosofia de Espinosa. Sua teoria do conhecimento segue princípios de sua ontologia e esta se liga à sua ética. De acordo com Léon Brunschvicg: “A filosofia é uma unidade perfeita: considerada em seu método, chama-se lógica; considerada em seu princípio,

¹⁸³ DELBOS, Victor. *O espinosismo*. São Paulo: Discurso editorial, 2002, p. 34.

¹⁸⁴ ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 27.

¹⁸⁵ BARTUSCHAT. *Espinosa*. Porto alegre: Artmed, 2010, p. 28.

chama-se metafísica; considerada em seu fim, chama-se moral.”¹⁸⁶ E dessa maneira “foi possível dizer que a filosofia de Spinoza não comporta uma moral [...] ela é inteiramente uma moral.”¹⁸⁷ Seu sistema, como um todo, tem no conceito de substância seu ponto principal. Só há uma substância e esta se identifica com Deus. Ligada a esta substância está uma multiplicidade infinita de atributos e de modos e tal multiplicidade é interna à substância. É uma “substância unicamente aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa da qual deva ser formado.”¹⁸⁸ O conceito de substância desempenha um papel fundamental no pensamento de Espinosa e é considerado um princípio supremo do qual derivam os outros conceitos. E, além disso: “É necessário, pois, reconhecer que a existência de uma substância, assim como a sua essência, é uma verdade eterna.”¹⁸⁹ O conceito de substância é em Espinosa idêntico a Deus. No apêndice da primeira parte da *Ética* há a afirmação: “Com isso, expliquei a natureza de Deus e suas propriedades: que existe necessariamente; que é único; que existe e age exclusivamente pela necessidade de sua natureza,”¹⁹⁰ além disso, “que (e de que modo) é causa livre de todas as coisas; que todas as coisas existem em Deus e dele dependem de tal maneira que não podem existir nem ser concebidas sem ele; que, enfim, todas as coisas foram determinadas por Deus.”¹⁹¹ É preciso compreender em Espinosa, porém, que Deus não determinou as coisas de acordo com sua vontade, mas por sua “natureza absoluta”, ou seja, sua “infinita potência”. Natureza e necessidade são dois conceitos fundamentais para se compreender a filosofia de Espinosa. Termos também utilizados por Espinosa são: natureza naturante e natureza naturada, do que segue sua devida explicação na *Ética*:

Por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto considerados como coisas que

¹⁸⁶ BRUNSCHVIG, Léon. Spinoza: filosofia e teologia. In: BENJAMIN, C. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 161.

¹⁸⁷ BRUNSCHVIG, Léon. Spinoza: filosofia e teologia, p. 161.

¹⁸⁸ BARTUSCHAT. *Espinosa*, p. 50.

¹⁸⁹ ESPINOSA. *Ética*, p. 21.

¹⁹⁰ ESPINOSA. *Ética*, p. 63.

¹⁹¹ ESPINOSA. *Ética*, p. 63.

existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas.¹⁹²

Além do conceito de substância, também temos os atributos e os modos: “Nada se dá na natureza das coisas além de substâncias e seus modos”.¹⁹³ O atributo é aquilo que nos dá acesso à substância a partir de nossa inteligência, ou seja, somente compreendemos a substância a partir de seus atributos. É a maneira pela qual a substância se expressa finitamente:

O que a inteligência percebe da substância, como constituinte de sua essência, chama-se atributo. O atributo é a essência da substância, contanto que se entenda como essência não mais a razão intrínseca que fundamenta a existência, mas, num sentido mais fraco do termo, o que há de inteligível na substância, o que o espírito representa dela.¹⁹⁴

Quais seriam, portanto, os atributos da substância? “Dos infinitos atributos infinitos de Deus, conhecemos verdadeiramente e adequadamente dois: o Pensamento e a Extensão.”¹⁹⁵ E “a atividade da potência do atributo Pensamento produz um modo infinito, o intelecto de Deus, e este produz todas as modificações ou modos finitos do Pensamento, isto é, as ideias.”¹⁹⁶ O atributo é o que a inteligência é capaz de alcançar da substância. A elevação da inteligência a uma concepção absoluta como a substância dá-se por meio dos atributos. Assim, “todo atributo exprime a substância inteira, já que ele é infinito e ela é indivisível; ao mesmo tempo, ele não é o único a exprimi-la, já que a substância não se pode confundir com um atributo.”¹⁹⁷ Portanto “a substância não é uma soma da qual o atributo seria parte; ela não é um receptáculo, um sujeito de inerência; ela é a fonte eterna, a eficácia infinita.”¹⁹⁸ Expressão da substância e sempre em

¹⁹² ESPINOSA. *Ética*, p. 53.

¹⁹³ ESPINOSA. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 221.

¹⁹⁴ BRUNSCHVICG, Léon. Spinoza: filosofia e teologia. In: BENJAMIN, C. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*, p. 166.

¹⁹⁵ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 48.

¹⁹⁶ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 48.

¹⁹⁷ BRUNSCHVICG, Léon. Spinoza: filosofia e teologia. In: BENJAMIN, C. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*, p. 170.

¹⁹⁸ BRUNSCHVICG, Léon. Spinoza: filosofia e teologia. In: BENJAMIN, C. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*, p. 170.

correlação com a finitude, os atributos revelam a essência da substância. Os modos também desempenham um importante papel na filosofia de Espinosa: “Por serem uma infinitude, os modos são relacionados a um atributo. Por também serem uma infinitude, os atributos são relacionados à substância. Da substância decorre uma infinitude de atributos; de cada atributo, uma infinitude de modos.”¹⁹⁹ A metafísica de Espinosa contém, portanto, a substância, idêntica a Deus, os atributos e os modos.

A identidade entre Deus e Natureza, e tudo o que decorre disso em termos de determinação e necessidade, acaba por levar o sistema de Espinosa a ser considerado tanto ateísta como fatalista no século XVII e, dessa maneira, os “leitores cristãos declararam que a obra espinosana retira a liberdade de Deus”, já que Este simplesmente segue as leis imutáveis e necessárias.²⁰⁰ Ora, se Deus não é livre em sua escolha, não há Providência divina, termo bastante trabalhado por Jacobi em seu *David Hume*. Mostraremos em outro momento para que fins Jacobi utiliza tal termo. Além da associação da filosofia de Espinosa com o ateísmo fatalista, ela também foi considerada uma forma de panteísmo, como já mostramos na Introdução. Para Victor Delbos, a metafísica de Espinosa ser tratada como panteísmo é justo a partir de um ponto de vista, ou seja, “se se quer dizer que para Espinosa não há seres que possam ter sua existência fora de Deus e que a existência deles é produzida por Deus necessariamente.”²⁰¹ Ora, de maneira alguma é fácil compreender tanto a identidade entre Deus e Natureza em Espinosa (haja visto que certamente o Deus de Espinosa tem algo que não é encontrado na Natureza e o próprio conceito de Natureza precisaria ser muito bem definido) como o fato de seu sistema ser associado ao panteísmo:

O panteísmo de Espinosa não é, pois, aquele panteísmo da imaginação que consiste em identificar Deus com os objetos que vemos, sentimos, tocamos; o que ele identifica a Deus é a natureza no que a faz explicável, racional, tal como a concebemos pelo entendimento puro”, ou seja, Deus e natureza são idênticos somente quanto ao que é inteligível, a saber, a “extensão e o pensamento.”²⁰²

¹⁹⁹ BRUNSCHVIG, Léon. Spinoza: filosofia e teologia. In: BENJAMIN, C. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*, p. 174.

²⁰⁰ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 11.

²⁰¹ DELBOS, Victor. *O espinosismo*, p. 171.

²⁰² DELBOS, Victor. *O espinosismo*, p. 231.

Ainda para Victor Delbos, “talvez Espinosa, declarando a identidade de Deus e da natureza, por si mesmo tendesse mais a elevar a natureza até Deus do que a rebaixá-lo até a natureza.”²⁰³ O fato é que certamente o sistema de Espinosa foi rotulado como panteísta, porém o que compreendemos é que os comentadores tendem cada vez mais a aprofundar na filosofia de Espinosa a fim de investigar o que o filósofo quis dizer verdadeiramente em seu sistema e não partir de leituras prontas e acabadas de Espinosa. É o que comenta J. Land:

A maioria julgou que Espinosa fosse ateu – em sua época, os Estados da Holanda julgaram que também seus conselheiros espirituais fossem ateus. Outros, ao contrário, afirmaram que nele tudo se resumia à divindade, de modo que, como Parmênides, não lhe restava mundo algum e ele devia ser chamado “acosmista”. Outros, ainda, comentaram que ele elevou o Universo a uma divindade e o chamaram de “panteísta monista”. Alguém finalmente descobriu que ele havia anunciado a unidade da substância apenas a bem do público não iniciado, e que sua convicção pessoal devia ser caracterizada como um panteísmo atomista-automático. É possível defender cada uma dessas designações, mas, se nosso objetivo for compreender o homem, o melhor plano será simplesmente chamá-lo de Spinoza e aprender com ele mesmo o que ele estava buscando e o que descobriu.²⁰⁴

Espinosa é, portanto, interpretado de variadas maneiras. O que seguramente é unânime entre os comentadores é seu racionalismo, o qual parte de um fundamento único, a substância, e afirmará a potência do intelecto, a inteligibilidade do real na medida em que se compartilha do divino. Ou seja, a adequação da ideia, a certeza das coisas são garantidas pela própria imanência do divino: “Deus não é causa eficiente transitiva de todas as coisas ou de todos os seus modos, isto é, não é uma causa que se separa dos efeitos após havê-los produzido”²⁰⁵ mas é “causa eficiente imanente de seus modos, não se separa deles, e sim se exprime neles e eles o exprimem.”²⁰⁶ Assim, tudo permanece interligado e a partir de tal conexão se desenvolve o sistema de Espinosa.

²⁰³ DELBOS, Victor. *O espinosismo*, p. 35.

²⁰⁴ LAND, J. Em memória de Spinoza. In: BENJAMIN, C. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*, p. 73.

²⁰⁵ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 47.

²⁰⁶ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 47.

A partir desta breve imersão na filosofia de Espinosa é possível compreender a recusa de tal metafísica por parte de Jacobi. Não nos cabe aqui investigar o que supostamente poderia ser um equívoco no quadro que apresenta Jacobi do espinosismo ou seus pontos principais de crítica com as possíveis respostas de Espinosa. Somente nos interessa o resultado a que ele acredita chegar: o espinosismo é a ciência perfeita e total, porém ela chega ao ateísmo panteísta, portanto toda ciência que sai de seu domínio conduz inelutavelmente ao ateísmo mesmo quando seu autor não é ateu.²⁰⁷ Mostraremos que o incômodo de Jacobi com a filosofia de Espinosa ganhará bastante sentido na medida em que se compreende a proposta filosófica daquele, a qual parte da crítica a todo mecanicismo e demonstração racional do real. Em *Sobre a doutrina de Espinosa*, após a constatação do espinosismo de Lessing, Jacobi expõe o diálogo entre ele e Lessing, supostamente ocorrido pouco antes da morte do último:

Lessing: [...] Não há outra filosofia senão a filosofia de Espinosa.

Eu: Isto pode ser verdade. Pois se o determinista quer ser consequente, ele precisa se tornar fatalista; com isso todo o restante se dá por si mesmo.

Lessing: Eu vejo que nós nos compreendemos. Tanto mais ávido eu estou de ouvir da sua parte: o que é para você o espírito do espinosismo, eu quero dizer aquele que havia no próprio Espinosa.

Eu: Não é nada além do antigo: *a nihilo nihil fit* (nada surge do nada); é o que considera Espinosa segundo conceitos mais abstratos do que aqueles dos filósofos da Cabala e outros antes dele. Segundo estes conceitos mais abstratos, ele descobriu que através de cada surgimento no infinito [...], era posto, através de toda e cada mudança no mesmo um algo a partir do nada. Ele rejeita portanto toda passagem do infinito ao finito, de maneira geral todas as *Causas transitórias, secundárias e remotas*; e no lugar de todo ser divino, de todo emanante colocou um *Ensoph* apenas imanente; uma causa (*Ursache*) do mundo, imanente, eternamente imutável em si que seria uma única e mesma coisa com todas suas conseqüências tomadas em conjunto.²⁰⁸

A criação do universo, do mundo em si, não teve um começo segundo Espinosa. Assim, o mundo existiria desde sempre, infinita e eternamente e Deus participa desse

²⁰⁷ JACOBI, F. H. *Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi*, p. 29. (Introdução do tradutor).

²⁰⁸ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 18.

mundo infinito em sua existência desde sempre. Não há, portanto, um ser divino que, por sua vontade, criou o mundo com o que haveria de melhor em si. Por ser um princípio primeiro, Deus não age com intenções ou a partir de determinado pensamento. Este Deus metafísico de Espinosa será alvo de uma das principais críticas de Jacobi a Espinosa. Dessa maneira, primeiramente, para Jacobi, Deus não pode ser um fundamento filosófico. Jacobi somente entende Deus como “causa pessoal e dotada de entendimento do mundo (*eine verständige persönliche Ursache der Welt*)”²⁰⁹ Para Jacobi, Deus age a partir de sua vontade e intelecto e sua crítica a Espinosa, neste sentido, seria que, portanto: “Essa causa imanente infinita não tem, como tal, *explicite*, nem entendimento nem vontade: pois de acordo com sua unidade transcendental e de sua absoluta infinitude universal, ela não pode ter objeto de pensamento e de vontade.”²¹⁰ O fato de tal causa imanente e infinita também ser a causa primeira, o princípio supremo leva Jacobi a criticar o mecanicismo presente em Espinosa: “A causa primeira não pode agir segundo intenções ou segundo causas finais”²¹¹, da mesma maneira “ela não existe por uma certa intenção ou causa final; ela não pode ter um fundamento inicial ou um objetivo final de produzir alguma coisa, pois nela não existe começo ou fim.”²¹² Jacobi chega a dizer que Espinosa está correto em sua conceituação da causa primeira, algo que é buscado incessantemente desde o surgimento da filosofia. Porém a grande questão para Jacobi é que este princípio primeiro absoluto ou causa primeira não poderia absolutamente ser identificado com Deus, pois isto faz com que o mundo se torne determinado e mecânico. Jacobi afirma: “Deus não pode ser objeto de ciência, mas somente de fé. Um Deus que fosse objeto de ciência não seria um Deus.”²¹³ Além disso, “uma fé somente artificial nele é também uma fé impossível, pois, na medida em que ela quer ser somente artificial, somente científica ou puramente especulativa, ela suprime a fé natural, e então suprime-se a si mesma enquanto fé, e, portanto, suprime todo o teísmo.”²¹⁴ Segundo Jacobi, o mundo de Espinosa é determinado não pela vontade divina, mas pela absoluta necessidade de uma causa primeira idêntica a Deus. O diálogo entre Lessing e Jacobi seguirá então trazendo várias

²⁰⁹ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 20.

²¹⁰ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 19.

²¹¹ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 19.

²¹² JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 19.

²¹³ JACOBI. *Jacobi an Fichte (1799)*. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 193.

²¹⁴ JACOBI. *Jacobi an Fichte (1799)*. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 193.

outras questões, entre elas a compreensão de Jacobi do fatalismo, o termo *salto mortale*, a filosofia de Leibniz, o ceticismo; os quais veremos mais adiante.

As cartas de Mendelssohn, especificamente, geralmente retomam o assunto tratado na carta de Jacobi e apresentam o que ele entende como equívocos na interpretação de Jacobi de Espinosa, juntamente com a defesa de seu amigo Lessing.²¹⁵

Após algumas cartas trocadas, Jacobi expõe “breves proposições” que, segundo ele mesmo, representam a “soma de minhas afirmações”:

- I) O espinosismo é ateísmo.
- II) A filosofia cabalística é, enquanto filosofia, nada outro que espinosismo não desenvolvido ou novamente confuso (*oder neu verworrener Spinozismus*).
- III) A filosofia Leibniz-wolffiana não é menos fatalista do que a espinosista e leva o pesquisador incansável aos princípios desta última.
- IV) Toda e qualquer via de demonstração termina no fatalismo.
- V) Somente podemos demonstrar semelhanças (concordâncias, verdades condicionalmente necessárias e isso de modo progressivo em proposições idênticas). Toda e qualquer demonstração já pressupõe algo demonstrado cujo princípio é revelação.
- VI) O elemento de todo conhecimento e efetividade humanos é a crença.²¹⁶

Sobre a primeira proposição, já vimos como Jacobi acaba por identificar a filosofia de Espinosa com o ateísmo, principalmente por faltar no sistema de Espinosa aquilo que ele denomina a causa inteligente e pessoal do mundo, conclusão esta a que Jacobi chegou. Como não há esse ser divino que age por vontade e inteligência, conclui-se por um mundo que está exposto a todo tipo de determinismo e fatalismo seguindo

²¹⁵ Nossa intenção na tese é chegar ao realismo de Jacobi, aqui o que nos interessa é de fato apontar para a compreensão de Jacobi da filosofia de Espinosa e mostrar como se chega, a partir disso, à proposta filosófica de Jacobi. Por isso, não nos deteremos na discussão minuciosa da filosofia de Espinosa. Mas certamente, em outro momento, seria interessante compreender o ponto de vista de Lessing da filosofia de Espinosa e o de Mendelssohn. Sabe-se que Mendelssohn aparece em defesa de seu amigo Lessing. A pergunta que fica é: Mendelssohn defende Lessing da acusação de ser um espinosista por parte de Jacobi (no sentido de que a filosofia de Espinosa conduz de fato ao ateísmo e daí a defesa de Lessing) ou antes sua intenção é mostrar que a filosofia de Espinosa é compatível com o pensamento teísta de Lessing e Jacobi se equivocou tanto no diagnóstico da filosofia de Espinosa como no que se seguiu disso: Lessing é um espinosista portanto ateu?

²¹⁶ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 120 a 125.

leis necessárias e nada contingentes. Dedicaremos mais à frente nesta tese uma parte específica ao fatalismo e niilismo. A segunda proposição, que se refere à filosofia da cabala, associa o espinosismo a esta forma de misticismo. À época de Espinosa, a comunidade judaica de Amsterdã estava dividida devido a muitos conflitos internos. Em termos religiosos, havia os fundamentalistas tradicionalistas, os deístas racionalistas, os talmudistas e os cabalistas. Antes de ser expulso da comunidade judaica, Espinosa tem por mestre Menasseh ben Israel, o qual pertencia ao grupo cabalista.²¹⁷ Daí a identificação feita por muitos comentadores, do espinosismo com a filosofia da cabala. Muitos vão aos textos cabalísticos e de fato apontam semelhanças entre as doutrinas, como, por exemplo, a ideia de que nada surge do nada e do panteísmo no sentido da aproximação entre Deus e natureza.

A terceira proposição lida com a filosofia Leibniz-wolffiana. No *David Hume*, como já dissemos anteriormente, Jacobi afirma sua proximidade com a filosofia de Leibniz no que concerne às ideias inatas. Porém o filósofo não deixará de afirmar que, com relação ao racionalismo defendido por Leibniz, certamente chega-se também ao fatalismo à maneira de Espinosa. Sobre a quarta proposição: “Toda e qualquer via de demonstração termina no fatalismo”, pode-se dizer que esta segue a mesma linha de raciocínio da afirmação anterior sobre a filosofia Leibniz-wolffiana. Este consiste no principal motivo da recusa de Jacobi do sistema de Espinosa. Toda e qualquer demonstração, para Jacobi, não nos dá certezas e jamais pode ser um critério seguro na definição do real. Antes, as demonstrações acabam tendo como consequência o fatalismo. Em um sistema que segue leis e regras necessárias, não há espaço para a liberdade ou mesmo para a providência divina, por exemplo.

A quinta proposição volta-se para a noção geral de Jacobi de que todo princípio acaba sendo concebido por revelação. Ou seja, não há fundamento para princípios simplesmente postos dogmaticamente, tendo-se em vista o “círculo da razão finita”. Filosofias que propõem apresentar um critério seguro em termos de acesso ao real, da ligação entre representante e representado, geralmente lidam com este problema, que é, como Schulze diria, apresentar princípios “inventados”, sem qualquer tipo de correspondência com a lógica e que acabam por tornar-se presas fáceis do ceticismo (Pensa-se aqui no princípio de consciência de Reinhold). Assim, cai-se em obscuridades quando se pretende, a partir de tal princípio dogmático, demonstrar uma série de

²¹⁷ CHAUI, Marilena. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 17.

consequências derivadas deste princípio fundamental. Demonstração esta que se apresenta deveras diversa do princípio original. Jacobi chama a atenção, portanto, para a necessidade de se compreender que, quando um princípio é posto e corresponde de fato àquilo que se espera em termos de um critério seguro em filosofia, este princípio não precisa ser demonstrado. A sexta e última proposição constitui aquilo que resume como um todo a proposta filosófica de Jacobi, a saber, a do conceito de crença como critério epistemológico.

São acrescentados, na segunda edição de *Sobre a doutrina de Espinosa*, oito apêndices: “Destes apêndices, merecem particular menção, além naturalmente do sétimo que é apresentado aqui, o primeiro e o sexto.”²¹⁸ No primeiro apêndice sobre o extrato da obra de Giordano Bruno, Jacobi aponta para as fontes históricas da filosofia do ἐν καὶ πᾶν (a qual Jacobi denomina também como doutrina da unidade-do-todo (*All-Einheitslehre*)).²¹⁹ Segundo Beckenkamp: “Esta filosofia do ἐν καὶ πᾶν, apresentada claramente já no texto de 1785, é reforçada agora nos apêndices;”²²⁰ e, assim, “ela servirá de referência comum no desenvolvimento do idealismo alemão em meados dos anos 1790, a ponto de se passar mais tarde a falar de panteísmo, para designar esta forma específica de panteísmo.”²²¹ Já no início do extrato, são analisados os conceitos de causa, princípio e uno e surgem importantes questões: O que significam uma primeira causa e um primeiro princípio? Eles são idênticos? Ou, se há uma diferença entre eles, qual seria? A resposta vem em seguida:

²¹⁸ BECKENKAMP, J. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa”. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 42.

²¹⁹ Pronuncia-se “enkaipan”. Discutiremos mais a respeito da filosofia do ἐν καὶ πᾶν, principalmente na segunda parte da tese a respeito do pensamento de Jacobi. Ela também aparece no *David Hume*. No geral, Jacobi contesta a doutrina da unidade-do-todo, pois, em primeiro lugar, se o mundo é um todo, uno, não há espaço para a vontade inteligente divina, o mundo jaz no eterno, o que culmina em determinação. Não haveria um Deus que teria criado o mundo. Em segundo lugar, aponta para a unidade entre Deus e mundo/natureza, já que o mundo é este todo, sem qualquer referência à divindade. Para um aprofundamento da filosofia do ἐν καὶ πᾶν, ver: DI GIOVANNI, George. *Hen kai pan. Spinozafiguren im Frühidealismus*. In: JAESCHKE, Walter & SANDKAULEN, Birgit (Hg.) *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. E OTTO, Stephan. *Spinoza ante Spinozam? Jacobis Lektüre des Giordano Bruno im Kontext einer Begründung von Metaphysik*. In: JAESCHKE, Walter & SANDKAULEN, Birgit (Hg.) *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, 2004.

²²⁰ BECKENKAMP, J. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa”, p. 42.

²²¹ BECKENKAMP, J. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa”, p. 42.

O princípio é o fundamento interior de uma coisa, a fonte de sua existência possível, a causa de seu fundamento exterior, a fonte de sua existência efetiva no presente. O princípio permanece no efeito e conserva a coisa em seu ser. Neste sentido pode-se dizer que a matéria e a forma se unem e se apoiam reciprocamente. A causa, ao contrário, está fora do efeito e determina a existência exterior das coisas no que ela está como o instrumento em relação à obra, como o meio em relação ao fim.²²²

Assim, causa primeira e princípio primeiro são diferentes na medida em que a causa é colocada completa e absolutamente externa ao efeito. Já o princípio está na própria coisa, como um fundamento contido nela mesma. O que interessa a Jacobi certamente refere-se às seguintes perguntas: Se Deus e o mundo são eternos, há uma causa primeira? O mundo foi criado pela divindade ou existe desde sempre? É possível nascer ou criar algo do nada? Se não há uma causa primeira, é possível a providência divina? No determinismo do mundo há espaço para a divindade (entendida como vontade inteligente)? Como pensar a liberdade humana em um mundo determinado? Tais questões são respondidas ao longo de suas obras e são fundamentais para se compreender o ponto de partida de Jacobi. E, certamente, em sua crítica às provas demonstrativas em filosofia, aos princípios utilizados como um critério seguro na apreensão do real, Jacobi lida em grande medida com os conceitos de causa e princípio, daí a importância em determiná-los, conceituá-los e diferenciá-los.

Para o filósofo, o apêndice de G. Bruno serve, portanto, para uma melhor compreensão da filosofia de Espinosa e suas consequências. “Bruno teria feito dos escritos dos antigos a carne de sua carne, o sangue de seu sangue, ele estava inteiramente penetrado de seu espírito sem deixar de ser por isto ele mesmo.”²²³ E conclui principalmente que “é difícil dar do panteísmo, no sentido mais largo, um esboço mais puro e mais belo que aquele desenhado por Bruno.”²²⁴ E, além disso, para Jacobi “Muito filósofos célebres, Gassendi, Descartes e também nosso Leibniz têm utilizado este homem obscuro e têm dele tirado partes importantes de suas teorias.”²²⁵ A intenção de Jacobi é, portanto, mostrar que G. Bruno representa o que há de mais

²²² JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 185.

²²³ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 152.

²²⁴ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 152.

²²⁵ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 152.

autêntico no que concerne ao que ele mesmo entende como panteísmo e revela-se como uma fonte fundamental de importantes filósofos que serão trabalhados por ele.

No sexto apêndice, Jacobi compara as filosofias de Espinosa e Leibniz. Pode-se destacar dois pontos principais em sua análise de tais filosofias. Em primeiro lugar, a constatação do anti-dualismo presente nos dois filósofos. Este anti-dualismo expressa-se na afirmação de que alma e corpo formam uma única substância. Assim, a alma não é distinta do corpo, mas os dois estão em uma relação de identidade: “Os dois filósofos consideraram a alma e o corpo como um *unum per se* que certamente pode ser dividido na representação, mas de maneira alguma na realidade.”²²⁶ Alma e corpo, portanto, possuem uma continuidade entre si. O segundo ponto que pode ser destacado da leitura de Jacobi seria aquilo que ele coloca como diferença essencial entre as filosofias que é o conceito de substância que acaba por ter consequências também na definição de indivíduo. Jacobi toca neste ponto quando afirma: “As formas substanciais ou, para usar uma expressão que convém melhor aqui e é verdadeiramente a expressão própria, o *principium individuationis* de nosso Leibniz estabelece um ponto de diferença decisivo.”²²⁷ E continua: “E este ponto é realmente tão importante que os dois sistemas tornam-se sistemas opostos.”²²⁸ Ora, para Leibniz, diferentemente de Espinosa, há uma multiplicidade de substâncias e estas consistem em indivíduos: “Cada substância é como um mundo à parte, independente de qualquer outra coisa.”²²⁹ Assim, para Jacobi, um dos pontos essenciais que diferencia a filosofia de Leibniz da de Espinosa é a noção de indivíduo presente e que não aparece como uma consequência da filosofia de Espinosa. Ora, Leibniz estabeleceu justamente críticas à filosofia de Espinosa que já diziam respeito a uma de suas consequências, a saber, o fato de que, ao se propor uma substância única, recusa-se a existência de indivíduos singulares. Certamente este é o ponto de vista de Leibniz e Jacobi, mostraremos mais à frente como Jacobi lida com esta questão e como ela é articulada em seu pensamento.

O sétimo apêndice, o qual Jacobi apresenta com os seguintes conteúdos:

²²⁶ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 240.

²²⁷ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 232.

²²⁸ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 232.

²²⁹ LEIBNIZ. *Discurso de metafísica*, p. 29.

História natural da filosofia especulativa. Surgimento do espinosismo. Seu objetivo. Como se forma a ilusão de que este objetivo seria alcançado. Ela não é própria do espinosismo, mas se baseia em um mal-entendido que sempre tem de ser buscado e produzido artificialmente, quando se quer explicar de algum modo a possibilidade da existência de um universo. Discussão exaustiva do irracional deste empreendimento, que necessariamente resulta em descobrir condições do incondicionado. Consequências. Esclarecimentos. Resultados.²³⁰

Apesar de Jacobi apresentar um vasto conteúdo a examinar, tal apêndice não é extenso. E, no geral, acaba por repetir algumas das ideias já expostas no livro. Por exemplo, a parte do livro em que Jacobi apresenta a soma de suas afirmações e que já foi apresentada aqui. O fato é que, como a segunda edição do livro foi mais divulgada e é ela que contém os apêndices, estes também foram divulgados e talvez mais lidos que o próprio livro. Porém este apêndice constitui um importante texto tanto no que concerne à recepção e redescoberta da filosofia de Espinosa como com relação à sua concepção de razão (a concepção de razão em Jacobi será apresentada no próximo capítulo da tese). Mesmo sem querer, Jacobi acaba por fazer o pensamento de Espinosa ressurgir como uma metafísica de primeira ordem, a qual os pensadores alemães se esforçarão cada vez mais para compreender. Jacobi inicia o apêndice com as passagens: “O Deus de Espinosa é o puro princípio da realidade em todo o real; do ser em toda existência; inteiramente sem individualidade e pura e simplesmente infinito.”²³¹ E ainda: “Todo caminho da demonstração acaba no fatalismo.”²³² A partir de tais passagens fica claramente exposto o objetivo de Jacobi e suas principais críticas. Primeiramente, a partir da compreensão de que Jacobi recusa qualquer princípio teórico em filosofia, por entender que discurso filosófico e vida estão em oposição, é possível perceber que não pode, portanto, haver um “puro princípio da realidade” em filosofia. Em segundo lugar, sua crítica direciona-se ao fato de Espinosa pôr Deus como princípio filosófico, o que já foi visto aqui quando se falou da filosofia de Espinosa. A consequência disto é que

²³⁰ BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, págs. 45 a 66.

²³¹ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.”. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 45 e 46.

²³² JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.”. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 45 e 46.

Deus perde sua individualidade e vontade, recusando-se com isso, por exemplo, a ação de uma providência divina no mundo. Este passa a ser eternamente determinado e cai-se então no fatalismo. Assim, “todo caminho da demonstração acaba no fatalismo” é entendido de maneira que se tenha, em tal demonstração, Deus como princípio filosófico.

Para terminar pode-se perguntar: É possível haver algo que una esses dois filósofos que, aparentemente, tanto se diferenciaram filosoficamente? Ora, certamente, pode-se dizer que estes dois eminentes pensadores tiveram como meta principal a autêntica busca pela verdade. Espinosa, por seu lado, colocando na razão suas esperanças de encontrá-la e Jacobi, por sua vez, acreditando que o método racional não é detentor de grandes soluções em filosofia e aliando-se à crença. Mas, sem dúvida, não se pode negar como principal característica encontrada nos dois filósofos: o amor pela verdade e sua busca incansável.

2- JACOBI ENTRE A METAFÍSICA ALEMÃ E A FILOSOFIA ESCOCESA DO SENSO COMUM

*Esta oposição entre filosofia e senso comum tende a ter uma influência muito infeliz sobre o próprio filósofo. Ele vê a natureza humana em uma estranha, desagradável e mortificante luz. Ele considera a si mesmo e o resto de sua espécie como nascidos sob a necessidade de crer em dez mil absurdidades e contradições, e dotados com tal insignificância da razão que é suficiente para fazer esta infeliz descoberta: e isto é todo o fruto de suas profundas especulações. REID, Thomas. *An inquiry into the human mind*, p. 5.*

2.1 Thomas Reid e a filosofia do senso comum

Platão afirmava que a grande tarefa da filosofia era aproximar-se da verdade afastando-se cada vez mais do senso comum. Ora, mas a que se referia Platão quando utilizava o termo senso comum? O fato é que senso comum era identificado com tudo aquilo que se opunha à filosofia em termos de verdadeira investigação. Ligados ao senso comum estavam todos os indivíduos que baseavam sua vida em opiniões e nunca teriam se interessado por perguntas sobre o conhecimento do mundo, sobre o que nos leva a escolher entre alternativas possíveis, sobre o bem e o mal, entre outras, ou seja, tais indivíduos não estão preocupados com a reflexão. A partir da perspectiva do senso comum tudo é muito claro, óbvio e os filósofos comportam-se como loucos perguntando sobre tudo. A filosofia começa pelo espanto, diz Aristóteles, apontando para o fato de que para se começar a filosofar é preciso sair do senso comum. Tal termo, portanto, desde a Grécia antiga, sempre foi identificado como sendo o oposto do

exercício filosófico: “A filosofia corresponderia a um método para se atingir o ideal em todas as áreas pela superação do senso comum, estabelecendo o que deve ser aceito por todos, independentemente de origem, classe ou função.”²³³ E, “Embora represente um rompimento com o senso comum, uma superação da opinião, a dialética platônica tem como ponto de partida o senso comum, a opinião, submetidos a um reexame crítico.”²³⁴ Como então seria possível conceber uma filosofia (o termo já diz que se trata dela) que recebe o nome de filosofia do senso comum? Trata-se, de fato, de uma filosofia no sentido mais estrito do termo. A filosofia do senso comum é sim uma proposta filosófica que parte de uma série de pressupostos, que lida com os principais conceitos filosóficos ligados à teoria do conhecimento e que tem como objetivo mostrar que já nascemos com uma série de habilidades para o conhecimento do mundo. Semelhante ao ceticismo em seu ponto de partida, tem como ponto principal a insatisfação frente às especulações em filosofia, ou seja, parte de um esgotamento referente ao ponto em que a filosofia havia chegado em suas investigações: muitas promessas, mas poucos resultados (no caso do ceticismo nenhum resultado!).

A influência da filosofia do senso comum no tardio iluminismo alemão sempre foi algo apontado pelos estudos e comentadores no geral. Porém pesquisas recentes têm divulgado artigos que procuram aprofundar bastante no tema, apontando para um outro lado, que seria o de que tal influência não teria sido tão avassaladora assim e buscando nos próprios filósofos clássicos a resposta, por exemplo, para a tomada de posição filosófica de Jacobi.

Assim, a busca pela possível influência da filosofia do senso comum no pensamento de Jacobi tem como ponto de partida uma referência que o próprio Jacobi faz a Thomas Reid²³⁵ em seu *David Hume*, logo após a defesa do uso do conceito de crença: “Abra somente a resenha do *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* de Reid no *Allgemeinen Litteratur Zeitung* de abril do presente ano, 1786, ali você vai encontrar este termo precisamente com o mesmo significado.”²³⁶ É a partir de várias resenhas das obras de Reid, Oswald e Beattie publicadas em revistas da época que ficou claro que a filosofia escocesa conseguira atingir o tardio iluminismo alemão. Porém cada vez mais se tem discutido em que medida verdadeiramente Jacobi utiliza conceitos

²³³ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2004, p. 51.

²³⁴ MARCONDES, Danilo. *Iniciação à história da filosofia*, p. 52.

²³⁵ “Nas duas últimas décadas Thomas Reid tem sido redescoberto como um dos mais importantes filósofos britânicos.” KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, p. 3.

²³⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2,1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 22.

do senso comum em seu realismo. É inegável que a filosofia escocesa tenha tido bastante espaço entre os alemães, haja vista a quantidade de resenhas e amplas discussões a respeito de seu conteúdo; o que se pode perguntar é: o que Jacobi de fato absorve para a sua filosofia? Em que medida Jacobi se deteve pormenorizadamente nas obras publicadas? Será que, por fazer referência a uma resenha sobre uma das obras de Reid, é possível concluir a influência de todo um pensamento? Pretende-se, portanto, apontar aqui tanto para as fontes principais que defendem uma importante influência de Reid no pensamento de Jacobi (e que na verdade é de onde partem aqueles que criticam essa posição) e a concepção oposta, a de que, por exemplo, o realismo de Jacobi teria muito mais da epistemologia de Espinosa do que de Reid.

É indiscutível a importância de Reid neste momento em que muitas questões em teoria do conhecimento permanecem em aberto e, principalmente, ainda se concebe fortemente a ideia de que discurso filosófico e realidade são coisas distintas. A teoria da representação é herdeira de uma concepção filosófica que mantém mente e mundo separados, porém a radicalidade da filosofia do senso comum sinaliza algo importante e traz ao cenário filosófico uma nova opção:

A história da filosofia alemã na última parte do século XVIII mostra ter sido um esforço para a solução do problema do conhecimento, ou, mais exatamente, como uma tentativa de exibir e justificar as estruturas do pensamento que nos capacitam a conhecer o mundo. Esta foi uma batalha contra o idealismo empírico e o ceticismo empírico. [...] Os contemporâneos de Kant, que são usualmente desvalorizados como sendo desprovidos de originalidade e superficiais, desempenharam um papel muito maior nesta batalha do que os créditos que receberam. Eles revelaram a estrutura na qual os problemas foram vistos, a saber, a teoria do senso comum e a teoria da representação.²³⁷

A filosofia do senso comum parte da crítica à teoria das ideias, a qual tem um papel fundamental na filosofia moderna. Porém o argumento dos escoceses é o de que tal teoria “necessariamente resulta no ceticismo concernente à realidade dos objetos

²³⁷ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, p. 12.

externos, e assim no idealismo.”²³⁸ Assim, “representacionalismo ou a visão de que não percebemos objetos direta ou imediatamente, mas somente indiretamente por meio de certas entidades mentais que fazem o papel de mediadoras, foi para eles uma hipótese insustentável.”²³⁹ É completamente rejeitada, portanto, aquela que desempenhou um dos papéis mais importantes na modernidade desde as primeiras propostas de solução para o problema do conhecimento e nunca havia sido sequer questionada pelos filósofos modernos, a saber, a representação.²⁴⁰ O grande problema para Reid com relação à teoria das ideias, e que pode levá-la ao ceticismo, é que na apreensão do objeto o que se tem é somente a representação dele. Assim o objeto percebido pela mente acaba sendo a ideia no lugar do objeto exterior.

Reid parte, no geral, de uma crítica a toda filosofia precedente. Todo o caminho percorrido pelos filósofos em busca de soluções para o problema do conhecimento não foi bem-sucedido. A crítica que Reid direciona a Descartes, por exemplo, é semelhante à crítica que os próprios céticos também vão fazer. E, com isso, Descartes acaba sendo o representante de um tipo de ceticismo mitigado que em nada se assemelhará ao ceticismo antigo. Para Reid:

Descartes não encontrou nada estabelecido em filosofia e, a fim de abandonar o fundamento desde as profundezas, resolveu não acreditar em sua própria existência até o momento em que ele pudesse ser capaz de dar uma boa razão para isso. Ele foi, talvez, o primeiro a se dedicar a tal resolução. [...] Mas é evidente que ele estava em posse de seus sentidos o tempo todo e nunca seriamente duvidou de sua existência.²⁴¹

Descartes inova ao valorizar e centralizar a subjetividade. E é com a modernidade que esta passa a ser o critério que garantirá a certeza e a verdade no conhecimento. “Penso, logo existo” é a expressão filosófica através da qual se busca encontrar uma base segura para todas as especulações em torno do conhecimento. O

²³⁸ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, p. 10.

²³⁹ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, p. 10.

²⁴⁰ Diferentemente de Reid e seus seguidores, os quais acreditavam que a teoria do senso comum não necessitava de justificação e de qualquer defesa em sentido estrito, os pensadores alemães iniciam um movimento de defesa e fundamentação da teoria, pode-se citar: Christoph Meiners, Johann Georg Heinrich Feder e Christian Lossius, certamente cada um a sua maneira. Cf. KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800*, p. 11.

²⁴¹ REID, Thomas. *An inquiry into the human mind*. London: Thomas Tegg, 1823, p. 8.

método da dúvida sustenta que, mesmo duvidando, eu ainda penso. A certeza do pensar evidencia-se mesmo quando se duvida. Assim, mesmo que os sentidos nos enganem, mesmo que eu esteja sonhando, Eu penso. O argumento do cogito deixará claro, portanto, que duvidar é pensar. Tal argumento tornou-se um dos mais discutidos em filosofia; porém os céticos não se satisfazem com ele, considerando-o uma certeza simplesmente subjetiva, a qual não responde à pergunta pela realidade. O objetivo de Descartes, no entanto, conforme muitos defendem, era somente mostrar que é possível alcançar uma certeza indubitável, mesmo que ela em si não dê conta de constituir um sistema do conhecimento. As perguntas feitas seriam: como, a partir da certeza do cogito, é possível fazer a ponte entre o mundo exterior e o mundo subjetivo? O cogito seria um critério seguro na especulação sobre o conhecimento? Se o objetivo de Descartes é fundar a ciência em uma base sólida e firme e definir critérios indubitáveis, como ele realiza tal tarefa? O argumento do cogito é suficiente? O que Descartes faz então para garantir a correspondência entre a pura subjetividade e o mundo é apresentar a prova da existência de Deus. Este será o critério último em termos de garantia de que a correlação entre o pensar e o mundo será perfeita e imune a erros. A crítica que é feita pelos estudiosos do ceticismo é que tais dúvidas não eram “autênticas”, não eram dúvidas que o incomodaram verdadeiramente (como ocorria com os céticos antigos que acabavam por suspender o juízo buscando a *ataraxia*) e que Descartes somente as utilizou em tom retórico a fim de realizar aquilo que ele já pretendia fazer desde o início. É que de fato a dúvida para os céticos antigos era algo que os afetava existencialmente, chegando a impedi-los de dar continuidade à investigação. Além disso, para os antigos é impossível partir de dúvidas tão profundamente articuladas e chegar a um tipo de dogmatismo ao propor o conceito de Deus como princípio garantidor de todas as certezas. Assim, ou as dúvidas de Descartes eram fracas e foram rapidamente sanadas, ou já partiu de um dogmatismo “disfarçado” em dúvidas que o incomodaram. Dessa maneira, quando Reid afirma que Descartes “nunca seriamente duvidou de sua existência” ele está afirmando que tal certeza não deveria ter sido colocada em dúvida se o que se tem são soluções dogmáticas que acabam retornando à pergunta inicial. Ora, mas Reid propõe uma solução para tal problema? Não, justamente sua filosofia anuncia que os esforços filosóficos são inúteis para respondê-la, nenhum sistema é capaz de chegar a tal resposta. Sua proposta anuncia que os princípios supremos que regem o conhecimento humano são princípios do senso comum e, como tais, não podem ser justificados.

Assim, A teoria das ideias é baseada, de acordo com Reid, em três distintas premissas:

(i) Nós não percebemos coisas diretamente, mas somente por meio de entidades mentais mediadoras, ideias, imagens etc; (ii) estas ideias são imagens literais dos objetos (se não completamente, pelo menos em alguma classe fundamental delas); (iii) as ideias penetram em nossa mente de maneira simples e decompostas, complexidade é somente o resultado da reflexão.²⁴²

É a partir destas três explicações que Reid contesta a teoria das ideias. A crítica de Reid à teoria das ideias pode ser muito bem compreendida a partir do que realizou John Locke (1632-1704), o fundador do empirismo, o qual se esforçou em responder às perguntas: De onde vêm as ideias? Como se associam em nossa mente? Como então conhecemos os objetos? Defendendo a experiência como a principal fonte através da qual se adquire conhecimento e rejeitando a noção de ideias inatas, Locke elabora sua obra principal *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690). Desta maneira, principalmente nos séculos XVII e XVIII é que ficará mais evidente o embate entre racionalistas e empiristas. Para Locke, a mente é como um papel em branco que receberá todo o material da experiência.

As ideias derivam da sensação e da reflexão e dividem-se em simples e complexas. A mente recebe ideias simples do exterior e só após a aquisição dessas ideias ela é capaz de formar ideias mais complexas: “Quando o entendimento já está abastecido de ideias simples, tem o poder para repetir, comparar e uni-las numa variedade quase infinita, formando à vontade novas ideias complexas.”²⁴³ Tudo se inicia com a experiência, mas a mente é capaz de uma infinidade de processos e associações a partir das ideias simples. Locke chega a comparar o entendimento com um quarto escuro: “As sensações externas e internas são as únicas passagens descobertas do conhecimento para chegar ao entendimento. Somente essas, no que me foi dado descobrir, são janelas pelas quais a luz é introduzida no quarto escuro.”²⁴⁴ O entendimento é, portanto, completamente dependente da experiência, todo o material que chega até ele é fornecido por ela.

²⁴² KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 15.

²⁴³ LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova cultural, 1988, p. 32.

²⁴⁴ LOCKE, John. *Ensaio acerca do entendimento humano*, p. 49.

O conceito de ideia (influenciado por Descartes) tem papel fundamental na filosofia de Locke. Com significado amplo, o conceito de ideia está presente em cada conteúdo que esteja na consciência. Assim, quando vemos uma mesa formamos uma imagem dela na mente, ou seja, a ideia que ela representará em nossa mente. Portanto não temos um conhecimento imediato da mesa como objeto físico externo a nós, mas a ideia dela é aquilo a que temos acesso direto. Daí a crítica de Reid à teoria das ideias; ora, a ideia acaba sendo o “objeto” do conhecimento e não o próprio objeto que está diante de nós. Assim, surge um problema na filosofia de Locke que é o fato de não haver, portanto, a conexão entre a “natureza mental das ideias”, aquilo que constitui o mundo interno, e a obtenção do conhecimento da realidade externa a uma mente que percebe. Para que haja verdadeiro conhecimento é necessário um critério que assegure que a ideia seja o correlato do objeto externo e certamente o conceito de ideia em Locke não cumpre esse papel. Dessa maneira, permanece-se no círculo da própria consciência em que se tem somente um puro solipsismo já que não há a ponte entre o que é interno e a própria realidade. Assim, embora o empirismo de Locke pareça uma proposta simples de solução para o problema do conhecimento ao afirmar que “todo o saber provém da experiência”, o leitor depara-se com uma filosofia bem mais complexa quando compreende que o conceito de ideia é fundamental e leva a várias consequências importantes. A argumentação de Locke é a de que, da mesma forma que as ideias simples atuam na formação das ideias complexas, elas também cumprem a tarefa de fornecer à base empírica do saber o conteúdo de realidade. Há a defesa tanto do realismo como do empirismo. Pode-se dizer que um dos problemas da filosofia de Locke foi de fato muito bem apontado por Reid a partir do importante conceito de ideia.²⁴⁵

Outro ponto fundamental conectado com a crítica à teoria das ideias é a proposta de uma teoria alternativa da percepção. Esta permanecia sempre dependente da mediação. Porém, em sua explicação da percepção, “Reid repetidamente diz que na percepção o objeto percebido evoca na pessoa que percebe uma concepção do objeto e uma crença imediata sobre ele de que existe presentemente como algo externo.”²⁴⁶ Reid sustenta que percebemos os objetos eles mesmos e não algum tipo de entidade mental

²⁴⁵ “Os escoceses rejeitam tanto o empirismo clássico como o racionalismo clássico. Ambos são vistos envolvendo representacionalismo ou a confiança em algum tipo de teoria das ideias, e nenhum deles segue um método cientificamente estrito de observação e indução. O senso comum escocês oferece uma crítica de toda filosofia precedente.” KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 34.

²⁴⁶ WOLTERSTORFF, Nicholas. *Thomas Reid and the story of epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 9.

que se refere a tal objeto. Há, portanto, a defesa da percepção imediata dos objetos, ou seja, sem nada que funcione como uma mediação entre nossa mente e o mundo dos objetos externos. Estes, no caso de um tipo de percepção que seja mediada pela ideia, acabam sendo incognoscíveis para nós. Assim, a teoria alternativa da percepção desenvolvida por Reid teria os seguintes elementos: “i) a teoria da percepção imediata, ii) a doutrina da sugestão natural ou crença e iii) a teoria do senso comum.”²⁴⁷ As sensações possibilitam a crença na existência presente do objeto que foi sentido por nós. Assim, para Reid, a percepção é justamente a sensação associada à crença, a qual a “acompanha necessariamente”. Crença para Reid seria “como ver e ouvir que jamais pode ser definido de modo a ser entendido por aqueles que não possuem essas faculdades e para aqueles que a possuem nenhuma definição pode torná-las mais claras do que já são.”²⁴⁸ Certamente tal definição de crença é semelhante à de Hume e de Jacobi. A teoria do senso comum parte principalmente da noção de que todos já nascem com certa habilidade natural para o conhecimento do mundo, pois “os princípios do senso comum têm as características da necessidade natural e indispensabilidade. Eles estão na raiz de nossa capacidade de raciocinar e, assim, não podem ser, eles mesmos, explicados racionalmente.”²⁴⁹ Os princípios do senso comum não necessitam de fundamentação pois eles fazem parte da própria constituição de todo ser humano. “Reid sustenta que todo ser humano sadio que tenha passado da infância para a idade adulta e não é, de maneira severa, prejudicado mentalmente, tem em comum com todos os outros seres humanos certos princípios do senso comum.”²⁵⁰ E “estes princípios encontram-se na fundação de nosso pensamento e prática.”²⁵¹

²⁴⁷ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 22.

²⁴⁸ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 26.

²⁴⁹ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 29. Popper também define a teoria do senso comum: “A teoria do senso comum é simples. Se você ou eu quisermos conhecer alguma coisa ainda não conhecida a respeito do mundo, temos de abrir os olhos e olhar em redor. E temos de aguçar nossos ouvidos e ouvir ruídos, especialmente os feitos por outras pessoas. Assim nossos vários sentidos são nossas fontes de conhecimento – as fontes ou os acessos para nossas mentes.” Popper. *Conhecimento objetivo*. São Paulo: USP, 1975, p. 66.

²⁵⁰ WOLTERSTORFF, Nicholas. Reid on Common Sense. In: CUNEO, Terence & WOUDEMBERG, René Van (Ed.) *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 77.

²⁵¹ WOLTERSTORFF, Nicholas. Reid on Common Sense. In: CUNEO, Terence & WOUDEMBERG, René Van (Ed.) *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 77.

Os seguidores de Reid que são mais comumente associados a ele são, a saber, Oswald e Beattie.²⁵² Em sua obra *Um apelo ao senso comum em nome da religião*, Oswald acaba estendendo os princípios do senso comum e incluindo neles certos “dogmas teológicos”.²⁵³ O mérito do *Apelo* é a ênfase no fato de que os princípios do senso comum não podem ser provados e têm que ser “aceitos como fatos da constituição de nossa mente. Como tais fatos eles nem precisam de justificação racional, nem podem ser ulteriormente elucidados ou explicados racionalmente, mas tem que ser aceitos.”²⁵⁴ Já Beattie foi quem popularizou a filosofia do senso comum, sua obra *Um ensaio sobre a natureza e imutabilidade da verdade em oposição à sofistaria e ceticismo* teve várias edições e com isso o autor ganhou muito mais notoriedade que Oswald e até mesmo Reid, um dos motivos foi também seu talento como escritor. Porém, hoje, Beattie é cada vez menos utilizado como um bom representante da filosofia do senso comum, embora tenha contribuído imensamente com a divulgação desta na época de seu surgimento. Uma das críticas aos dois autores é o dogmatismo presente em suas filosofias que, diferentemente de Reid, coloca o senso comum imune a análises filosóficas. Para Reid, a explicação e análise dos princípios do senso comum e da constituição da mente humana eram mais importantes que o termo “senso comum”.

Reid, Oswald e Beattie tiveram suas obras tanto noticiadas como resenhadas em importantes revistas e jornais alemães: “Uma das primeiras notícias na Alemanha do *Inquiry* de Reid pode ser encontrada nas *Neue Zeitungen von gelehrten Sachen* de Leipzig de 14 de junho de 1764.”²⁵⁵ E a primeira resenha sobre a filosofia do senso comum em uma revista alemã foi sobre o “primeiro volume do *Appeal* de Oswald que apareceu nas *Göttingische Anzeigen* de 6 de março de 1769.”²⁵⁶ O segundo volume de sua obra *Um apelo ao senso comum* também teve uma resenha publicada nas *Göttingische Anzeigen*. Assim, “a obra que foi primeiramente saudada como um forte antídoto para o extremo racionalismo e ceticismo e foi considerada como um avanço promissor no pensamento filosófico é agora vista mais sobriamente.”²⁵⁷ Em 1776 também foram publicadas resenhas das obras de Oswald e Beattie na *Allgemeine deutsche Bibliothek* por aqueles que então eram denominados “neo-wolffianos”. Dá-se

²⁵² James Oswald (1715-1769): *An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion*, em dois volumes (1766 e 1772) e James Beattie (1735-1803): *An Essay on the Nature and Immutability of Truth in Opposition to Sophistry and Scepticism* (1770).

²⁵³ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 31.

²⁵⁴ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 32.

²⁵⁵ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 53.

²⁵⁶ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 53.

²⁵⁷ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 56.

então início à principal crítica dirigida aos filósofos do senso comum feita pelos alemães, que seria a ideia de que a teoria do senso comum não pode se opor à filosofia, ou seja, se a filosofia consiste em investigação racional, o senso comum necessita fazer parte dela. Assim, iniciam-se dois movimentos. Primeiramente o de incorporar a teoria do senso comum ao discurso filosófico, ou seja, fundamentar os princípios do senso comum (algo que sempre foi rejeitado pela escola do senso comum). Recusa-se a noção de que senso comum e entendimento são radicalmente distintos. “Os dois princípios não podem ser separados. Senso comum e entendimento têm um e o mesmo poder.”²⁵⁸ Em segundo lugar, o de manter a recusa da fundamentação da teoria do senso comum, mas tentar dar uma “explicação mais exata do senso comum”, do que se trata e por que seria uma teoria válida.²⁵⁹ Certamente surgiram aqueles também que apontaram para esses autores como sendo simplesmente inimigos da razão.

Manfred Kuehn elenca cinco diferentes grupos presentes na recepção da filosofia do senso comum no iluminismo alemão. Tais grupos tanto foram influenciados de alguma maneira pela filosofia do senso comum como direcionaram críticas a ela e tentaram aproximá-la do racionalismo alemão. São eles: Os filósofos iluministas de Berlim, a saber, os mais conhecidos entre todos, Mendelssohn, Lessing, Sulzer, Eberhard, F. Nicolai entre outros; a escola do senso comum de Göttingen, com J. G. H. Feder e Christian Meiners, os quais priorizaram o método buscando desenvolver um sistema filosófico consistente; os sensacionistas (*sensationists*) que tem como representantes Dietrich Tiedemann, Christian Lossius e Ernst Platner, os quais enfatizaram questões fisiológicas e seguiram em grande medida os ensinamentos da escola de Göttingen, porém buscando ser mais independentes. “Eles estavam convencidos de que a sensação e sua base na fisiologia humana era a chave para a compreensão da natureza humana e assim colocaram a filosofia sobre uma base científica.”²⁶⁰ Porém tais pensadores não eram materialistas radicais, não negaram nem a existência e imortalidade da alma, nem a existência de Deus. O quarto grupo é denominado os empiristas críticos, pode-se citar Christian Garve, J. H. Lambert, Tetens e Kant, procuraram fazer a síntese entre o empirismo britânico e o racionalismo alemão; e, por último, os contra-iluministas, entre eles, J. G. Hamann, J. G. Herder e Jacobi²⁶¹:

²⁵⁸ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 63.

²⁵⁹ Pode-se citar aqui Friedrich Gabriel Resewitz.

²⁶⁰ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 45.

²⁶¹ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 40 a 47.

Houve um grupo de pensadores frequentemente referidos como “contra iluministas”. Os mais importantes pensadores deste grupo foram Hamann, Herder e Jacobi. Eles usaram a doutrina do senso comum escocesa para uma crítica fundamental ao projeto do iluminismo como um todo. Estes então chamados filósofos da fé concordaram com os escoceses quanto ao argumento de que representacionalismo necessariamente conduz ao niilismo, e na defesa de um realismo radical.²⁶²

O fato de a razão iluminista ter se tornado um dogma fez com que estes filósofos saíssem em defesa da crença em oposição à razão. Jacobi por isso acabou sendo identificado com um defensor da crença cega. Porém já se apontou aqui que sua defesa da crença acaba tomando uma direção epistemológica que parte da recusa de qualquer tipo de fundamentação em filosofia.

Ponto importante também a ser destacado sobre as origens da filosofia do senso comum seria a corrente afirmação de que a filosofia do senso comum surge como reação ao ceticismo de Hume. Qualquer estudioso de Hume que o conceba muito mais próximo ao naturalismo do que um defensor de um tipo de ceticismo radical percebe a proximidade entre ele e a filosofia do senso comum. Assim, como entender a tão divulgada ideia de que “o pensamento de Reid e seus seguidores surge principalmente como uma reação a filosofia cética do *Tratado* de Hume.”²⁶³ Primeiramente, não é tão simples falar do ceticismo de Hume. De qual ceticismo se trata? Do direcionado aos milagres e próximo a uma recusa de tipo religioso ou o epistemológico? Se se trata do ceticismo epistemológico, Hume teria levado este tipo de ceticismo às últimas consequências? Certamente é necessário compreender bem o ceticismo de Hume, e, quando se trata do epistemológico, a tendência de estudos humeanos recentes é mostrar que este culmina no naturalismo, sendo apenas um ponto de partida inicial em seu pensamento. O ceticismo epistemológico e pontual de Hume afirma que a razão é incapaz de apreender a conexão entre a causa e o efeito. Este vínculo sutil entre um e

²⁶² KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 11.

²⁶³ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 13. “A filosofia escocesa foi um bem recebido expediente de combate ao ceticismo, a nova e perigosa consequência da perda da metafísica. Certamente, a luta contra o ceticismo não foi uma luta nova, tendo já sido completamente ventilada a perniciosa consequência do ceticismo para a moral e religião. Mas a partir de agora o verme já estava dentro da fruta. Hume estava questionando um princípio essencial para o conhecimento humano e já não havia uma resposta metafísica confiável.” MALHERBE, M. The impact on Europe. In: BROADIE, Alexander (Ed.) *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 308.

outro acontecimento não aparece quando se conhece algo. Heiner Klemme em seu artigo *Scepticism and common sense* afirma:

A estratégia geral endossada por Reid em seu *Inquiry*, na refutação de Hume, pode ser melhor descrita como um argumento filosófico pela afirmação de que na fundação de nossas crenças e conhecimento sobre o mundo está uma série de princípios do senso comum. O ceticismo não é refutado nem pela experiência nem pela razão, mas por alguns princípios originais de nossa constituição que tornam possíveis a razão e a experiência.²⁶⁴

A pergunta que se poderia fazer é: Mas Hume recusou os princípios do senso comum? Klemme mostra que há tanto a defesa de que tanto Hume como Reid somente “ênfatizam diferentes aspectos da mesma solução”, como também, seguindo Norman Kemp Smith e sua tese de que a leitura exclusivamente cética de Hume leva à sua explicação positiva e naturalista do conhecimento humano; a de que Hume foi “realmente também um filósofo do senso comum”. “Hume argumenta que a natureza humana providencia um caminho que impede o ceticismo total ou pirrônico.”²⁶⁵ Quer-se mostrar aqui tanto parte da complexidade do pensamento de Hume como apontar para sua proximidade com o naturalismo. A proximidade de Jacobi tanto com Hume como com Reid certamente é através do conceito de crença. Defende-se Hume muito mais próximo a um filósofo da crença do que a um cético.

O fato é que, por outro lado, senso comum e ceticismo têm em comum uma semelhança que é, a saber, a crítica às provas e demonstrações que partem de critérios simplesmente subjetivos e não possuem um critério último que garanta a proximidade

²⁶⁴ KLEMME, Heiner F. Scepticism and common sense. In: BROADIE, Alexander (Ed.) *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 119.

²⁶⁵ KLEMME, Heiner F. Scepticism and common sense, p. 119. Karl Popper também segue tal interpretação de Hume, ou seja, muito mais próximo do senso comum do que do ceticismo: “Hume, sugiro, é um homem de senso comum. Como indica em seu *Tratado*, é um convicto realista de senso comum.” E resume os principais argumentos de Hume: “Hume argumenta: (1) A indução (isto é, a indução pela repetição) é, racionalmente, de todo inválida; (2) Efetivamente, em nossas ações (e assim em nossa crença), confiamos na existência de alguma realidade que não é completamente caótica; (3) Esta nossa confiança, em vista de (1), é irreparavelmente irracional; (4) Assim, a natureza humana é essencialmente irracional.” Popper. *Conhecimento objetivo*. São Paulo: USP, 1975, p. 89 e 102.

com a verdade. Tanto a teoria do senso comum como o ceticismo partem da insatisfação do filósofo com as demonstrações dadas até então em filosofia. A diferença é que a primeira desacredita completamente na fundamentação da filosofia e expõe seus próprios princípios, já o ceticismo verdadeiro e consequente afirma que pode ser que em um futuro uma “mente mais potente”, como afirma Schulze, seja capaz de apresentar critérios últimos e absolutos. O fato de o ceticismo não negar que possa ainda ocorrer uma solução para o problema do conhecimento é importante na medida em que se afasta o dogmatismo presente quando se afirma que nunca haverá uma solução para este problema. E o ceticismo certamente procura afastar-se de qualquer tipo de dogmatismo, tanto aquele que consiste na afirmação de princípios supremos que não possuem critérios de validade como aquele que afirma a incapacidade do ser humano em encontrar um princípio válido.

2.2 O realismo de Jacobi e a metafísica de Espinosa

De acordo com Manfred Kuehn, “Jacobi, especialmente, usa Reid como fonte de seu realismo, o que, por mais estranho que possa soar, foi da maior importância para o desenvolvimento do idealismo alemão”²⁶⁶. A afirmação de Manfred Kuehn de que Jacobi usa Reid como fonte de seu realismo nos leva necessariamente à conclusão de que, portanto, Jacobi seria um realista direto, ou seja, como já mostramos de maneira breve apontando para a crítica de Reid a Locke, por exemplo, que não há mediação através da ideia. Porém o que temos visto a partir de artigos é que tal tese não é um consenso entre os pesquisadores de Jacobi. E que, na verdade, o realismo de Jacobi combina muito bem também com o realismo de Espinosa e Leibniz. E, dessa maneira, Jacobi teria preservado muito mais da tradição do que aparenta. Como exemplo disso, aponta-se aqui para o artigo de Brady Bowman intitulado *Noções comuns e senso*

²⁶⁶ KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany*, p. 8.

comum. A respeito dos pressupostos espinosanos da recepção da filosofia de Thomas Reid por Jacobi.²⁶⁷ Neste artigo, o autor defende que, quanto à proposta de um realismo por Jacobi, este teria tido uma influência muito maior da concepção de Espinosa da realidade do que da filosofia do senso comum de Reid. Os principais argumentos em defesa dessa noção são, primeiramente, que Jacobi em carta a Hamann afirma não ter lido o livro de Reid, a partir do que podemos concluir que ele teria lido somente a resenha do livro, a qual saiu na *Algemeine*. Esta resenha citada no *David Hume* de Jacobi é a principal fonte utilizada pelos que defendem a influência da filosofia do senso comum no realismo de Jacobi. Em segundo lugar, o fato de que já na metafísica de Espinosa está contida a seguinte afirmação: “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.”²⁶⁸ Como já se mostrou na parte dedicada a Espinosa, o que se conclui da metafísica de Espinosa em termos epistemológicos é que não é necessário investigar sobre a conexão entre a ideia e o objeto que se apresenta externamente, pois todo conhecimento é verdadeiro e nele está contido a certeza imediata.

O autor do artigo apresenta quatro argumentos principais contra a divulgação do pensamento de Jacobi como tendo tido uma grande influência da filosofia do senso comum. Já no início do artigo o autor deixa claro do que se trata: “Contra a difundida opinião da pesquisa, Jacobi não adotou a teoria do conhecimento apresentada em seu *David Hume* do filósofo do senso comum Reid, mas sim de Espinosa.”²⁶⁹ Em seguida, o autor apresenta os argumentos: “O primeiro argumento é propriamente negativo e diz que a recepção de Reid por Jacobi no momento da redação de seu *David Hume* não pode ser suficientemente documentada.”²⁷⁰ Günther Baum é apontado no artigo como o primeiro pesquisador da filosofia de Jacobi que afirmou “sem dúvida é a dependência de Jacobi em relação a Reid”²⁷¹ e, além disso, também defendeu a “influência determinante dos *Ensaio sobre os poderes intelectuais do homem* (1785) de Reid

²⁶⁷ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense. Zu den Spinozanischen Voraussetzungen von Jacobis Rezeption der Philosophie Thomas Reids*. In: JAESCHKE, Walter & SANDKAULEN, Birgit. (Hg.) *Friedrich Heinrich Jacobi*. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg: Meiner, 2004.

²⁶⁸ ESPINOSA. *Ética*, segunda parte, prop. 7, p. 87. Em carta a Wizenmann de 6 de novembro de 1783, juntamente com o envio de um exemplar, Jacobi elogia a *Ética* de Espinosa: “O senhor recebe sob este envelope uma tradução muito boa da *Ética* de Espinosa, que foi sua obra mais excelente.” JACOBI. *Werke*. Band 2/2: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. (Anhang), p. 534.

²⁶⁹ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 159.

²⁷⁰ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 159.

²⁷¹ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 161.

durante a redação do *David Hume*.²⁷² De acordo com o autor do artigo tal posição não se sustenta tanto pelo próprio procedimento de Jacobi na escrita do *David Hume* e das *Cartas sobre Espinosa* como principalmente por uma carta de Jacobi a Hamman na qual ele afirma não ter lido o livro para a redação do *Diálogo*. Sobre o procedimento de Jacobi ele afirma:

Jacobi cultiva tanto no *David Hume* como nas *Cartas sobre Espinosa* uma praxe de citação detalhada. Sempre que possível na língua original, por vezes complementada por tradução própria, ele cita das obras de Cícero, Pascal, Bruno, Leibniz, Hume, Kant etc. De Reid, porém, não se acha – o que muito chama a atenção – sequer uma citação direta. Jacobi meramente o menciona como autoridade ao lado de Hume para o seu próprio uso da palavra *Glaube* e cita a partir de uma resenha na *ALZ*.²⁷³

Dessa maneira, não há nenhuma documentação a partir da letra de Jacobi de que este teria recebido Reid diretamente das fontes. As “referências de Jacobi a Reid seriam antes incidentais e indiretas.”²⁷⁴ Um outro dado – ainda dentro do primeiro argumento que aponta para a escassez da documentação que comprova a recepção de Reid por Jacobi - é a carta deste a Hamann, na qual ele deixa claro que não conseguiu ler o livro de Reid no momento da redação do *David Hume*. Primeiramente Hamann escreve a Jacobi elogiando o livro de Reid, em carta de 9 de junho de 1787: “Mas eu desejaria desfrutar com você em sua casa de um prato, este prato é Reid ou os ensaios de Reid. Eu quase me incomodei pelo fato de tê-los encontrado somente após uma recensão citada de sua parte. Uma obra deste tipo você precisa ter.”²⁷⁵ Jacobi responde em 22 de junho de 1787: “Os ensaios de Reid você encontra em minha casa. Você me lembrou a respeito do fato de que eu queria ler este livro. Enquanto escrevia meu diálogo, andava muito impaciente e não pude nem tomá-lo de empréstimo, nem comprá-lo.”²⁷⁶ E ainda:

²⁷² BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 161.

²⁷³ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 161, 162.

²⁷⁴ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 162.

²⁷⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/2: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. (Anhang), p. 515.

²⁷⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/2: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. (Anhang), p. 515.

“Escrevi a Inglaterra, mas o livro somente chegou depois que o diálogo estava impresso.”²⁷⁷ Portanto Jacobi teria lido somente uma resenha do livro de Reid.

O segundo argumento tem relação com o fato de que, como proposta epistemológica, “as determinações centrais da teoria da percepção de Reid já estão contidas no famoso teorema espinosano do paralelismo.”²⁷⁸ E, assim, “diferentemente de uma eventual recepção de Reid, não há qualquer dúvida a respeito do conhecimento íntimo de Jacobi acerca da doutrina espinosana.”²⁷⁹ Dessa maneira, o que Jacobi propõe em termos epistemológicos não teria sido buscado em Reid, mas antes em Espinosa. E o que se concebe como epistemologia em Reid e Espinosa assemelha-se no que concerne à certeza imediata dada através da identidade entre as ideias e as coisas. O terceiro argumento relaciona-se com o conceito de crença: “O conceito de crença que Jacobi apresenta nas *Cartas sobre Espinosa* e defende no *David Hume* contra objeções de irracionalismo e de obscurantismo religioso há de ser, segundo uma informação do próprio Jacobi, remontado ao conceito espinosano de ideia adequada.”²⁸⁰ O autor afirma que a noção de ideia adequada²⁸¹ aparece em Espinosa, além de em outros lugares, na proposição 43 da segunda parte da *Ética*, na qual Espinosa afirma: “E quem pode saber? Isto é, quem pode saber se está certo dessa coisa sem, primeiramente, estar certo dela?”²⁸² E ainda, “além disso, o que pode existir de mais claro e certo do que uma ideia verdadeira e que possa servir como norma de verdade?”²⁸³ Continua Espinosa: “Exatamente da mesma maneira que a luz revela a si própria e as trevas, assim também a verdade é norma de si própria e do falso.”²⁸⁴ O quarto argumento defende que a derivação dos “conceitos de individualidade substancial, espaço, tempo, causalidade depende da teoria espinosana de ideia adequada e noções comuns.”²⁸⁵ E na filosofia de Reid não há tal tipo de dedução.

²⁷⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/2: Schriften zum transzendentalen Idealismus. (Anhang), p. 515.

²⁷⁸ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 159. O teorema espinosano do paralelismo é exposto na frase já citada: “A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.”

²⁷⁹ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 160.

²⁸⁰ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 160.

²⁸¹ “A doutrina espinosana da ideia adequada contém a determinação central da auto evidência assim como também está na base da teoria de Reid.” BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 160.

²⁸² ESPINOSA. *Ética*, p. 137.

²⁸³ ESPINOSA. *Ética*, p. 137.

²⁸⁴ ESPINOSA. *Ética*, p. 137.

²⁸⁵ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 160.

O autor conclui, portanto, que os quatro argumentos resultam que a “fonte da teoria do conhecimento de Jacobi se acha em Espinosa.”²⁸⁶ E complementa:

O conhecimento íntimo de Jacobi acerca da teoria espinosana do intelecto pré-estruturou sua recepção da filosofia de Reid de maneira determinante e, na verdade, de tal forma que era impossível que Reid pudesse servir como fonte ainda que de fato Jacobi visse em Reid um aliado significativo.²⁸⁷

Porém o autor não deixará de explicitar os questionamentos difíceis de responder, os quais resultam destes argumentos. Por um lado, “a insistência de Jacobi em personalidade, liberdade pessoal, assim como na pluralidade de substâncias individuais e por fim no dualismo não pode ser compatibilizada com a doutrina de Espinosa.”²⁸⁸ E, por outro lado, certamente ele adota muitos elementos de Espinosa. Assim, “a situação paradoxal do filosofar de Jacobi no seu todo caracteriza-se pelo fato de que, por um lado, quanto aos fundamentos, ele adota tanto de Espinosa a fim de, por outro lado, com base nisso, pensar adiante contra Espinosa.”²⁸⁹ Assim, o que se conclui é que Jacobi, por um lado, elenca uma série de críticas ligadas ao conceito de substância em Espinosa e, por outro lado, acaba por defender um tipo de realismo baseado na crença que pode muito bem ser aproximado da noção de ideia adequada de Espinosa. E a isso Bowman denomina “situação paradoxal do filosofar de Jacobi.”²⁹⁰

²⁸⁶ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 160.

²⁸⁷ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 160. “O empirismo da interpretação e apropriação de Espinosa por Jacobi é completamente justificado pela própria filosofia Espinosana do intelecto.” P. 161

²⁸⁸ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 160.

²⁸⁹ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 160, 161.

²⁹⁰ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 161.

3 - JACOBI, HUME E KANT

Mas, para atingir este objetivo, devemos arriscar-nos no abismo sem fundo da metafísica. Um oceano de terras sem margens e sem faróis, no qual devemos entrar tal como o marinheiro num oceano desconhecido, que, mal põe o pé numa terra, examina a sua viagem e investiga se correntes marítimas em que não reparou não perturbaram o seu curso, independentemente de todo o cuidado que a arte de navegar possa sempre oferecer. KANT. Único argumento, p. 39.

Sinto-me como um homem que, após encalhar em vários bancos de areia, e escapar por muito pouco do naufrágio ao navegar por um pequeno esteiro, ainda tem a temeridade de fazer-se ao mar na mesma embarcação avariada e maltratada pelas intempéries, levando sua ambição a tal ponto que pensa em cruzar o globo terrestre sob circunstâncias tão desfavoráveis. HUME. Tratado, p. 296.

3.1 Crença, fé e revelação

Pode-se dizer que há, na filosofia de David Hume (1711-1776), dois tipos de crença, a saber, a crença religiosa (*faith*) e a crença naquilo que ele denomina “existência contínua dos objetos do mundo”, a qual poderia ser denominada crença filosófica (*belief*). A primeira, para ele, está sempre associada aos milagres e está em oposição aos eventos naturais, o que permite afirmá-las como sendo da ordem do absurdo. O segundo tipo de crença é aquela derivada da imaginação e que acaba sendo, em última análise, o fundamento de nossa certeza imediata nas coisas que nos rodeiam. Neste sentido, Hume afirma: “Nós não apenas fantasiemos, mas também cremos nessa existência contínua, a questão é: de onde surge tal crença?”²⁹¹ A pergunta principal para

²⁹¹ HUME, D., *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2009, p. 241.

Hume não é “se existem ou não corpos”, mas “que causas nos induzem a crer na existência dos corpos”.²⁹²

O principal interesse de Hume com relação à religião é voltado para a pergunta sobre a origem desta. Em sua obra *Investigação sobre o entendimento humano* (1748), Hume escreve uma seção dedicada ao fenômeno dos milagres, a qual compõe a seção X. Nesta, o filósofo expõe seu ceticismo com relação aos milagres tão difundidos na religião cristã. E levanta uma série de objeções com relação à teologia natural e suas conclusões. O filósofo combate a ideia de milagre e isso com argumentos advindos da própria ordem natural das coisas, afirmando que “um milagre é uma violação das leis da natureza.”²⁹³ Assim, Hume classifica o milagre como oposto ao curso normal da natureza e completa: “É um milagre que um homem morto retorne à vida, porque isso nunca foi observado em nenhuma época ou lugar. Deve existir, portanto, uma experiência uniforme contra cada acontecimento milagroso, caso contrário ele não mereceria essa denominação”.²⁹⁴ O milagre é então da ordem do absurdo e nega o conhecimento dado pela experiência.

Na segunda parte desta seção a respeito dos milagres, Hume pretende apontar quatro razões pelas quais podemos julgar que temos sido generosos com respeito à crença em milagres. E que tais razões se direcionam para o fato de que nunca houve um milagre que tivesse uma evidência completa em toda a história. A primeira razão remete à questão de, em toda a história, não haver qualquer tipo de milagre que tenha sido “atestado por um número suficiente de homens de bom senso, educação e saber tão inquestionáveis que nos garantam contra toda possibilidade de estarem eles mesmos enganados.”²⁹⁵ O que o filósofo quer dizer é que nunca houve segurança completa com relação aos testemunhos sobre os milagres, e que mesmo a certeza de que tais indivíduos não estivessem se enganando pode ser posta em dúvida.

A segunda razão é com relação ao que Hume denomina a “forte propensão da humanidade para o extraordinário e o fantástico”²⁹⁶, e daí a pergunta do filósofo: “E não são porventura essas mesmas paixões, e outras ainda mais poderosas, capazes de inclinar a maioria das pessoas a acreditar e divulgar, com a máxima veemência e

²⁹² HUME, D., *Tratado*, p. 220.

²⁹³ HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 160.

²⁹⁴ HUME, D. *Investigação*, p. 160.

²⁹⁵ HUME, D. *Investigação*, p. 162.

²⁹⁶ HUME, D. *Investigação*, p. 164.

confiança, todos os milagres religiosos?”²⁹⁷ Neste contexto, há a noção de que os homens, mesmo diante de um relato absurdo, são levados por sua própria paixão e pela inclinação para o sobrenatural. E isto é devido à própria natureza humana.

A terceira razão acentua a noção de que as chamadas nações ignorantes e bárbaras são as mais receptivas aos eventos sobrenaturais. Os povos ignorantes não se sentem autorizados a desmentir algo transmitido por seus ancestrais e acabam proliferando aquela crença desmedida. Nesta perspectiva, Hume refere-se às vantagens de se propagar uma impostura entre os ignorantes:

As vantagens de originar uma impostura em meio a um povo ignorante são tão grandes que, mesmo quando a mistificação é demasiado grosseira para impor-se à maioria das pessoas, ela tem uma possibilidade muito maior de ser bem sucedida em lugares remotos do que se a primeira encenação ocorresse em uma cidade famosa pelas artes e pelo conhecimento. Os mais ignorantes e bárbaros dentre esses bárbaros levam a notícia para o exterior. Nenhum de seus compatriotas mantém uma grande correspondência, ou tem suficiente crédito e autoridade para contradizer e derrubar a mistificação.²⁹⁸

A quarta e última razão que, segundo Hume, faz-nos aceitar a historicidade dos milagres e permitir sua permanência, enquanto relatos, na sociedade, está ligada à compreensão de Hume de uma espécie de disputa entre as instituições religiosas de diferentes crenças. Aqui, Hume denuncia estas instituições, pois apesar de algumas serem compostas de sábios dirigentes, acabam ratificando eventos milagrosos absurdos com a única finalidade de defender suas posições contra uma outra instituição. Algumas dessas autoridades teriam a perfeita noção do quão irracional são suas afirmações e provas milagrosas.

A questão dos milagres é importante para Hume, pois para ele “a religião cristã não apenas esteve acompanhada de milagres em suas origens, mas, mesmo nos dias de

²⁹⁷ HUME, D. *Investigação*, p. 165.

²⁹⁸ HUME, D. *Investigação*, p. 167.

hoje, nenhuma pessoa razoável pode dar-lhe crédito sem um milagre.”²⁹⁹ Os comentadores de Hume ficam entre um suposto ateísmo e o agnosticismo, já que suas ideias influenciaram teólogos que defenderão a fé como única maneira de se chegar a Deus, mesmo que passando pelo irracional.

Além de discutir o tema dos milagres na *Investigação*, Hume publica duas outras obras em que o tema da religião é central. A primeira denomina-se *Diálogos sobre a religião natural*, a qual foi escrita entre 1751 e 1755 e publicada somente depois de sua morte em 1779. Este atraso na publicação decorreu do temor vivido naquele momento com relação a acusações sobre ateísmo e infidelidade que alguns pensadores viveram. David Hume já havia sido acusado de provocador com seu ensaio “Dos milagres” e não queria aumentar a ira dos religiosos.

Também sua obra *História natural da religião* foi alvo de reações eclesiásticas. Publicada em 1756, num volume intitulado *Cinco dissertações* (esta continha os ensaios “História natural da religião”, “Das paixões”, “Da tragédia”, “Do suicídio” e “Da imortalidade da alma”) teve que ser alterada em suas partes mais “ofensivas”. A nova publicação ocorreu em 1757, então com o nome *Quatro dissertações* (são excluídos os ensaios “Do suicídio” e “Da imortalidade da alma”, e a “História natural da religião” é reformulada em suas partes mais polêmicas).

Estas duas obras, a saber, os *Diálogos* e a *História natural*, podem ser entendidas de igual modo, pois ambas tratam da crença religiosa, das condições naturais do homem que o levam a crer, e de questões que lidam diretamente com o problema do dogma religioso.

Com relação à obra *História natural da religião*, Hume objetiva esclarecer os fatores que estão ligados à crença religiosa, abarcando, por exemplo, reflexões sobre a origem da religião, que, segundo o filósofo, tem sua primeira expressão no politeísmo. Neste texto, são diversas as denúncias suscitadas pelo filósofo, desde as teologias e suas formas de convencimento religioso, até os ritos cruéis e desumanos praticados em defesa da religião. Assim, para Hume:

Não existe prática mais comum em todas as teologias populares do que exhibir as vantagens da aflição, levando os homens a um verdadeiro sentimento religioso, reduzindo sua confiança e sua

²⁹⁹ HUME, D. *Investigação*, p. 182.

sensualidade, que, nos tempos da prosperidade, fazem com que esqueçam a providência divina.³⁰⁰

Sobre a noção de que a origem da religião está ligada ao politeísmo, os argumentos enfatizam a tão defendida tese de Hume de que a crença religiosa é característica da natureza humana e está atrelada às suas dimensões culturais, políticas, existenciais, passionais, independentemente da existência de um ser divino. A sociedade humana, em seus momentos mais primitivos, adorava deuses que estivessem ligados às suas necessidades.

Dessa forma, é a própria natureza humana que crê em um ser divino que pode ou não existir. De forma geral, é denominado “paixão” este sentimento próprio do homem que o faz recorrer a um ser divino. E é então feita a pergunta: “Mas a que paixão devemos aqui recorrer para explicar um efeito de consequências tão importantes?”³⁰¹ A resposta é que as únicas paixões que poderiam assolar o espírito de “homens incultos” seriam as referentes à “vida humana, a ansiosa busca da felicidade, o temor de calamidades futuras, o medo da morte, a sede de vingança, a fome e outras necessidades.”³⁰² Os denominados povos incultos são também chamados em outros momentos povos bárbaros, primitivos, populares. O que se quer mostrar é que, quanto menos primitiva a sociedade humana, quanto mais civilizada, organizada, culta, menos caótica será a busca por um ser divino: “Os homens têm uma tendência geral para conceber todos os seres segundo sua própria imagem, e para transferir a todos os objetos as qualidades com as quais estão mais familiarizados.”³⁰³ Esta perspectiva rompe com a concepção de teólogos deístas que afirmavam ser o monoteísmo a primeira espécie de expressão religiosa.

Outro objetivo de Hume na *História natural* seria a defesa de uma certa forma de psicologia da religião, que consistiria na busca pelas causas que levam o homem à crença religiosa. Vê-se que tal compreensão subjetiva da religião será posteriormente retomada por vários pensadores da modernidade em diante, como o teólogo Schleiermacher, considerado o pai da teologia moderna, e Freud em seus textos sobre a religião.

³⁰⁰ HUME, D. *História natural da religião*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 40.

³⁰¹ HUME, D. *História natural*, p. 32.

³⁰² HUME, D. *História natural*, p. 32.

³⁰³ HUME, D. *História natural*, p. 36.

Parte-se agora para uma breve comparação entre a crença (religiosa) analisada nestas obras que se referem diretamente à questão religiosa e a crença que deriva da afirmação de Hume: “Nós não apenas *fantasiamos*, mas também cremos nessa existência contínua, a questão é: *de onde surge tal crença?*”.³⁰⁴ E que é definida como a crença no mundo fenomênico. O conceito de crença aqui neste sentido é muito bem delimitado por Hume. A intenção aqui é apontar para a diferença que existe em Hume com relação ao conceito de crença. Pois sempre que se fala em crença em Hume é importante perguntar: Que tipo de crença? E somente quando vamos ao texto de Hume é que compreendemos tal diferença de conteúdo que há no conceito de crença e que expressa duas tomadas de posição. Hume lida com os conceitos de crença e fé, mas insiste, por um lado, no absurdo da crença em milagres, por exemplo, e, por outro lado, no incontestável conceito de crença filosófica.

Após afirmar que a imaginação, também denominada neste momento ficção, pode “inventar uma série de acontecimentos que têm toda a aparência de realidade”³⁰⁵, ele pergunta: “Em que consiste, então, a diferença entre uma ficção desse tipo e uma crença?”³⁰⁶ E a resposta de Hume é bem diferente daquela fornecida com relação à crença religiosa: “Segue-se, portanto, que a diferença entre *ficção* e *crença* se localiza em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira.”³⁰⁷ E completa mais à frente:

Afirmo, então, que a crença nada mais é que uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação. Essa diversidade de termos, aparentemente tão pouco filosófica, visa apenas expressar aquele ato mental que torna as realidades – ou o que se considera como tais – mais presentes para nós do que as ficções, que lhes dão

³⁰⁴ HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2009, p. 241.

³⁰⁵ Segue a citação completa: “Nada é mais livre que a imaginação humana, e, embora não possa ir além daquele inventário geral de ideias fornecidas pelos sentidos internos e externos, ela dispõe de poder ilimitado para misturar, combinar, separar e dividir essas ideias em todas as variedades de ficção e miragens. É-lhe possível inventar uma série de acontecimentos que têm toda a aparência de realidade, atribuir-lhes uma ocorrência em um local e momento precisos, concebê-los como existentes e pintá-los para si mesma com todas as circunstâncias apropriadas a um fato histórico qualquer, no qual acredite com a máxima certeza. Em que consiste, então, a diferença entre uma ficção desse tipo e uma crença?” HUME, D. *Investigação*, p. 80.

³⁰⁶ HUME, D. *Investigação*, p. 81.

³⁰⁷ HUME, D. *Investigação*, p. 81.

um peso maior junto ao pensamento e uma influência superior sobre as paixões e a imaginação.³⁰⁸

Hume deixa claro que a imaginação não é capaz de alcançar um tipo de sentimento fornecido pela crença, pois esta consiste justamente em um sentir que está ligado àquilo que se encontra presente a nós: “E, em filosofia, não podemos ir mais além da asserção de que a crença é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias provindas do julgamento e as ficções da imaginação.”³⁰⁹ Assim, de acordo com Hume, simplesmente cremos em um mundo de coisas materiais distintas e continuadas. Porém, tal crença não é justificada ou fundamentada. Hume afirma que tal crença se impõe a nós.³¹⁰

Quando o conceito de crença em Hume é retomado e discutido entre os kantianos da primeira década da recepção da *Crítica da razão pura*, uma questão que passa a ser feita é justamente a respeito do conceito de crença em Hume e suas diferentes abordagens. Qual seria a intenção de Hume ao combater uma crença religiosa se também não há uma justificativa ou fundamento para a crença nos fenômenos que nos aparecem? Jacobi traz no próprio título de sua obra *David Hume* o termo crença. De que crença se trata? Quais as diferenças específicas entre os conceitos de crença em Hume e aqueles de Jacobi?

Hamann é o primeiro a trazer o conceito de crença para o contexto de recepção da filosofia kantiana. Como Beckenkamp afirma:

Hamann se vale, como o fará Jacobi mais tarde, da ambiguidade do termo *Glaube* em alemão, podendo significar tanto “fé” (equivalendo, neste caso, a *faith* no inglês) quanto “crença” (traduzindo assim *belief* do inglês). A conclusão que Hamann tira da redução das pretensões cognitivas à simples crença é a de que, deste modo, Hume já não tem

³⁰⁸ HUME, D. *Investigação*, p. 82.

³⁰⁹ HUME, D. *Investigação*, p. 82. Hume não deixará de afirmar a dificuldade com o conceito de crença: “Confesso que é impossível explicar perfeitamente esse sentimento ou maneira de concepção; podemos fazer uso de palavras que expressam algo que disso se aproxima, mas sua denominação própria e verdadeira, como observamos antes, é crença [...]” HUME, D. *Investigação*, p. 82.

³¹⁰ “Não podemos justificar nossa crença em um mundo de coisas materiais distintas e continuadas, mas tampouco podemos evitar essa crença. O que podemos fazer é explicar como ela se impõe a nós. A explicação reside na constância e coerência exibidas pelas impressões dos sentidos.” QUINTON, A. *Hume*, p. 31.

fundamento para contestar a crença religiosa: se tudo é mesmo crença, deixem-nos com nossa fé.³¹¹

O contexto de retomada de David Hume é de grande importância neste momento. Os três contemporâneos Hamann, Jacobi e Schulze retomam o filósofo, seja para compreender a influência que este teria tido sobre Kant, seja para mostrar que Kant não conseguira responder ou solucionar as questões colocadas pelo filósofo escocês. Para Hamann, Hume só teria direito de contestar a crença religiosa se ele tivesse fundamentado em princípios mais sólidos a crença filosófica. Se as duas dependem daquilo que Hume denomina sentimento, os dois tipos de crença são, portanto, válidos. No caso de Jacobi, a princípio, quer-se compreender sua defesa de uma filosofia realista frente ao entendimento filosofante e, para isso, analisaremos o importante papel do conceito de crença filosófica.

Jacobi entende que o sentimento é o que justifica a crença e a diferencia das ficções da imaginação. A crença é o elemento de todo conhecimento e de toda atividade e é regulada pelo sentimento. Afirma que utiliza a palavra sentimento na falta de um termo melhor, como um “quebra galho” (*Nothbehelf*)³¹². A proximidade de Jacobi com a filosofia humeana é algo que fica claro na leitura de suas obras. Sobre a crença como apreensão imediata: “crença é o nome verdadeiro e próprio deste sentimento, e ninguém se achará confuso sobre o sentido desta palavra, pois cada um está a todo momento consciente do sentimento designado por ela.”³¹³ Assim, “tentar dar uma definição deste sentimento seria uma tarefa muito difícil senão impossível, isto seria exatamente como se chegando a qualquer um que nunca tivesse experimentado o frio ou a raiva, nós quiséssemos fazê-los apreender este sentimento e esta paixão.”³¹⁴

Há palavras que exprimem alguma coisa de semelhante, mas a palavra verdadeiramente apropriada é esta: crença, palavra que cada um compreende na vida corrente. E a filosofia não pode ir além disso, mas deve se fixar na crença como algo de sentido pela alma através da qual as afirmações do real e sua representação se distinguem das ficções da

³¹¹ BECKENKAMP, Joãosinho. *Ceticismo e idealismo alemão*, p. 11.

³¹² Nota p. 403/60: “O termo ambíguo sentimento é aqui um quebra galho (*Nothbehelf*) na ausência de outro termo que buscamos em vão numa linguagem que não foi inventada pelos filósofos.” JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*.

³¹³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 29 (161). Aqui, Jacobi cita Hume literalmente.

³¹⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 29 (161).

imaginação. É assim que suas representações adquirem mais peso e influência, importância, penetram a alma e se tornam princípio diretor de nossas ações.³¹⁵

Além do termo crença Jacobi também utiliza a palavra revelação, a qual aparece relacionada a tal termo. Ele afirma:

Como o realista decidido (*entschiedener Realist*) pode nomear o meio pelo qual é dada a certeza de objetos exteriores como coisas existentes independentemente de suas próprias representações? Não há nada sobre o que seu julgamento possa se apoiar senão a coisa ela mesma; nada além do fato de que as coisas estão realmente frente a ele. Sobre isso se pode expressar com a palavra revelação (*Offenbarung*) [...]. Segue-se a isso naturalmente que esta revelação merece ser qualificada de verdadeiramente milagrosa (*wahrhaft wunderbar*). Nós não temos absolutamente outra prova da existência em si de uma tal coisa fora de nós senão a existência desta coisa ela mesma e nós devemos achar absolutamente incompreensível que possamos perceber uma tal existência. Nós não sustentamos, contudo, que nós a percebemos, mas sustentamos com a mais absoluta convicção que coisas existem realmente fora de nós: que nossas representações e ideias se formam segundo coisas que estão diante de nós e não o inverso que as coisas que nós somente imaginamos ter diante de nós se formam segundo nossas representações e ideias. Eu pergunto: sobre o que se funda essa convicção? Na realidade, sobre nada, senão justamente sobre uma revelação que só podemos qualificar de verdadeiramente milagrosa.³¹⁶

O termo revelação aqui não tem nenhuma relação com o sentido religioso da palavra. Consiste simplesmente na ideia de que “os objetos se revelam a nós através dos sentidos”.³¹⁷ A convicção, portanto, de que coisas existem de fato fora de nossas representações é fundada em tal revelação. A concepção filosófica de Jacobi é aquela,

³¹⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 30 (163). Tais passagens são citações de Hume que Jacobi toma emprestado, especificamente de sua obra *Investigações*. Todas as citações de Hume são devidamente referenciadas por Jacobi e inclusive ele coloca em nota a passagem em inglês do texto original de Hume. Por exemplo, a seção V, parte 2 das *Investigações*, segundo a edição que usamos aqui p. 80 a 83 é literalmente reproduzida por Jacobi conforme a sequência do texto de Hume. Dedicaremos mais à frente uma parte específica ao conceito de crença relacionado ao sentimento. HUME. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 81,82.

³¹⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 32, 33 (165 a 167).

³¹⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31 (165).

portanto, que se traduz num ato de apreender imediatamente o real, o que é denominado também “nascer e viver na crença”. Tal concepção parte de um saber imediato e de primeira mão. Uma convicção ou certeza que não podem ser dadas de outra maneira a não ser imediatamente. Jacobi propõe, portanto, que nosso acesso ao real jamais poderá ser provado, somente vivido; porém não há dúvida a respeito de sua absoluta validade. O realismo defendido por Jacobi se aproxima bastante de uma filosofia da vida. Tal filosofia da vida expressará que o real não é matéria de demonstração, mas sim de sentimento³¹⁸.

Para Jacobi, portanto, toda tentativa filosófica de aproximação do real, explicações sobre como apreendemos os objetos que nos rodeiam, como conhecemos as coisas, como as nossas representações podem ser identificadas com os objetos do mundo etc culminará em idealismo, mesmo que a proposta filosófica venha de um realista. Jacobi afirmará que é um realista como nenhum outro filósofo foi. Daí toda a sua recusa de sistemas filosóficos estritamente teóricos, que tentam explicar e dar conta da realidade. Porém, a fim de enfatizar seu realismo, Jacobi declara sua obstinação não filosófica. A grande questão que levantamos aqui é: ora é necessário recusar a filosofia quando se tem por objetivo explicações sobre o real? Daí que, de maneira geral, compreende-se algumas das propostas que serão feitas na filosofia do idealismo alemão, as quais assumem o real em um sistema filosófico, trazem conceitos como vida, espírito, liberdade, realidade para o interior de um sistema. Tudo bem que se pode perceber que tais conceitos escapam a todo momento da própria sistematização. Mas não se pode negar o grande esforço do filósofo nesta árdua tarefa que consiste em conciliar vida e discurso filosófico. Jacobi certamente inovou ao mostrar que mesmo após tantos aprimoramentos a filosofia ainda não havia encontrado um critério seguro no que diz respeito às especulações sobre o conhecimento e a realidade. E com isso abriu um grande caminho para o que virá posteriormente. Discussões acerca da conciliação entre filosofia e vida dominarão grande parte da filosofia do idealismo alemão.

³¹⁸ LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 86. “A verdade última não entra nos moldes de nossos sistemas. O real não é objeto de ciência, mas de intuição.” p. 154.

3.2 Jacobi como leitor dos textos pré-críticos: *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763) e *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1764)

Os textos pré-críticos kantianos que mais chamaram a atenção de Jacobi foram *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763) e *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* (1764).³¹⁹

As referências aos dois textos aparecem no diálogo *David Hume*, logo após citações referentes ao seu mentor Le Sage, quando de seus estudos em Genebra: “Meu destino tomou um rumo muito feliz quando fui para Genebra. Meu professor de matemática, o bom velho Durand, aconselhou-me seguir os cursos de álgebra de Le Sage e me apresentou a ele. Le Sage não tardou em se tornar um amigo e eu me apeguei a ele com o mais profundo respeito e a mais afetuosa confiança.”³²⁰ Anteriormente a seus estudos em filosofia, Jacobi tem contato, portanto, com a matemática através principalmente de seu professor Le Sage. Mesmo com relação à matemática, Jacobi não se dá por satisfeito somente com as demonstrações; pode-se dizer que, se existe uma metafísica da matemática, suas perguntas estão direcionadas a ela. Afirma que sua “natureza sempre foi tal que eu jamais me acomodei a respeito de uma ideia cujo objeto não me foi dado por sensação ou sentimento”³²¹ e foi justamente isso que o conduziu “finalmente à descoberta da mais alta verdade e da verdadeira filosofia.”³²² Sobre então o início de seus estudos em Genebra: “O que conta de suas dificuldades intelectuais como estudante em Genebra é, com efeito, destinado a explicar as condições nas quais ele determina de maneira tão singular seu engajamento filosófico pessoal.”³²³ Assim,

³¹⁹ *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (1763). Nas referências à obra será utilizado *Beweisgrund* e a *Investigação* tem como título original *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (1764).

³²⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 40 (180). Jacobi foi enviado pelo pai, Johann Konrad Jacobi (1715-1788), aos vinte anos, para Genebra: “Uma estadia de estudos em Genebra de dois anos, propiciada pelo pai, a qual, na verdade, deveria servir ao aperfeiçoamento nos negócios comerciais, tornou-se fundamental para o pensamento filosófico posterior de Jacobi.” JACOBI. *Werke*. Band 2/2: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*. (Anhang), p. 530. Em outro momento, no *Diálogo*, Jacobi alude a educação autoritária dada por seu pai. P. 530.

³²¹ GUILLERMIT, L. *Le réalisme de Jacobi*, p. 25.

³²² GUILLERMIT, L. *Le réalisme de Jacobi*, p. 25.

³²³ GUILLERMIT, L. *Le réalisme de Jacobi*, p. 25.

“ele que, em todas as matérias, e especialmente nas matemáticas, exigia que se lhe mostrasse o que se pretendia demonstrar suficientemente, que se engendrasse sob seus olhos o ser que se se contentasse de lhe definir por meio de palavras”³²⁴, certamente “não podia deixar, desde que ele iniciou em filosofia, de se colocar com uma acuidade toda particular o problema da evidência nesta nova disciplina do pensamento”³²⁵, pois: “se lá (matemática), como em outro lugar, o discurso demonstrativo se revelava insuficiente, como seria necessário descobrir a indispensável evidência?”³²⁶ O que faz com que as demonstrações matemáticas sejam evidentes? A matemática como conhecimento intuitivo que posteriormente se demonstra responde à pergunta sobre o conteúdo abstrato do que se sabe intuitivamente? As palavras e fórmulas são suficientes para descrever e demonstrar tudo o que se tem por evidência a partir da intuição de fórmulas já prontas e dadas intuitivamente?

Sobre o texto *Investigação*, o qual ficou em segundo lugar no concurso proposto pela Academia de Berlim, Jacobi afirma que, quando soube do concurso “esperou com impaciência a edição dos tratados” e ainda “nenhuma outra questão teria atraído minha atenção em maior grau”.³²⁷ O escrito premiado no concurso da Academia de Berlim foi o de Mendelssohn, o qual foi publicado com o título *Tratado sobre a evidência nas ciências metafísicas que recebeu o prêmio oferecido pela Academia real das ciências de Berlim junto com um tratado sobre o mesmo assunto que a academia aceitou depois do primeiro como o melhor*, em Berlim no ano de 1764.³²⁸ Jacobi afirma: “O escrito premiado não preencheu as expectativas que o nome do filósofo neste momento já célebre, suscitou em mim.”³²⁹ E assim continua, sobre o texto de Kant *Investigação*: “Grande foi minha surpresa quando no segundo tratado, que obteve somente uma menção honrosa, eu encontrei indicações e explicações que não poderiam estar mais de

³²⁴ GUILLERMIT, L. Le réalisme de Jacobi, p. 25.

³²⁵ GUILLERMIT, L. Le réalisme de Jacobi, p. 25.

³²⁶ GUILLERMIT, L. Le réalisme de Jacobi, p. 25.

³²⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 42 (183). O concurso proposto pela Academia Real de Ciências de Berlim tinha como questão: “Perguntamos se as verdades da metafísica em geral e, em particular, os primeiros princípios da teologia natural e da moral são suscetíveis da mesma evidência que as verdades matemáticas e, no caso de não o serem, qual é a natureza de sua certeza, a que grau podem chegar e se esse grau é suficiente para a convicção.” KANT. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. In: Escritos pré-críticos. São Paulo: UNESP, 2005, p. 101. O escrito premiado foi o de Mendelssohn e a *Investigação*, de Kant, fica com o segundo lugar.

³²⁸ *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften, welche den von der Königlichen Academie der Wissenschaften in Berlin auf das Jahr 1763. ausgesetzten Preis erhalten hat, von Moses Mendelssohn aus Berlin. Nebst noch einer Abhandlung über dieselbe Materie, welche die Academie nächst der ersten für die beste gehalten hat. Berlin 1764.*

³²⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 42 (184).

acordo com as minhas exigências.”³³⁰ Sobre o texto de Mendelssohn, afirma: “No escrito premiado eu fui particularmente surpreendido ao encontrar uma exposição tão prolixa da prova da existência de Deus partir de sua ideia e sua solidez afirmada com tão grande segurança.”³³¹ Jacobi comenta então sobre seu interesse nesse texto. O interlocutor questiona, após Jacobi afirmar não só que leu o texto, mas que o estudou com profundidade: “Como, você conhece ainda tão pouco esta prova ou demonstração?”³³² Jacobi responde: “Eu as conhecia uma e outra. Mas como esta prova me chocou igualmente sob todas as suas formas por seu caráter sub-reptício, e que um exame reiterado somente confirmou meu julgamento, a tardia inquietude que vos falei veio perturbar esta quietude de maneira totalmente inesperada.”³³³ Assim, a questão de Jacobi com o texto de Mendelssohn é tentar compreender o erro da prova e por isso Jacobi decide estudá-lo a fundo e afirma sobre seu procedimento. Continua o diálogo portanto: “Ele: A prova então desta vez o impressionou mais? Jacobi: Não. Eu somente senti a necessidade de estudar a fundo a prova agora para poder expor claramente o erro da prova, e para tornar perfeitamente inteligível a mim mesmo o que causava sua força aos olhos de outrem.”³³⁴ Para Jacobi, era fundamental aprofundar em temas que, de cara, ele já discordava da solução proposta. “Sempre foi esse o meu modo de proceder, quando eu encontrei teses que me pareciam sem fundamento ou errôneas, sustentadas por um bom espírito.”³³⁵ É o que buscava, portanto, Jacobi em seu aprofundamento do tema. Para Juan Cruz: “Mendelssohn sustenta em seu escrito a identidade formal entre matemáticas e metafísica, em virtude de que, segundo ele, ambas são provenientes da razão analítica, apoiada no princípio de contradição”³³⁶; e assim “nesse nível analítico acaba aprovando uma demonstração completamente racional da existência de Deus (como a do argumento ontológico).”³³⁷ Porém, “na verdade, Mendelssohn não chegou à realidade. E Jacobi ficou desapontado com o escrito.”³³⁸ A partir do que já foi exposto a respeito de Jacobi, suas críticas direcionadas às tentativas filosóficas de demonstração e provas racionais em teoria do conhecimento, por exemplo, sua pergunta pelo vínculo entre a mente que percebe e os objetos exteriores etc; e a partir de sua própria letra na

³³⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 42 (184).

³³¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 42 (185).

³³² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 42 (185).

³³³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 42 (185).

³³⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 42, 43 (185).

³³⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 43 (185).

³³⁶ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*. Navarra: Universidad de Navarra, 2014, p. 26.

³³⁷ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 26.

³³⁸ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 26.

medida em que direciona críticas ao empreendimento de Mendelssohn no escrito premiado, é possível antever sua insatisfação perante uma prova da existência de Deus que, do campo lógico passa à existência, ou seja, alcança a própria realidade e, também, com referência aos elogios feitos ao escrito sobre a evidência dos princípios da teologia ou antes à própria pergunta do concurso, que, pode-se dizer, é o grande pano de fundo do início do projeto crítico kantiano, a respeito das verdades metafísicas e matemáticas.³³⁹ Mostramos brevemente o ponto de vista de Jacobi a respeito do escrito premiado de Mendelssohn e será exposta um pouco mais à frente sua preferência pelo texto de Kant, o qual ficou em segundo lugar.

O *Único argumento* chega a Jacobi através de uma resenha da obra, publicada nas *Cartas sobre a literatura mais recente*.³⁴⁰ Jacobi tem acesso ao livro e afirma: “Meu encantamento aumentou com a leitura chegando a me dar violentos batimentos no coração, e antes de chegar ao meu objetivo, o fim da terceira parte, eu havia interrompido muitas vezes esperando que eu fosse novamente capaz de uma calma atenção.”³⁴¹ Para bem compreendermos a proposta kantiana neste escrito juntamente com sua crítica ao argumento ontológico, voltemos ao argumento ontológico propriamente dito e sua formulação tradicional. O argumento ontológico da prova da existência de Deus foi primeiramente formulado por Anselmo de Cantuária (1033-1109), um dos principais nomes da Escolástica.³⁴² O argumento sustenta que a partir da

³³⁹ Em diversas passagens da *CRP* Kant faz referência às verdades matemáticas como um modelo frente às verdades metafísicas. Na Introdução de 1787 ele afirma: “Como é possível a matemática pura? Como é possível a física pura? Como estas ciências são realmente dadas, é conveniente interrogarmo-nos como são possíveis; que têm de ser possíveis demonstra-o a sua realidade. No que respeita à metafísica, pelo seu escasso progresso até hoje realizado e porque não pode dizer-se de nenhuma até agora apresentada que tenha alcançado o seu propósito inicial, há motivo bastante para se duvidar da sua possibilidade.” *CRP*, p. 50, B.

³⁴⁰ RESEWITZ, Friedrich Gabriel. Rezension von Kant: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes. Königsberg 1763. *Briefe, die Neueste Litteratur betreffend*. V. 13 (Berlin), 1764, 69-102. (Cit apud. Briefe 280/281, JubA 5,1. 602-616). Cf. JACOBI. *Werke*. Band 2/2: Schriften zum transzendentalen Idealismus. (Anhang), p. 536.

³⁴¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 47 (191).

³⁴² O argumento pode ser encontrado já em Santo Agostinho em seu diálogo *O livre-arbítrio*: “Porque a mim não agrada chamar de Deus aquele a quem minha razão é inferior, mas sim aquele a quem ser algum é superior. [...] Se pois, sem a ajuda de órgão algum corporal, nem do tato, nem do paladar, nem do olfato, do ouvido ou dos olhos, nem por sentido algum que seja inferior a essa dita razão; mas por si mesma, ela percebe algo de eterno e imutável, é necessário que a dita razão se reconheça, ao mesmo tempo, inferior a essa realidade e que esse Ser seja o seu Deus. [...] Certamente reconheceria como Deus esse ser do qual se teria provado que nada existe de superior. AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995, p. 93 (2, 6, 14). Anselmo foi quem evidenciou o argumento e deu-lhe o status de prova da existência de Deus. “Anselmo de Aosta, no seu *Proslogion*, proporciona uma demonstração da existência de Deus com argumento que Kant chama de ontológico, uma vez que deduz a existência de Deus de seu puro existir, *a priori*, tornando-se na história da filosofia algo abstraído do contexto de fé no qual era proposto, ou seja, tornando-se argumento simplesmente lógico.” TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 16.

ideia de Deus é possível derivar sua existência. Ainda na Escolástica, São Tomás de Aquino (1224-74) já rejeita tal argumento e apresenta as suas cinco vias da prova da existência de Deus, concluindo que tal prova somente pode ser dada *a posteriori*.³⁴³ Assim, das cinco provas da existência de Deus de Tomás, as três primeiras ficaram conhecidas como ligadas ao argumento cosmológico e as duas últimas foram denominadas e classificadas como argumento físico-teológico ou teleológico da prova da existência de Deus. O argumento cosmológico está ligado ao fato de que “o cosmo físico não é compreensível em seus fundamentos últimos a não ser recorrendo a princípios superiores, que se encontram para além do mundo físico.”³⁴⁴ Dessa maneira, “para que o cosmo não seja um caos, é preciso que se encontrem princípios que o fundamentem e o rejam e uma ordem que o regule e o governe.”³⁴⁵ Porém tal fundamento que visa harmonizar o cosmo somente pode ser encontrado em um outro plano de realidade, ou seja, há uma causa transcendente que é o princípio supremo de toda organização cosmológica. Já o argumento físico-teológico parte não da experiência em geral, mas de determinadas experiências que levam à conclusão da existência de um ser divino regulador da ordem: “A experiência das coisas concretas da realidade nos faz ver como existe no mundo determinado grau de perfeição. A perfeição se manifesta na verdade, na bondade, na nobreza, na beleza encontrada nas coisas finitas.”³⁴⁶ O argumento parte do finito dado concretamente e chega a Deus de maneira teleológica. Antes de concluir pela impossibilidade também deste argumento, Kant afirma:

Se, portanto, nem o conceito das coisas em geral nem a experiência de qualquer existência em geral podem conceder o que é requerido, só resta um meio: procurar se uma experiência determinada, por conseguinte a das coisas do mundo presente, se a sua natureza e ordenação, não fornecem um fundamento de prova que nos possa fazer chegar, com segurança, à convicção da existência de um ser supremo. A uma tal prova daríamos o nome de físico-teológica.³⁴⁷

³⁴³ “Se a prova ontológica demonstra a existência a partir da simples ideia de Deus que temos em nossa mente, é *a priori*, ou seja, parte do “antes”, da causa para daí deduzir os efeitos, as provas de Tomás, ao contrário, são exclusivamente *a posteriori*: a partir de determinados efeitos chegam, através do raciocínio, à ideia de Deus, que é a sua causa.” TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico: a existência de Deus de Anselmo a Schelling*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 32.

³⁴⁴ TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico*, p. 34.

³⁴⁵ TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico*, p. 34.

³⁴⁶ TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico*, p. 34.

³⁴⁷ KANT, *CRP*, p. 518, A620/ B648. “A prova físico-teológica, pelo seu lado, partia da constatação de que o mundo possui uma ordem e uma harmonia que nos obrigam a pensar na existência de um autor delas. Kant debruçara-se já sobre a natureza desta prova, cerca de oito anos antes de publicar o

Na modernidade, Descartes é o primeiro a retomar o argumento ontológico de Anselmo em sua obra *Meditações metafísicas*, especificamente na terceira e quinta meditações. Afirma, portanto: “E toda a força do argumento de que aqui me servi para provar a existência de Deus consiste em que reconheço que seria impossível que minha natureza fosse tal como é, ou seja, que eu tivesse em mim a ideia de um Deus, se Deus não existisse verdadeiramente.”³⁴⁸ Para Descartes, jamais seria possível a seres finitos construir a ideia de um ser perfeito, somente um ser eterno seria capaz de produzir tal ideia em seres imperfeitos. O ser perfeitíssimo, portanto, é aquele que causa a ideia nas mentes finitas. Após a prova da existência de Deus, tudo aquilo que Descartes havia colocado em dúvida passa a ser evidente. Deus torna-se o critério último que assegura a correspondência entre os objetos a que temos acesso através da sensibilidade e a própria mente. Como já mostramos, o projeto filosófico de Descartes acaba por não apresentar uma solução ao problema do conhecimento e certamente evidencia sua proximidade ainda com o dogmatismo recebido da Escolástica.³⁴⁹

Desde os escritos pré-críticos, Kant deixa claro seu interesse pelos assuntos metafísicos, entre eles o conceito de Deus. Tais assuntos, simplesmente pelo fato de serem ideados pela razão pura, sendo, portanto, pressupostos pela razão, tornam-se alvos das especulações kantianas. Assim, o interesse de Kant em saber o porquê da razão nos obrigar a pensar em tais questões sem que haja qualquer indício de sua existência empírica, leva à descoberta de uma necessidade intrínseca à razão.³⁵⁰ Porém,

Beweisgrund, ou seja, em 1755, no Prefácio a *História natural universal e teoria do céu*.” MORUJÃO. Introdução. In: KANT. *Único argumento*, p. 19.

³⁴⁸ DESCARTES. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, p. 44

³⁴⁹ Uma das inovações do argumento em Descartes consiste em que “em Descartes, definitivamente, não temos apenas a ideia de *ente perfeito*, de *ente perfeitíssimo* – anexo à afirmação *aquilo de que não se pode pensar nada de maior* de Anselmo – mas temos a afirmação de Deus como *ens necessarium* – *ser necessário*, de Deus como sendo aquele ser em cuja natureza, em cuja essência está implícita e inclusa necessariamente a própria existência.” TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico*, p. 50.

³⁵⁰ Sobre o conceito de uma inteligência suprema como ideia regulativa da razão pura aparece no “Apêndice à dialética transcendental”: “Há uma grande diferença entre o que é dado à minha razão como objeto puro e simplesmente e o que é dado somente como objeto na ideia. No primeiro caso, os meus conceitos têm por fim a determinação do objeto; no segundo, há na verdade só um esquema, ao qual se não atribui diretamente nenhum objeto, nem mesmo hipoteticamente, e que serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente. Assim, afirmo que o conceito de uma inteligência suprema é uma simples ideia, isto é, que a sua realidade objetiva não consiste na referência direta a um objeto (porque nesse sentido não poderíamos justificar a sua validade objetiva); é apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral, ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional [...]. E esta é a dedução transcendental de todas as ideias da razão especulativa, não enquanto princípios constitutivos da ampliação do nosso conhecimento, mas enquanto princípios reguladores da unidade sistemática do diverso do conhecimento empírico em geral [...]” KANT. *CRP*, p. 550 A670/B698.

juntamente com seu interesse nas especulações metafísicas, está também seu projeto de estabelecer os limites da razão pura. Kant afirma:

Como, porém, até agora todas as tentativas para dar resposta a essas interrogações naturais, como seja, por exemplo, se o mundo tem um começo ou existe desde a eternidade etc; sempre depararam com contradições inevitáveis, não podemos dar-nos por satisfeitos com a simples disposição natural da razão pura para a metafísica, isto é, com a faculdade pura da razão, da qual, aliás, sempre nasce uma metafísica (seja ela qual for); pelo contrário, tem que ser possível, no que se lhe refere, atingir uma certeza: a do conhecimento ou ignorância dos objetos, isto é, uma decisão quanto aos objetos das suas interrogações ou quanto à capacidade ou incapacidade da razão para formular juízos que se lhes reportem; conseqüentemente, para estender com confiança a nossa razão pura ou para lhe pôr limites seguros e determinados.³⁵¹

A preocupação kantiana em compreender os limites da razão pura, evitando assim que ultrapasse critérios seguros e caia novamente no dogmatismo presente na metafísica tradicional, leva-o a questionar a prova da existência de Deus, a qual, desde a sua elaboração e posterior retomada, com Descartes, não havia sido refutada. Na *CRP*, Kant deixa claro sua rejeição não só ao argumento ontológico, mas aos três argumentos da prova da existência de Deus, o ontológico, o cosmológico e o físico-teológico.³⁵² Porém, é no *Beweisgrund*³⁵³, que Kant apresenta pela primeira vez sua crítica à prova da existência de Deus, especificamente ao argumento ontológico, apesar de ainda não ter estabelecido claramente conceitos que serão posteriormente trabalhados na *CRP*. No *Beweisgrund*, um dos pontos fundamentais contestados por Kant, com relação ao

³⁵¹ KANT. *CRP*, p. 51 B22. Apesar do *Beweisgrund* ser um texto pré-crítico, Kant já rejeita o argumento da prova da existência de Deus com sua crítica ao fato da existência aparecer como predicado.

³⁵² Kant menciona, no *Beweisgrund*, a prova físico-teológica. Morujão afirma: “Trata-se de mostrar que qualquer prova *a posteriori* da existência de Deus, nomeadamente, a prova físico-teológica, aqui subentendida, é desnecessária para dar conta de efeitos que podem ser explicados a partir das leis da natureza, de forma que subsiste apenas a prova *a priori*.” MORUJÃO. Notas do tradutor. In: KANT. *Único argumento*, p. 165, ver nota 19.

³⁵³ “Há um tempo em que nos atrevemos a tudo explicar e demonstrar numa ciência como a metafísica, e de novo um outro tempo em que só com temor e desconfiança nos atrevemos a tais empreendimentos.” KANT. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Casa da moeda, 2004, p. 40.

argumento ontológico, consiste no conceito de existência como predicado do sujeito: “A existência não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma.”³⁵⁴ E completa:

Não obstante, utiliza-se o termo existência como um predicado e pode-se também empregá-lo assim, seguramente e sem a preocupação de errar, enquanto não se estipula que se pretende apenas deduzir a existência a partir de meros conceitos possíveis, como se costuma fazer quando se quer demonstrar a existência absolutamente necessária. Com efeito, é inútil procurar entre os predicados de um tal ser possível, pois entre eles não se pode encontrar seguramente a existência.³⁵⁵

Na sequência, Kant afirma que a existência somente pode ser concebida como “a posição absoluta de uma coisa e, por isso, distingue-se também de qualquer predicado”³⁵⁶ E ainda: “A ideia de tese ou de posição é extremamente simples, e é equivalente à ideia do Ser em geral. A coisa posta em si e para si.”³⁵⁷ É descartado, portanto, o caminho percorrido pela prova ontológica, a qual parte da ideia para a existência. “Assim, se Deus deve ser objeto de uma demonstração, esta terá de ser rigorosamente *a priori*, embora independente de princípios lógicos, que não nos permitem chegar a um fundamento real.”³⁵⁸ A crítica que Kant direciona ao argumento ontológico parte da pretensão de tornar aquilo que pertence ao âmbito da lógica, portanto, regulado pelo princípio de contradição, algo que é concebido como existente. Na “Dialética transcendental”, no “Ideal da razão pura”, Kant elabora novamente sua crítica à prova ontológica, antes de afirmar também a impossibilidade da prova cosmológica:

³⁵⁴ KANT. *O único argumento*, p. 48.

³⁵⁵ KANT. *O único argumento*, p. 48 e 49. “Por conseguinte, a existência não pode ser ela própria um predicado. Se eu digo, “Deus é uma coisa existente”, parece que exprimo a relação de um sujeito com um predicado. Contudo, há uma incorreção nesta expressão. Precisamente, deveria dizer-se: “Algum existente é Deus”. P. 51.

³⁵⁶ KANT. *O único argumento*, p. 50. “O Deus da argumentação kantiana, porém, não é *perfectissimum*, mas sim, *necessarium*, uma necessidade, porém, que não decorre da essência; a sua existência não é, por conseguinte, uma perfeição, mas sim posição absoluta.” MORUJÃO. Introdução. In: KANT. *Único argumento*, p. 29. “A existência não poderia ser demonstrada porque ela não é um predicado, mas posição absoluta; por toda parte e sempre ela deve ser pressuposta.” GUILLERMIT, Louis. *Le réalisme de Jacobi*. P. 26.

³⁵⁷ KANT. *O único argumento*, p. 50.

³⁵⁸ MORUJÃO. Introdução. In: KANT. *Único argumento*, p. 28.

Pretender extrair de uma ideia, traçada com total arbitrariedade, a própria existência do objeto correspondente, era totalmente contrário à natureza e uma pura inovação do espírito escolástico. Com efeito, nunca se teria tentado esta via, se a razão não tivesse previamente sentido a necessidade de admitir algo necessário para a existência em geral (onde se pudesse parar na ascensão) e se, pelo fato desta necessidade ter de ser incondicionada e certa *a priori*, a razão não fosse obrigada a procurar um conceito que, na medida do possível, satisfizesse uma tal exigência e desse a conhecer uma existência, completamente *a priori*. Julgou-se encontrar esse conceito na ideia de um Ser realíssimo e, se foi utilizada esta ideia, foi somente para obter um conhecimento mais determinado de uma coisa de que já se estava, aliás, convencido ou persuadido que devia existir, ou seja, do ser necessário. Contudo, dissimulou-se este curso natural da razão e, em vez de terminar neste conceito, tentou-se começar por ele, para dele derivar a necessidade da existência que ele se destinava unicamente a completar. Daí surgiu a malograda prova ontológica, que nada tem de satisfatório, nem para o são entendimento natural, nem para sustentar um exame científico.³⁵⁹

Ainda com relação ao *Beweisgrund*, o que Kant propõe como argumento para a existência de Deus parte, primeiramente, de Deus entendido como um ser absolutamente necessário e, em segundo lugar, e em decorrência disto, o “fundamento real suficiente de todos os outros que são possíveis fora dele.”³⁶⁰ Daí a noção de pensabilidade das coisas que acaba por confirmar a existência deste ser. O *ens necessarium* é, portanto, único e “contém a realidade suprema”. E isso porque “os *data* para toda a possibilidade têm de ser encontrados nele, ou como determinações dele mesmo”³⁶¹, ou então “como conseqüências que são dadas através dele como primeiro fundamento real, vê-se que toda a realidade deve ser compreendida através dele, de um modo ou de outro.”³⁶² Com relação ao que muda na passagem do período pré-crítico para o crítico com a *CRP*, Rohls esclarece:

³⁵⁹ KANT. *CRP*, p. 507, A603/B631.

³⁶⁰ KANT. *Único argumento*, p. 70. “Existe algo de pura e simplesmente necessário. Este é uno no seu ser, simples na sua substância, um espírito quanto à sua natureza, eterno na sua duração, imutável na sua constituição, totalmente suficiente no que diz respeito a todo o possível e a todo o efetivo. Existe um Deus.” P. 71

³⁶¹ KANT. *Único argumento*, p. 65.

³⁶² KANT. *Único argumento*, p. 65.

Ora, é verdade que já no *Único argumento de uma prova da existência de Deus*, Kant havia criticado as provas tradicionais em favor da existência de Deus. Lá, porém, ele tinha colocado no lugar destas provas a nova prova ontológica da existência de Deus, aquela que parte da pensabilidade das coisas (possibilidade de pensar as coisas) e deduz a existência de um ser sumamente real (o mais real de todos). Agora, porém, Kant apenas se apegava à ideia de um tal ser enquanto pressuposto para a pensabilidade e a determinação completa dos objetos sem, porém, afirmar a existência desse ser ou sua realidade objetiva.³⁶³

Certamente o interesse de Jacobi pelo *Beweisgrund* passa pelo fato de admitir, juntamente com Kant³⁶⁴, neste momento, o perigo do alargamento da razão pura sem a total compreensão de seus limites. Para Jacobi, é impossível sustentar o vínculo entre o real e a pura especulação da razão quando se trata de questões metafísicas (o argumento ontológico da prova da existência de Deus consiste justamente neste alargamento da razão pura). Jacobi também concorda com a solução kantiana dada neste momento, a que tem como ponto de partida a pensabilidade das coisas e que chega ao ser necessário como fundamento de todas as existências. “Em Kant, a necessidade lógica da existência de Deus é vista ao mesmo tempo como exigência natural da razão e como seu naufrágio inevitável em um abismo sem dimensões.”³⁶⁵ O Deus de Kant aqui é o ser necessário, portanto: “A existência de Deus é necessária ainda que não seja demonstrável e que não tenha fundamento seguro [...] é o próprio ser supremo, necessário e indubitável.”³⁶⁶ E, neste sentido, justamente Jacobi contesta qualquer tipo de filosofia que tenha como princípio as demonstrações racionais, pois como já vimos, em sua concepção, o discurso filosófico não é capaz de entregar o conteúdo de realidade.

O texto *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral* tem início com a discussão a respeito das verdades matemáticas e verdades metafísicas. Para Jacobi, é sumamente importante o ponto de partida de Kant, que é o da

³⁶³ ROHLS, Jan. *Protestantische Theologie der Neuzeit (I)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1997. P. 233.

³⁶⁴ Em termos de crítica ao alargamento da razão pura sem a prévia investigação de suas possibilidades pode-se dizer que o Kant do período crítico também sustentará tal posição. Porém, o que muda certamente é a solução que Kant elabora em relação a sua prova da existência de Deus a qual será diferente nos dois momentos. No período crítico, Kant não conclui pela existência do ser necessário, este permanece uma ideia da razão pura.

³⁶⁵ TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico*, p. 6.

³⁶⁶ TOMATIS, Francesco. *O argumento ontológico*, p. 6.

proposta de estabelecer limites quanto à capacidade da metafísica e que neste texto aparece claramente:

Sei que muitos consideram a filosofia muito fácil em comparação à matemática superior. Só que esses dão o nome de filosofia a tudo aquilo que se encontra nos livros que ostentam esse título. A diferença se mostra pelo sucesso. Os conhecimentos filosóficos têm, na maioria das vezes, o destino das opiniões e são como os meteoros, cujo brilho, por sua duração, nada promete. Eles desaparecem, mas a matemática permanece. A metafísica é, sem dúvida, o mais difícil entre os saberes humanos; e nenhuma, jamais, foi escrita até então. A questão da Academia mostra que existem razões para explorar a via pela qual se tenciona procurá-la antes de tudo.³⁶⁷

Kant aponta as principais diferenças entre as resoluções matemáticas e o método de proceder da filosofia. Após afirmar que “a matemática considera, em suas resoluções, demonstrações e inferências, o universal sob os sinais *in concreto*”, ele afirma: “Se compararmos a isso o procedimento da filosofia, ele é totalmente diverso [...] Os sinais da consideração filosófica jamais são algo diferente de palavras, que não indicam, em sua composição, os conceitos parciais em que consiste a ideia toda que a palavra significa”³⁶⁸, e certamente, “nem podem designar, em suas conexões, as relações dos pensamentos filosóficos.”³⁶⁹ A matemática lida com poucos conceitos fundamentais que podem ser facilmente aplicados de maneira geral e sem contradição: “Basta apenas comparar, por exemplo, a fácil inteligibilidade de um objeto aritmético, que compreenda em si uma assombrosa quantidade, com a compreensibilidade muito mais difícil de uma ideia filosófica, em que pouco se procura conhecer.”³⁷⁰ Constata-se assim a fragilidade das “demonstrações dos metafísicos”, que “a partir de uma definição colocada no fundamento, como de costume, eles, confiantes, fazem inferências, que se

³⁶⁷ KANT. *Investigação sobre a evidência dos princípios da teologia natural e da moral*. In: Escritos pré-críticos. São Paulo: UNESP, 2005, p. 114 (II 282-83). “Na matemática há poucos conceitos irresolúveis e poucas proposições indemonstráveis, na filosofia, porém, inúmeros.” P. 109 (II 279). “O objeto da matemática é fácil e simples, o da filosofia, porém, difícil e complexo.” P. 113 (II 282).

³⁶⁸ KANT. *Investigação*, p. 108 (II 278).

³⁶⁹ KANT. *Investigação*, p. 108 (II 278).

³⁷⁰ KANT. *Investigação*, p. 114 (II 282). “A relação entre um trilhão e a unidade é entendida distintamente, ao passo que os filósofos ainda não puderam, até agora, tornar compreensível o conceito de liberdade a partir de suas unidades, isto é, de seus conceitos simples e conhecidos.” P. 114 (II 282).

põem a perder, sendo enganosa a definição.”³⁷¹ O erro dos metafísicos, para Kant, consiste principalmente na tentativa de imitar o “plano dos matemáticos, plano que pretendem imitar do começo ao fim.”³⁷² Porém, neste texto, Kant também retoma seu principal argumento presente no *Beweisgrund*, a saber, o da “existência absolutamente necessária de um ser”, afirmando, portanto, que “os primeiros fundamentos da teologia natural são suscetíveis da maior evidência filosófica.”³⁷³ De acordo com Rohls:

Uma vez que a ontoteologia, a cosmoteologia e a fisicoteologia não levam ao conhecimento da existência de Deus, permanece ainda apenas a possibilidade de que a comprovação para a realidade objetiva de Deus seja produzida pela teologia moral e, na verdade, Kant pensa que a realidade objetiva de todos os assuntos metafísicos que são tratados pela psicologia, cosmologia e teologia racional não são uma questão pertinente ao conhecimento teórico, cuja limitação ao mundo da experiência permanece certo para Kant, sendo, porém, uma questão da certeza moral ou da fé moral.³⁷⁴

Assim, por um lado, Jacobi concorda com Kant em sua crítica direcionada à prova ontológica da existência de Deus, pois para Jacobi finalmente foi colocado em xeque tal argumento tradicional que até o momento tinha lugar de destaque no meio filosófico; porém Jacobi irá introduzir uma pequena diferença em sua concepção de existência imediata. Já se mostrou a modificação que Kant opera com relação ao seu argumento da existência de Deus do período pré-crítico para o crítico. No Kant pré-crítico há a defesa da possibilidade de se pensar as coisas e daí se chega à existência de Deus e, no período crítico, este é concebido como uma ideia da qual não se extrai a existência. De acordo com Berlanga:

³⁷¹ KANT. *Investigação*, p. 123 (II 289).

³⁷² KANT. *Investigação*, p. 123 (II 289).

³⁷³ KANT. *Investigação*, p. 134 (II 296).

³⁷⁴ ROHLS, Jan. *Protestantische Theologie der Neuzeit (I)*, p. 233.

Em Jacobi é totalmente diferente. A imediatez não se predica diante do todo da representação da realidade de uma coisa a nosso conhecimento intuitivo, mas da própria existência. Não é que a coisa exista mediatamente e se apresente a nós imediatamente, como sustenta Kant. É que existe imediatamente porque a única mediação efetiva é a primeira, a que se produz entre Deus e a coisa: a que consiste na recepção da substancialidade das mãos de Deus.³⁷⁵

Neste sentido, “a existência, toda a existência está sacralizada por Jacobi, porque a primeira existência infinita, Deus, não é um pensamento, senão uma realidade suprassensível.”³⁷⁶ É “incompreensível como em Kant, porém, realmente existente e conhecida de forma imediata na intuição correspondente.”³⁷⁷ A partir de então ficará cada vez mais clara a distância entre a proposta kantiana e a de Jacobi. Pode-se dizer que Jacobi e Kant, a princípio, contestam a metafísica wolffiana e justamente acusam de dogmatismo todo tipo de metafísica que pretenda ampliar o conhecimento puro sem uma adequada verificação de suas possibilidades.³⁷⁸ Neste sentido, Jacobi elogia a proposta de Kant: “Eis a que tende a parte teórica da filosofia kantiana: a denunciar um racionalismo inautêntico que se ilude a si mesmo e falsifica a ciência. Desmascarar completamente esta autoilusão, é destruí-la completamente e para sempre.”³⁷⁹ E “é assim que pela primeira vez pelo menos um lugar claro foi dado ao racionalismo autêntico. É esta a obra verdadeiramente grande de Kant, seu mérito imortal.”³⁸⁰ O que irá diferenciá-los é a solução de cada um para a problemática da metafísica. Kant se esforçará na construção de um sistema, pois para ele a metafísica não poderia permanecer no pé em que estava. E mesmo assumindo todas as dificuldades envolvidas no processo, Kant entendia como urgente a tarefa de estabelecer um “estado duradouro” para a metafísica, pois, além de tal tarefa, do ponto de vista kantiano, ser ordenada pela

³⁷⁵ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*: um ensaio sobre as origens do irracionalismo contemporâneo. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 276.

³⁷⁶ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 276.

³⁷⁷ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 276.

³⁷⁸ “A metafísica tem origem na especulação que se estabelece sobre a base do uso natural da razão pura e, quando desenvolvida sem uma prévia crítica ou análise das faculdades cognitivas, perde-se no emaranhado de suas próprias ilusões e contradições.” BECKENKAMP, Joãozinho. *Introdução à filosofia crítica de Kant*. Belo Horizonte: UFMG, 2017, p. 87.

³⁷⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 389 (33).

³⁸⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 390 (33).

própria razão³⁸¹, é também a metafísica “a mais antiga de todas as ciências e subsistiria mesmo que as restantes fossem totalmente subvertidas pela voragem de uma barbárie, que tudo aniquilasse”³⁸². Assim, para Kant “somente a razão é capaz de julgar o verdadeiro e o falso. Kant jamais sonhou em tirar da razão esta função suprema.”³⁸³ Após o elogio a Kant em sua tarefa de recusar o racionalismo inautêntico, Jacobi continua:

É aqui que se encontram a doutrina de Kant e a minha, pois, a partir deste ponto, elas chegam no que segue a resultados possíveis de comparar, parece que elas deveriam poder se encontrar no que precede igualmente e se unir em uma mesma e única doutrina. Mas é impossível, em razão da incompatibilidade dos primeiros pressupostos sob os quais elas se fundam.³⁸⁴

De acordo com o ponto de vista de Jacobi, e diante das propostas apresentadas até então, “todo sistema demonstrativo chega necessariamente ao espinosismo, naturalismo e ateísmo: portanto é preciso renunciar a todos eles.”³⁸⁵ E dessa maneira Jacobi conclui que “a verdadeira metafísica, embora indemonstrável, nos é dada na intuição imediata. A melhor filosofia será, portanto, aquela que melhor dá conta deste dado: será um duplo realismo, sensível e suprassensível.”³⁸⁶ Para Levy-Bruhl “Jacobi vai mostrar que Kant, se ele fosse consequente consigo mesmo, chegaria justamente à doutrina oposta, ou seja, ao idealismo.”³⁸⁷ E isso “justamente por entender que, no idealismo transcendental, o real em nós e o real fora de nós permanecem incognoscíveis, inapreensíveis e problemáticos.”³⁸⁸ Já desde sua crítica ao espinosismo, é possível antever aquilo que será uma constante na proposta teórica de Jacobi, que é a ideia de que o real não pode ser categorizado, formalizado, ou seja, a crítica ao tratamento dado ao real nos diversos sistemas filosóficos. Assim, apesar de Jacobi

³⁸¹ “A razão humana possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar pois lhe são impostas pela sua natureza” KANT, *CRP*, p. 3 AVII. Sobre o projeto kantiano: “O criticismo se coloca como um programa filosófico com duas diretrizes distintas, uma positiva, a de determinar fontes e alcance do conhecimento humano, e outra negativa, a de destruir as ilusões e os equívocos da razão pura a respeito dos objetos que ela mesma se propõe conhecer.” BECKENKAMP, Joãozinho. *Introdução à filosofia crítica de Kant*, p. 84.

³⁸² KANT, *CRP*, p. 19 B XIV.

³⁸³ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 181.

³⁸⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 390 (34).

³⁸⁵ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 181.

³⁸⁶ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 186.

³⁸⁷ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 186.

³⁸⁸ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 190.

apontar alguns dos problemas vistos por ele na filosofia kantiana, é tarefa impossível colocar em diálogo as duas propostas, já que Jacobi recusa de cara já mesmo o ponto de partida do modo de proceder kantiano, que é, no geral, o da investigação dos objetos fora de nós. Este procedimento é, para Jacobi, algo que no fim das contas evidenciará cada vez mais o puro idealismo presente na solução, o que ficará claro será sempre o círculo vicioso em que cai a razão, ou seja, restará sempre o solipsismo da própria mente. No que se vê, portanto, que o conhecimento em Kant será sempre mediado e, em Jacobi, ao contrário, sempre intuição imediata, para o que também se refere como um tipo de conhecimento em que o objeto se revela. Assim, “se o idealismo transcendental pretende não ser um sistema de abstrações, mas dar uma explicação do real, ele falhou como os outros sistemas, e pelas mesmas razões.”³⁸⁹ Aquilo que se apresenta como realidade na compreensão de Jacobi jamais poderá ser teorizado e sistematizado em uma linguagem discursiva: “Assim, a via que segue a doutrina kantiana conduz necessariamente a um sistema da subjetividade absoluta, mas convém precisamente, por esta razão, ao entendimento que explica, denominado entendimento filosofante.”³⁹⁰ Jacobi afirma que sua concepção conduz necessariamente ao que ele denomina “objetividade absoluta” e “esta via possui uma razão que não explica, mas que revela imediatamente, ou seja, a crença racional natural”.³⁹¹ Jacobi cita também a passagem de uma nota no Prefácio da *CRP*, a saber:

Não deixa de ser um escândalo para a filosofia e para o senso comum em geral que se admita apenas a título de crença a existência das coisas exteriores a nós (das quais afinal provém toda a matéria para o conhecimento, mesmo para o sentido interno) e que se não possa contrapor uma demonstração suficiente a quem se lembrar de a pôr em dúvida.³⁹²

Para Kant, a “crença natural” é insatisfatória e a tarefa da metafísica é justamente demonstrar a capacidade da razão no conhecimento desses objetos. Porém, para Jacobi, Kant, a fim de combater este “mal da filosofia”, “inventa uma demonstração que, de maneira bastante surpreendente, refuta os idealismos anteriores

³⁸⁹ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 212.

³⁹⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 391 (36).

³⁹¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 391 (36). Ver aqui nota sobre objetividade absoluta.

³⁹² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 392 (38). Em Kant: KANT, *CRP*, p. 32, BXXXIX. A citação de Jacobi desta passagem é literal.

incompletos ou semi-idealismos de Descartes, Malebranche e Berkeley por meio de um idealismo total e completo.”³⁹³ A crítica, portanto, é a de que Kant não refuta a tradição idealista na filosofia representada tanto pelo racionalismo como pelo idealismo do tipo de Berkeley. Do ponto de vista de Jacobi, “a razão não cria conceitos, não constrói sistemas, nem mesmo julga, mas, como os sentidos externos, ela simplesmente revela, ela anuncia positivamente.”³⁹⁴ E, na medida em que, para Jacobi, todo idealismo se funda na compreensão de que “a matéria de nossas representações é a sensação”³⁹⁵, ele conclui que Kant acaba também por estabelecer uma mediação para o conhecer, e neste sentido aquilo que nos afeta será sempre algo de nós mesmos, jamais algo revelado. Razão que revela e que está submetida à faculdade de crer, eis a maneira como Jacobi explica o lugar da razão no processo de conhecer e procura escapar do idealismo, assumindo assim o realismo.

³⁹³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 392 (38).

³⁹⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 392 (38).

³⁹⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 392 (39).

4 – RAZÃO E SENSIBILIDADE

Deve-se certamente reconhecer que a natureza nos tem mantido a uma boa distância de todos os seus segredos, só nos concedendo o conhecimento de umas poucas qualidades superficiais dos objetos, enquanto mantém ocultos os poderes e princípios dos quais a influência desses objetos depende inteiramente. HUME. Investigações, p. 62.

4.1 Sobre a razão submetida à *Glaubenskraft*

Em diferentes trechos do *David Hume*, é possível encontrar a razão tanto idêntica à faculdade dos sentimentos (*Vermögen der Gefühle*), como ao conceito de vida; além de passagens nas quais ela é denominada faculdade de pressupor o verdadeiro (*das Vermögen der Voraussetzung des an sich Wahren*) e está submetida à faculdade de crer (*Glaubenskraft*). Na época da publicação do *Diálogo*, Jacobi afirma que as concepções reinantes eram as que “denominavam razão o que não era a razão: a simples faculdade dos conceitos, juízos e raciocínios, que está acima da sensibilidade, incapaz de extrair imediatamente de seu próprio fundo a menor revelação.”³⁹⁶ Desde a querela do panteísmo, Jacobi acabou sendo identificado como um “inimigo da razão”, alguém que rebaixou a razão e que, na verdade, suas questões mais atrapalhavam do que ajudavam as discussões em torno da metafísica alemã. O que Jacobi pretende mostrar, portanto, é que seu discurso, apesar de recusar a razão demonstrativa, permanece no âmbito da razão; esta, entretanto, possui um novo aspecto.³⁹⁷ Fica claramente exposto em Jacobi uma maneira, portanto, de conceber a razão que é a que se difere de uma

³⁹⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 378 (10,11).

³⁹⁷ Algo parecido também ocorre com Hume, que tem em Kant as principais acusações de ceticismo, de ser um desprezador da razão e tentar arruinar a metafísica. Ver em João Paulo Monteiro “Os novos estudos humanos” que defendem na filosofia de Hume um princípio racional.

espécie de misticismo e dogma religioso muito comum em sua época. Em carta a La Harpe afirma: “nós somos filósofos, homens atentos e observadores do real e do existente.”³⁹⁸ E “a partir dessa opção da filosofia, era inevitável que Jacobi observara também sua própria condição de filósofo, em um exercício de desdobramento produtor de uma metafilosofia.”³⁹⁹ Na segunda edição do livro *Sobre a doutrina de Espinosa*, a qual contém os apêndices, Jacobi, especificamente no sétimo apêndice, discute alguns pontos com relação à sua concepção de razão. Klotz afirma, em seu artigo *Fichte e Jacobi sobre especulação e vida*, que neste apêndice é possível perceber claramente o conceito de razão como relacionado com algo de incondicionado: “Jacobi desenvolve uma concepção da razão (*Vernunft*) segundo a qual o conhecimento da razão está essencialmente relacionado com algo “incondicionado”, fundando-se assim na certeza imediata da fé.”⁴⁰⁰ Assim, “a especulação que busca apenas a distinção da compreensão construtiva é distinguida disto, sendo caracterizada como mero conhecimento do “entendimento.”⁴⁰¹ Jacobi toma o homem como um todo e constata “que sua consciência é composta de duas representações originárias, a representação do *condicionado* e do *incondicionado*.”⁴⁰² E assim “ambas estão inseparavelmente ligadas uma à outra, mas de tal maneira que a representação do condicionado pressupõe a representação do incondicionado e só pode ser dada *nesta*.”⁴⁰³ Porém todos os esforços para se compreender as condições do incondicionado levarão aquele que busca tal empreendimento sempre de volta ao condicionado, pois o incondicionado⁴⁰⁴ permanece

³⁹⁸ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 37.

³⁹⁹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 37.

⁴⁰⁰ KLOTZ, H. C. Fichte e Jacobi sobre especulação e vida. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 27, n. 42, p. 785-799, set/dez. 2015, p. 789.

⁴⁰¹ KLOTZ, H. C. Fichte e Jacobi sobre especulação e vida. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 27, n. 42, p. 785-799, set/dez. 2015, p. 789.

⁴⁰² JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa”. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 58.

⁴⁰³ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa”. In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 58.

⁴⁰⁴ Fichte será o primeiro, no que se considera o início do idealismo alemão, a assumir o conceito de incondicionado como parte de um sistema filosófico, racional. Sua proposta é a de então estabelecer a doutrina da ciência: “A doutrina-da-ciência é, ela mesma, *uma ciência*. Portanto, também ela deve ter, em primeiro lugar, um princípio, que não pode ser demonstrado no interior dela, mas é pressuposto em vista de sua possibilidade como ciência. Esse princípio deve fornecer [...] a fundação de toda certeza; deve, pois, apesar disso, ser certo, e aliás ser certo em si mesmo, e em função de si mesmo, e por si mesmo.” FICHTE. *Sobre o conceito da doutrina-da-ciência ou da assim chamada filosofia* (1794). In: Os Pensadores. São Paulo: Abril cultural, 1980, p. 15 (tradução Rubens R. Torres Filho). Ou seja, aquilo que Jacobi com muito cuidado afirmou que ultrapassa o âmbito racional, que não pode ser demonstrado, que para sustentá-lo é necessário recusar a filosofia, o que é “condição da natureza não conectada naturalmente, isto é, para nós *desconexa – incondicionada*” e nesse sentido assim que tal conceito se tornasse possível (do incondicionado) teria de “cessar de ser o incondicionado” JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 59; em Fichte passa a

fora da cadeia das condições: “Descobrir condições do incondicionado, inventar uma possibilidade para o absolutamente *necessário*, *construí-lo*, para poder *compreendê-lo*, parece ter de aparecer imediatamente como um empreendimento absurdo.”⁴⁰⁵ A partir, portanto, da concepção de uma razão que é também produtora, ele afirma: “Todas estas investigações têm por objeto a descoberta daquilo que *medeia* a existência das coisas. Aquelas coisas de que entendemos o mediador, isto é, cujo *mecanismo* descobrimos, essas podemos também produzir, se aqueles meios estão em nossas mãos.”⁴⁰⁶ Segundo Jacobi, a razão é revelação imediata, daí sua constatação de que as tentativas de análise-la serão sempre infrutíferas:

Tudo o que a razão pode descobrir por meio do analisar, conectar, julgar, concluir e reconhecer são simples coisas da natureza, e a própria razão pertence a estas coisas, como ser limitado. Mas toda a natureza, a suma de todos os seres condicionados, não pode revelar ao entendimento inquiridor mais do que está contido nela, a saber, múltipla existência, alterações, jogo de formas; nunca um começo

ser o próprio princípio do saber absoluto e possível sim de ser teorizado e sistematizado. Porém um sistema que propõe um princípio incondicionado como princípio supremo, como Torres Filho afirma, escapa ao âmbito do “círculo da razão finita” tornando-se, por um lado, imune aos ataques céticos, mas também por outro lado, imanente em si mesmo, pois será tratado então como alta especulação metafísica. O contexto de Fichte é aquele em que, após a refutação, pelo ceticismo, do princípio de consciência de Reinhold, Fichte entende ser então necessário, neste momento, um princípio ao mesmo tempo imune aos ataques céticos, mas também que caiba em um discurso filosófico. “É a essência da filosofia crítica consiste nisto: que é estabelecido um eu absoluto como pura e simplesmente incondicionado e não determinável por nada superior; e, se essa filosofia procede consequentemente a partir desse princípio, ela se torna doutrina-da-ciência.” FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*, p. 60.

⁴⁰⁵ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 58. Jacobi continua explicitando a partir dessa passagem que a tentativa de explicar e construir o incondicionado permanecerá em uma cadeia de “condições condicionadas”, ou seja, não será possível alcançar o incondicionado, pois nesse sentido ele estará ainda no âmbito da razão finita: “E ainda assim é justo o que empreendemos, quando nos esforçamos em descobrir para a natureza uma existência que nos seja compreensível, isto é, uma existência *meramente natural*, e trazer à luz o mecanismo do *princípio* do mecanismo. Pois, se tudo o que deve surgir e ser dado de um modo que nos seja compreensível tem de surgir e ser dado de um modo condicionado, então permanecemos, enquanto compreendemos, em uma cadeia de *condições condicionadas*. Onde essa cadeia cessa, ali cessamos de compreender, e ali também cessa a própria conexão que chamamos de *natureza*. O conceito da *possibilidade da existência da natureza* seria, portanto, o conceito de um *começo* ou *origem absoluta* da natureza; ele seria o conceito do próprio *incondicionado*, na medida em que é a condição da natureza *não* conectada *naturalmente*, isto é, para nós *desconexa*. Se, pois, deve se tornar *possível* um conceito deste incondicionado e desconexo – por consequente do *extranatural*, então o incondicionado tem de cessar de ser o incondicionado; ele mesmo tem de conter condições; e o *absolutamente necessário* tem de começar a se tornar o *possível*, para que se deixe *construir*.” JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 58, 59.

⁴⁰⁶ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 58.

efetivo, nunca um princípio *real* de uma existência *objetiva* qualquer.⁴⁰⁷

Jacobi também se refere ao incondicionado como sobrenatural: “Dado então que, de acordo com todo o precedente, o incondicionado se encontra fora da natureza e fora de toda conexão *natural* com a mesma.”⁴⁰⁸ Ou seja, o incondicionado extrapola a razão finita. Porém “a natureza, isto é, a suma do condicionado, ainda assim é dada no incondicionado, sendo, portanto, conectado com ele, assim este incondicionado é chamado o *sobrenatural*, e não pode ser chamado de outra maneira.”⁴⁰⁹ E continua: “E mais: dado que tudo o que se encontra fora da conexão do condicionado, do *naturalmente mediado*, também se encontra fora da esfera de nosso conhecimento claro e distinto e não pode ser entendido por meio de conceitos.”⁴¹⁰ Dessa maneira, “o sobrenatural não pode ser admitido de outra forma a não ser como nos é dado, a saber, *como fato – ele é!*”⁴¹¹ Apesar de Jacobi afirmar que o incondicionado sempre extrapola o que pertence à razão finita, ele não deixará de afirmar que existe em nós algo de análogo ao incondicionado. A questão que persistirá será a de que sempre que este incondicionado se tornar alvo da razão que cria conceitos, se chegará ao nada. “Mas, apesar de nossa finitude e escravidão natural, possuímos – ou ao menos parecemos possuir – em nós, através da consciência de nossa espontaneidade no exercício de nossa vontade, *um análogo* do sobrenatural, isto é, do ser *que não atua mecanicamente*.”⁴¹² E para concluir ele afirma que, portanto, “nenhum homem é capaz de se representar o princípio da vida, a fonte interna do entendimento e vontade, como um resultado de conexões mecânicas, isto é, como algo meramente *mediado*.”⁴¹³ O princípio da vida e a

⁴⁰⁷ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 57.

⁴⁰⁸ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 59.

⁴⁰⁹ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 59.

⁴¹⁰ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 59.

⁴¹¹ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 59, 60.

⁴¹² JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 60, 61.

⁴¹³ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 61.

fonte interna do entendimento e vontade não são passíveis de categorização e todas as tentativas realizadas a fim de expressá-las serão sempre insuficientes.

Jacobi chega então ao ser originário, que para ele não se relaciona com algo mecânico, mas que possui por um lado inteligência e, por outro lado, possui as características de um ser pessoal:

E visto que não temos então a mínima ideia de causalidade a não ser *imediatamente* através da consciência de nossa própria causalidade, isto é, de nosso princípio vital, o qual se apresenta ao mesmo tempo manifestamente como princípio de toda razão, assim não vejo como se pode evitar de admitir, como o primeiro e único princípio, como o verdadeiro ser originário, inteligência em geral, e na verdade uma inteligência real suprema, que não deve ser pensada ulteriormente sob a imagem do mecanismo, mas como um ser inteiramente independente, supramundano e pessoal.⁴¹⁴

Assim, é como se a razão não pudesse ir mais além do ponto onde ela já vai, acima deste ponto reside tudo o que faz parte do incondicionado. Entretanto, Jacobi, a fim de afirmar a ideia do incondicionado, que, em seu entender, a razão juntamente com o discurso filosófico não alcançam, acaba por recusar o discurso filosófico como um todo. Jacobi não chega a assumir o incondicionado como um conceito filosófico, o que será feito em seguida por Fichte (e criticado por Jacobi!).

O tema especulação *versus* vida será recorrente no idealismo alemão. Klotz mostra como de fato o pensamento de Jacobi torna-se importante para as pretensões fichteanas e que o tema central neste período é o referente a especulação *versus* vida: “No período de 1796 a 1799, no qual Fichte apresentava a segunda versão da doutrina da ciência - a Doutrina da Ciência *nova methodo* – a relação com Jacobi tornou-se cada vez mais importante para seu pensamento.”⁴¹⁵ E, além disso, “pode-se até dizer que nesse período a relação com Jacobi tornou-se um fator *constitutivo* do seu pensamento, que influenciou a concepção sistemática da doutrina da ciência.”⁴¹⁶ Para Klotz, “o que está em foco na polêmica com Jacobi é a relação entre a “especulação” (ou “teoria”) e a

⁴¹⁴ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 61.

⁴¹⁵ KLOTZ, H. C. Fichte e Jacobi sobre especulação e vida, p. 786.

⁴¹⁶ KLOTZ, H. C. Fichte e Jacobi sobre especulação e vida, p. 786.

“fé” no sentido das crenças que são indispensáveis na vida.”⁴¹⁷ Em vários momentos e em diferentes obras, Fichte refere-se ao que se pode chamar de insuficiência da teoria perante a vida: “Se tais filósofos (aqueles que ampliam o pensamento através de inferências) quisessem ser consequentes, teriam de declarar o entendimento comum como incompetente para a ocupação de viver, pois do contrário seu sistema ampliador se tornaria supérfluo; teriam de olhá-lo de cima, com desprezo.”⁴¹⁸ E também “que só se trava conhecimento com a vida pela vida mesma, mas não pela especulação.”⁴¹⁹ Segundo Torres Filho, portanto, a proposta filosófica de Fichte “significa, em primeiro lugar, o reconhecimento da ineficácia do pensamento filosófico, de sua esterilidade diante da fecundidade do real.”⁴²⁰ E “persiste decerto, com isso, a prioridade da vida sobre a especulação.”⁴²¹ Para Jacobi, a especulação é sempre incapaz de traduzir a vida mesma e “a crítica de Jacobi à especulação baseia-se numa concepção da compreensão teórica que visa ambos elucidar sua estrutura e demarcar seus limites.”⁴²² Para Jacobi, a teoria é limitada por não ser capaz de expor a realidade em si mesma. De acordo com Klotz, “segundo uma tese fundamental de Jacobi que é defendida já no seu livro *sobre a Doutrina de Espinosa*, a explicação teórica exige um acesso *construtivo* ao objeto.”⁴²³ Neste sentido, para Jacobi, ainda que a explicação teórica atinja seus propósitos e se estabeleça como um sistema perfeito, como era o de Espinosa em sua concepção, nem assim o real será captado: “Mesmo quando a filosofia tiver completado a dedução genética daquilo que aparece na consciência e tiver encontrado, como seu resultado, a totalidade do pensamento real e comum, nem assim terá constituído um pensamento real.”⁴²⁴ A totalidade de todas as condições para se pensar o real “não passará jamais de uma mera descrição e exposição do pensamento real. Nem mesmo essa passagem entre os dois níveis pode ser deduzida pela filosofia; a realidade nunca se torna um mero produto da reflexão transcendental.”⁴²⁵ Compreendendo Jacobi como um crítico da ideia de sistema filosófico desde a querela do panteísmo, e também sua crítica à filosofia transcendental, torna-se absolutamente claro que ele, da mesma maneira, irá direcionar

⁴¹⁷ KLOTZ, H. C. Fichte e Jacobi sobre especulação e vida, p. 786.

⁴¹⁸ FICHTE. Comunicado claro como o sol ao grande público onde se mostra em que consiste propriamente a novíssima filosofia. (1801). In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1980, p. 204 (tradução Rubens R. Torres Filho).

⁴¹⁹ FICHTE. Comunicado claro como o sol, p. 205.

⁴²⁰ TORRES FILHO, Rubens R. *O espírito e a letra*. São Paulo: Ática, 1975, p. 54.

⁴²¹ TORRES FILHO, Rubens R. *O espírito e a letra*, p. 56.

⁴²² KLOTZ, H. C. Fichte e Jacobi sobre especulação e vida, p. 787.

⁴²³ KLOTZ, H. C. Fichte e Jacobi sobre especulação e vida, p. 787.

⁴²⁴ TORRES FILHO, Rubens R. *O espírito e a letra*, p. 56.

⁴²⁵ TORRES FILHO, Rubens R. *O espírito e a letra*, p. 56.

críticas ao sistema fichteano. Porém, do ponto de vista de Fichte, seu sistema não se afasta tanto das concepções de Jacobi:

Declaro aqui publicamente que o espírito mais íntimo e a alma de minha filosofia é que o homem não tem em geral nada além da experiência e que ele chega a tudo aquilo a que chega somente pela experiência, pela vida mesma. Todo o seu pensamento, seja avulso ou científico, comum ou transcendental, parte da experiência e visa de novo a experiência. Nada tem valor e significado incondicionados, a não ser a vida; todo o demais pensamento, invenção, saber, só têm valor na medida em que, de uma maneira qualquer, se referem ao que é vivo, partem dele e visam refluir para ele. Essa é a tendência de minha filosofia. Essa mesma é a de Kant, que pelo menos sobre este ponto não me renegará; esta é a de um reformador da filosofia, contemporâneo de Kant, Jacobi, que, se quisesse entender-me, mesmo que fosse unicamente sobre este ponto, não faria mais tantas queixas sobre um sistema. Logo, é a tendência de toda filosofia *mais nova* que entende a si mesma e sabe com determinação o que quer.”⁴²⁶

Apesar de citar Kant e afirmar, em outro momento, que sua filosofia segue não a letra, mas o espírito kantiano, Fichte deixa claro neste escrito que Kant “eximiu-se publicamente de toda e qualquer participação neste sistema.”⁴²⁷ A filosofia *mais nova* a que Fichte faz referência será, portanto, o que ele denomina o seu sistema completamente novo. Sua concepção será aquela então em que o Eu põe toda a realidade, num só ato. Sua inovação será seu esforço no estabelecimento de um sistema que lida com conceitos até então considerados impossíveis de serem sistematizados.

Sandkaulen, em seu artigo *Questões últimas ou primeiras? Sobre a necessidade da metafísica num esboço acerca de Kant e Jacobi*,⁴²⁸ aponta algumas das diferenças entre as concepções de Kant e Jacobi com relação à pergunta pela necessidade da metafísica. Sua intenção é elucidar alguns pontos com relação ao conceito de razão em Jacobi. Inicia afirmando que “a metafísica é, formulando de maneira algo ousada, uma

⁴²⁶ FICHTE. Comunicado claro como o sol, p. 205.

⁴²⁷ FICHTE. Comunicado claro como o sol, p. 205.

⁴²⁸ SANDKAULEN, Birgit. Letzte oder erste Fragen? Zum Bedürfnis nach Metaphysik in einer Skizze zu Kant und Jacobi. In: Markus Gabriel, Wolfram Högrefe u. Andreas Speer (Hg.). *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*. Berlin/New York: 2015, 49-58.

caixa preta que pode conter todo o possível. Isso não é entendido de maneira a desprezá-la, mas simplesmente com o objetivo de que a metafísica não é uma expressão definida de modo claro, evidente, inequívoco.”⁴²⁹ E lembra que a expressão metafísica “surgiu a partir de uma caracterização bibliotecária.”⁴³⁰ Sabe-se que não é Aristóteles quem dá o nome metafísica a tal conhecimento específico, mas Andrónico de Rodes, filósofo grego conhecido por organizar os escritos de Aristóteles por assuntos e, por não saber como classificar este específico, compõe a palavra *metaphisiké*. Relacionadas a estes assuntos as investigações que estariam além da física.

Em Kant, a autora mostra que a necessidade da metafísica aparece como “necessidade da razão”:

Primeiro, Kant fala ele mesmo expressamente e literalmente de uma “necessidade da razão” – nessa necessidade se abre segundo Kant o horizonte da metafísica. E, segundo, não vem ao meu encontro nada menos do que isso o fato de que Kant considerou essa necessidade metafísica da razão humana na verdade como algo totalmente indispensável, tendo, porém, contestado a possibilidade de uma ciência metafísica que se baseasse nesta necessidade.⁴³¹

Já foi mostrado aqui em outros momentos algumas passagens em que Kant se refere à razão como aquela que tende às especulações metafísicas simplesmente por uma espécie de “obrigação”. A questão de Kant seria: se tais especulações são tão difíceis, por que continuar neste empreendimento? E a resposta é: pois nossa própria razão nos obriga. Apesar de complexas, portanto, nossa própria razão tenderia a tais investigações. E mesmo que ao final torne-se cada vez mais difícil uma solução, ainda assim vale a pena todo o esforço justamente por entender que essa é a tendência da razão. Segundo a autora, portanto, sobre a razão em Kant: “a razão em Kant apesar de tudo não é uma fonte genuína – originária - do conhecimento, mas uma faculdade que sempre apenas opera de maneira retroativa ao entendimento.”⁴³² Assim, “em

⁴²⁹ SANDKAULEN, Birgit. *Letzte oder erste Fragen?*, p. 49.

⁴³⁰ SANDKAULEN, Birgit. *Letzte oder erste Fragen?*, p. 49.

⁴³¹ SANDKAULEN, Birgit. *Letzte oder erste Fragen?*, p. 50.

⁴³² SANDKAULEN, Birgit. *Letzte oder erste Fragen?*, p. 57.

consonância com isso as ideias metafísicas sempre são apenas categorias da relação ampliadas ao incondicionado.”⁴³³

Em Jacobi, Sandkaulen identifica uma mudança de perspectiva: “A mudança de perspectiva (*Umkehrung der Perspektive*) reclamada por Jacobi: segundo esta a representação ou a ideia do incondicionado não deve ser compreendida somente como uma representação ou ideia que surge do condicionado e que pressupõe o condicionado. Ao invés, o que vale é que ela é *pressuposição fundamental*.”⁴³⁴ Pois, “a pressuposição ou pressuposto do incondicionado sempre já está em jogo quando nós percebemos o condicionado como condicionado.”⁴³⁵ Neste contexto, a autora traz a pergunta que Jacobi faz após o questionamento: “Mas como a razão chega de todo a empreender algo impossível, isto é, algo *irracional*? É culpa da razão ou é apenas culpa do homem? Está a razão em equívoco consigo mesma ou estamos apenas nós em equívoco em vista da razão?”⁴³⁶ a saber, “*o homem tem a razão ou a razão tem o homem?*”⁴³⁷ Do que segue: “Se entendemos por razão a alma do homem, *somente* na medida em que possui conceitos distintos, julga com os mesmos, conclui e forma novamente outros conceitos ou ideias, então a razão é uma propriedade do homem.”⁴³⁸ Propriedade esta que “ele adquire pouco a pouco, um instrumento de que ele se utiliza; *ela lhe pertence*.”⁴³⁹ E, de acordo com outra concepção: “Mas se entendemos por razão o princípio do conhecimento em geral, então ela é o espírito de que é feita toda a natureza viva do homem; o homem *subsiste* através dela, ele é uma forma que ela adotou.”⁴⁴⁰ Sandkaulen afirma que “é a razão neste último sentido que Jacobi então caracteriza em sua *Carta a Fichte* como “razão percipiente” (*vernehmende Vernunft*).”⁴⁴¹ A parte citada pela autora é a da p. 209 da *Carta a Fichte*:

⁴³³ SANDKAULEN, Birgit. *Letzte oder erste Fragen?*, p. 57.

⁴³⁴ SANDKAULEN, Birgit. *Letzte oder erste Fragen?*, p. 56.

⁴³⁵ SANDKAULEN, Birgit. *Letzte oder erste Fragen?*, p. 56.

⁴³⁶ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 57.

⁴³⁷ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 57.

⁴³⁸ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 57.

⁴³⁹ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 57, 58.

⁴⁴⁰ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 58.

⁴⁴¹ SANDKAULEN, Birgit. *Letzte oder erste Fragen?*, p. 57. Apesar da palavra *vernehmen* significar ouvir, escutar, optou-se por traduzir a expressão *vernehmende Vernunft* por razão percipiente devido ao contexto no qual o termo aparece. A razão que escuta algo que é interior, o ouvir da própria razão, um tipo de percepção interior, ouvir a “voz da razão”, razão que se confunde com a própria natureza do

Quando o homem é isolado da razão expressa no mundo sensível que o circunda, da razão que ordena com poder e violência sua imaginação; quando ele sai dos seus sentidos no sonho, na febre, torna-se – tomado por um sentido insano (*Wahn-sinnig*): mesmo então não o impede, a própria razão pura que por toda parte nele habita, não o impede de pensar as coisas mais disparatadas e de tê-las por certas. Ele sai do seu entendimento e perde sua razão humana (*menschliche Vernunft*) tão logo ele sai dos sentidos; do mesmo modo que o tomar o verdadeiro (*Wahr-Nehmen*) se lhe torna impossível: pois sua razão humana limitada é pura tomada do verdadeiro (*Wahr-Nehmung*), interna ou externa, mediada ou imediata; mas, enquanto percepção racional (*vernünftige Wahrnehmung*) (uma determinação que já é dada pelo sentido literal da palavra) – percepção com ponderação e intenção; percepção ordenadora, continuadora, ativa, voluntária – plena de pressentimento.⁴⁴²

Jacobi explora o significado de algumas das palavras compostas com a palavra “verdadeiro” (*Wahr*). Ele chega a conceituar o que ele chama “razão humana” como aquela que habita o homem, mas, que de certa forma, está submetida, por exemplo, aos erros dos sentidos, tanto no sonho como no estado febril: “Ele (o homem) sai do seu entendimento e perde sua razão humana.” Argumentos estes persistentes desde os cétricos antigos.⁴⁴³ Contraposta a esta, ele coloca o que se pode chamar aqui razão incondicionada, com relação à qual não há nada superior, tudo deriva dela e que, na verdade, seria a única capaz de corrigir os erros dos sentidos: “Uma razão que não seja

homem. A tradução francesa da *Carta a Fichte* também traduz *vernehmen* por *percevoir*: JACOBI, F. H. *Lettre a Fichte*. In: *Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi*. Paris: Aubier, 1946, p. 313.

⁴⁴² JACOBI. *Jacobi an Fichte* (1799). *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 209.

⁴⁴³ O argumento do sonho e o de casos anormais e de doença (que Jacobi coloca como estado febril) foram primeiramente formulados nos dez tropos da suspensão do juízo dos cétricos antigos, e o filósofo Enesidemo é o primeiro a colocá-los em ordem, apesar de terem sido posteriormente “expostos com extrema abundância de exemplos e comentários por Sexto Empírico”. Os tropos consistem em argumentos que têm por finalidade, após sua leitura, chegar à conclusão de que se deve suspender o juízo. E que, na verdade, em resumo, pretendem mostrar que só temos acesso às aparências das coisas e não à realidade. O argumento do sonho e o de casos de doença encontram-se no quarto tropo intitulado “As circunstâncias: com este nome o cétrico designa os hábitos, as disposições ou condições particulares que fazem variar as percepções: tais são a vigília ou o sono, as diferentes fases da vida, o repouso ou o movimento, o amor ou o ódio.” E especificamente: “O mel parece amargo aos que tem icterícia. Aqueles que têm um sangramento, um tecido parece cor de sangue, enquanto nós o julgamos totalmente diferente. Não cabe objetar que esses são casos anormais e de doença, pois como saber se, em plena saúde, não estamos em condições aptas a modificar a aparência das coisas? Como se decidir entre todas essas aparências? Todas se equivalem.” BROCHARD. Victor. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2009, p. 263, 264. Os cétricos sempre ampliam os argumentos, ou seja, se em casos de doença é possível que os sentidos nos enganem, como saber ao certo se, em plena saúde, também não se está sendo enganado por eles em algum sentido?

meramente tomadora do verdadeiro (*wahr-nehmende*) mas que produza unicamente a partir de si toda a verdade; uma razão que seja a essência mesma da verdade e que tenha em si a perfeição da vida.”⁴⁴⁴ Dessa maneira, “uma tal razão independente, a plenitude do bem e do verdadeiro deve, entretanto, existir, ou por toda parte não haveria nem o bem nem o verdadeiro; a raiz da natureza e de todos os seres seria um puro nada.”⁴⁴⁵ Assim, Jacobi pretende mostrar que, em sua concepção, o conceito de razão geralmente utilizado pelos filósofos é aquele que acaba por submetê-la aos erros humanos, como em seu exemplo dos erros dos sentidos. Para Jacobi, a razão que corrige esses erros não é a humana, mas aquela que já faz parte daquilo que pode ser concebido como fazendo parte do incondicionado: “A razão não cria conceitos, não constrói sistemas, nem mesmo julga, mas, como os sentidos externos, ela simplesmente revela, ela anuncia positivamente.”⁴⁴⁶ Até mesmo a concepção de uma perfeição da vida e que pode ser expresso também como o pensamento sobre o infinito é dada por esta razão: “Tão certo quanto eu possuo razão, com igual certeza não possuo com esta minha razão humana a perfeição da vida, não possuo a plenitude do bem e do verdadeiro.”⁴⁴⁷ Assim, a divisão que Jacobi faz entre a razão humana (*menschliche Vernunft*) e a razão percipiente (*vernehmende Vernunft*), a partir do que ele irá afirmar que a primeira o homem possui, mas a segunda tem o homem, na verdade, o que ele quer dizer pode ser traduzido como a explicação de que há algo em nós que de maneira impossível de ser descrita nos dá acesso ao real e é capaz de nos revelar a verdade: “Acima do entendimento e da vontade iluminados pela razão, não há nada no homem, nem mesmo a razão; pois a consciência da razão e de suas revelações somente é possível em um entendimento.”⁴⁴⁸ O fato de Jacobi denominar de razão humana aquela que funciona como “um instrumento” que o homem utiliza, teria como objetivo, ao que nos parece, somente enfatizar o elemento condicionado portado por esta razão, a qual acaba por ser dependente do homem. Pois, como já citado, Jacobi também afirma: “Apesar de nossa finitude e escravidão natural, possuímos – ou ao menos parecemos possuir – em nós, através da consciência de nossa espontaneidade no exercício de nossa vontade, *um análogo* do sobrenatural, isto é, do

⁴⁴⁴ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 209.

⁴⁴⁵ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 209.

⁴⁴⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 402 (58).

⁴⁴⁷ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 209.

⁴⁴⁸ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 378 (9,10).

ser *que não atua mecanicamente*.⁴⁴⁹ Jacobi propõe, portanto, dois conceitos diferentes de razão. Uma que é análoga ao sobrenatural ou incondicionado, e que também é possível identificar em seu conceito de razão percipiente (*vernehmende Vernunft*), e outra que ele denomina razão humana, a qual o homem utiliza e instrumentaliza.

Jacobi também se refere à *vernehmende Vernunft* na seguinte passagem: “Razão (*Vernunft*) tem por raiz perceber (*vernehmen*). A razão pura é, portanto, uma percepção (*Vernehmen*) que percebe (*vernimmt*) somente a si ou: a razão pura percebe somente a si.”⁴⁵⁰ Assim, “a filosofia da razão pura deve, portanto, ser como um processo químico pelo qual tudo o que está fora dela é aniquilado e que deixa somente ela subsistir, espírito tão puro que, nesta pureza que é sua, ela não pode ser ela mesma, mas pode somente produzir.”⁴⁵¹ Na concepção de Jacobi, é a filosofia pura o fim último a que tende todo homem em suas especulações. Porém a busca pelo conhecimento faz com que o homem traduza isto que Jacobi também denomina em outras passagens revelação milagrosa em conceitos (abstração). Para Jacobi coisas são reveladas, conceitos são construídos, daí sua desconfiança com o método construtivo:

Na medida em que, em geral, se esforçam em alcançar o conhecimento, todos os homens se propõem como fim último, sem o saber, esta filosofia pura, pois o homem somente conhece na medida em que ele concebe e ele somente concebe na medida em que transforma a coisa em simples forma e fazendo da forma uma coisa (*Sache*), da coisa um nada.⁴⁵²

Transformar “a coisa em simples forma” é uma das críticas também recorrentes neste período, crítica esta direcionada ao conceito de representação. Existe algo que é uma coisa ou objeto, uma matéria externa ao sujeito. Aquele que conhece dá uma forma a isso que existe somente fora da mente. Este foi um dos grandes problemas da filosofia teórica até Reinhold, o qual apresentou justamente uma teoria da representação, em que se tem a matéria *versus* a forma. A tentativa de superação deste problema será a

⁴⁴⁹ JACOBI. Apêndice VII a “Sobre a doutrina de Espinosa.” In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 60, 61.

⁴⁵⁰ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 201.

⁴⁵¹ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 201.

⁴⁵² JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 201.

proposta, com Fichte, da identidade entre matéria e forma. Para Jacobi, o problema é o segundo ponto, transformar em coisa aquilo que é uma simples forma, pois com isso se tem “um nada”.

Em suma, o artigo *Questões últimas ou primeiras?* conclui afirmando que em Jacobi, diferentemente de Kant, não há uma necessidade da metafísica, ou seja, a razão não carece de metafísica, também no sentido de construção e estabelecimento da metafísica, pois a razão já estaria provida “em sua própria casa” de metafísica e toda construção metafísica já pressupõe ela própria o movimento mesmo da razão.

Jacobi afirma sobre o conceito de razão estabelecido por ele (razão que possui algo incondicionado) que “estas ideias tornaram-se perfeitamente claras e são transformadas em conhecimentos precisos somente mais tarde, no curso de minhas lutas para defendê-las; permaneceram, à época em que eu publicava o *Diálogo* sobre o idealismo e realismo, ainda veladas pela bruma das concepções reinantes.”⁴⁵³ A despeito dos mal-entendidos que ocorreram, que para Jacobi foram consequência de um conhecimento superficial de sua proposta, “diversas mentes entre as melhores chegaram, graças ao aprofundamento de uma reflexão pessoal, a se convencer que a nova doutrina, bem longe de pretender depreciar o crédito da razão, propunha somente restaurá-lo completamente.”⁴⁵⁴ Seu interlocutor em determinado momento do diálogo afirma que “certamente não deve ser tão difícil para o senhor de despojar de toda ambiguidade as teses sobre as quais o senhor foi sobretudo atacado.”⁴⁵⁵ Jacobi traz neste momento uma de suas metáforas mais interessantes, retirada de uma fábula de Lessing: “Lembre-se de uma fábula da juventude de Lessing, em que uma criatura descontente pede olhos, e logo que obteve, exclama: É impossível que isto sejam olhos!”⁴⁵⁶ O comentário desta edição crítica traz o poema completo:

⁴⁵³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 378 (10).

⁴⁵⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 378 (11).

⁴⁵⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 15 (131).

⁴⁵⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 15 (132).

Com monotonia e queixas arrastou-se para a boa natureza,
 O inimigo oficioso dos jardins, o inimigo telúrico do dia.
 “Natureza, somente da toupeira foste madrastra?
 Cuidaste de todos? e não cuidaste de mim?”
 “Do que reclamas?” – “Ó natureza! Não deverias saber isto?
 Por que somente eu devo deixar de ver a felicidade?
 O homem vê, mas eu sou cego. Minha vida disso depende;
 Para escapar da armadilha, conceda-me que eu possa ver.
 Passe a ver, para que também eu possa ser por ti desculpado!”
 Ele viu, e logo se enterrou na terra amada.
 Aqui, onde nenhum raio de luz caça as trevas,
 De que lhe aproveita aqui sua felicidade? Que ele de novo se queixe.
 “Natureza, gritou ela de volta, é impossível que estes sejam olhos.
 São olhos, só que não servem para uma toupeira.”⁴⁵⁷

O contexto do aparecimento da presente fábula é aquele em que seu interlocutor pede clareza. Pode-se, portanto, comparar a toupeira, animal para quem os olhos são inúteis, pois vivem dentro da terra, com aqueles que atacam Jacobi acusando-o de ambiguidade, mas que no entender de Jacobi também não se contentariam com mais clareza e continuariam exigindo explicações melhores. Para Jacobi, dar tais explicações seria “como um trabalho inútil.”⁴⁵⁸ A metáfora também pode ser estendida a toda finita condição humana, como seres insatisfeitos busca-se sempre mais, porém na medida em que se alcança algo se exclama: “é impossível que estes sejam olhos”. O excesso de clareza não soluciona as questões ou será sempre insuficiente perante as queixas humanas. Ao mesmo tempo, pensando nas próprias habilidades humanas, muito do que se busca na especulação teórica já está presente como condição bastante suficiente para a vida. Ou seja, a toupeira pede olhos, sendo que ela já possui habilidades muito mais eficazes para o que ela necessita de fato: “São olhos, só que não servem para uma toupeira”.

Outro ponto que Jacobi traz é a identificação da razão com a faculdade dos sentimentos; afirma:

⁴⁵⁷JACOBI. *Werke*. Band 2/2: Schriften zum transzendentalen Idealismus. (Anhang), p. 507, 508. De acordo com a citação do comentário: Gotthold Ephraim Lessing: *Vermischte Schriften*. Hg. von Karl Gotthelf Lessing, Johann Joachim Eschenburg und Christoph Friedrich Nicolai. T II. Berlin 1784 (*KJB 3097*) Fragmentos. De um poema sobre a bem-aventurança humana, 93 f. (*LM 1.239 f.*).

⁴⁵⁸JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 15 (132).

Nós afirmamos que a faculdade dos sentimentos (*Vermögen der Gefühle*) é no homem uma faculdade superior a todas as outras, a única que o distingue especificamente do animal, eleva-o acima dele não simplesmente em grau, mas em natureza, ou seja, incomparavelmente; nós afirmamos que esta faculdade é uma e a mesma coisa que a razão, ou, como seria igualmente permitido exprimir: o que nós nomeamos razão e que colocamos acima do simples entendimento aplicado unicamente à natureza, provém única e exclusivamente da faculdade dos sentimentos. Da mesma forma que os sentidos informam o entendimento na sensação, assim também a razão informa no sentimento.”⁴⁵⁹

Jacobi “subordina a razão à sensibilidade e esta à organização vital.”⁴⁶⁰ A razão adquire, portanto, a função de somente elaborar o que os sentidos fornecem. E os sentidos precisam sempre ser entendidos em Jacobi como o que é próprio do sentimento, ou seja, a “impressão produzida sobre a alma a partir do contato do real, seja quando percebemos objetos exteriores, seja quando o absoluto se revela a nós.”⁴⁶¹ Ele pretende mostrar que a razão, ou seja, aquela que era tida por “soberana, é uma faculdade secundária [...], sem originalidade, sem dados próprios, somente capaz de elaborar o que lhe é fornecido. Ela deve, portanto, sob pena de cair nos piores erros, permanecer modestamente em seu papel subordinado.”⁴⁶² Assim, o conceito de razão adquire uma nova concepção e sempre que aparece na letra de Jacobi está associado à “intuição imediata do real”. Dessa maneira, “por sua vez, a razão está ligada ao entendimento, de onde ela parte, e também de onde ela tem indiretamente seu conteúdo.”⁴⁶³ Pois, “se ela não é o próprio entendimento, ela é uma forma superior [...] que pertence ao homem, porque o homem, entre todos os seres, tem o privilégio de uma revelação do absoluto.”⁴⁶⁴ Ao substituir os sentidos pelo conceito de sentimento, apesar de muitas vezes utilizar a palavra sentidos, faz com que Jacobi se afaste dos empiristas, nos quais os sentidos dão toda a matéria do conhecimento. De maneira diferente, o que recebe a matéria para o conhecer recebe o nome de sentimento, ou seja, “a fonte do

⁴⁵⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 403 (61).

⁴⁶⁰ GUILLERMIT, L. Le réalisme de Jacobi. In: JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 30.

⁴⁶¹ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 54.

⁴⁶² LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 54.

⁴⁶³ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 53.

⁴⁶⁴ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 53.

conhecimento está no sentimento, está na convicção que produz em nós a intuição imediata do real. Em resumo, Jacobi deixa à razão somente uma função lógica e reguladora.”⁴⁶⁵ Nas palavras de Jacobi: “E assim nós admitimos então sem temor que nossa filosofia procede do sentimento objetivo e puro (*Gefühle, dem objectiven und reinen*), que ela reconhece sua autoridade como soberana, e que, se apresentando como doutrina do suprassensível, ela se funda sob esta única autoridade.”⁴⁶⁶ Em seguida também afirma: “quanto à faculdade dos sentimentos, idêntica à razão.”⁴⁶⁷ O sentimento irá se diferenciar daquilo que propõem os empiristas por conceder àquele que conhece tanto o acesso ao objeto mesmo, como ao fundamento dele. E com isso tem-se já uma proposta que escapa à crítica cética dirigida aos empiristas. Como já foi mostrado em outro momento da tese, o empirismo de Locke garante somente o acesso à ideia ou imagem do objeto que está diante do sujeito. Se o que entra pelos sentidos são as ideias simples que depois se tornam complexas através da capacidade de reflexão e pela imaginação, o conhecimento que se tem do objeto é somente o de sua representação através da ideia, ou seja, o contato da mente é com a ideia e não com o objeto externo. Jacobi, portanto, já dá início a um movimento que será muito comum deste período pra frente em filosofia, que é a tentativa de escapar ao círculo em que caiu a filosofia puramente teórica, demonstrativa e que culminou com o debruçar-se sobre a coisa em si e as diversas tentativas de solucionar o impasse a que havia chegado.⁴⁶⁸

⁴⁶⁵ LEVY-BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 54. Algo parecido também se passa com o pensamento de Hume, e que se tem cada vez mais tentado apontar nos estudos humeanos, que é um certo afastamento com relação ao empirismo clássico. Hume não se satisfaz com a solução dada pelo empirismo e de diversas maneiras procura aprofundar suas questões. Sobre ainda não ter conseguido chegar a uma conclusão satisfatória no que concerne a sua busca, pois “cada solução dá continuamente lugar a uma nova questão tão difícil quanto a anterior, e leva-nos cada vez mais longe em nossas investigações”, Hume explicita “Quando se pergunta: “*Qual é a natureza de todos os nossos raciocínios acerca de questões de fato?*”, a resposta apropriada parece ser que eles se fundam na relação de causa e efeito. Quando em seguida se pergunta *Qual é o fundamento de todos os nossos raciocínios e conclusões acerca dessa relação?*, pode-se dar a resposta em uma palavra: a experiência. Mas, se ainda perseverarmos em nosso espírito esmiuçador e perguntarmos *Qual é o fundamento de todas as nossas conclusões a partir da experiência?*, isso introduz uma questão nova que pode ser ainda mais difícil de solucionar e esclarecer.” HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 61. Perguntar pelo fundamento das conclusões a partir da experiência é afirmar que possivelmente a simples experiência não é capaz de responder ao todo do conhecimento. E certamente será o caminho seguido por Kant em sua proposta dos juízos sintéticos *a priori*.

⁴⁶⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 403 (61).

⁴⁶⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 403 (62).

⁴⁶⁸ “No imediato, a tese da coisa em si vai catalisar as tomadas de posição em torno do kantismo. Se, como confessa Beck, “os amigos da Crítica” se sentem perdidos “por não saberem justamente onde situar o objeto que dá origem à sensação”, que pensariam os adversários? Todos acabaram por abandonar a tese da coisa em si, uns na linha cética radical como G. Schulze ou S. Maimon, outros, como o próprio Beck, na linha de um fenomenismo gnosiológico estrito, mas sobretudo Fichte, que encontra um novo fundamento para o sistema transcendental, convertendo a posição absoluta e originária do Eu na razão

4.2 Crer como saber verdadeiro

Em Jacobi, importante não é só o conceito de crença, mas o que se liga a ele que é denominado sentimento. Assim, a crença não é mera opinião, mas algo que revela a verdade. No geral, na tradição filosófica, opinião sempre foi o oposto do conhecimento científico: “O conhecimento científico e seu objeto diferem da opinião e do objeto da opinião no sentido de que o conhecimento científico é universal e procede por meio de conexões necessárias, e aquilo que é necessário não pode ser de outro modo.”⁴⁶⁹ Aristóteles se refere ainda à intuição racional, definida como “fonte originadora do conhecimento científico” e afirma: “Uma vez, então, que intuição racional, ciência e a opinião e aquilo que é revelado por estes termos são as únicas coisas que podem ser “verdadeiras“, segue-se que é a opinião que se ocupa com aquilo que pode ser verdadeiro ou falso, e que pode ser de outro modo: opinião de fato é a captação de uma premissa que é imediata, mas não necessária.” Assim, opinião é sempre um modo de conhecer que precisa de justificação racional. Jacobi se esforça bastante em diferenciar a mera opinião de seu conceito de crença. Este último liga-se ao ter algo por verdadeiro (*Fürwahrhalten*) e à certeza imediata (*Gewissheit*). De maneira geral, a crença entendida como opinião foi contraposta à razão na história da filosofia, o que fez com que aquele termo fosse fortemente associado, subjetivamente, ao fanatismo e, objetivamente, à superstição. A superstição seria uma fé invertida (*Aberglaube*):

A ciência (*Wissenschaft*) aplicada somente à natureza, pode bem apagar pouco a pouco, somente por seus próprios meios, a superstição (*Aberglauben*), que é falsa crença (*Afterglauben*), mas ela não pode impedir que a crença autêntica (*ächte Glaube*) se perca junto com a superstição. Entretanto, esta verdadeira crença não desaparece, mas

suficiente do ser e do pensar e da relatividade da sua diferença.” GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica*, p. 93.

⁴⁶⁹ ARISTOTLE. *Posterior Analytics (Book 1)* In: MCKEON, Richard. (Ed.) *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941, p. 156-157.

ela se coloca ao lado da ciência, em face dela, porém mais acima; surge uma doutrina que se eleva acima da doutrina da natureza, limitando o conceito de natureza através do conceito de liberdade, nisso estendendo verdadeiramente o entendimento.”⁴⁷⁰

A crença para Jacobi é definida como saber verdadeiro, porém tal saber não pode ser teorizado, mas permanece como saber que não se demonstra. A verdadeira crença situa-se acima da ciência, pois permanecerá sempre como sendo impossível sua demonstração. “A crença é a silhueta do saber e do querer divinos no espírito finito do homem. Se pudéssemos transformar esta crença em um saber, então se cumpriria a promessa que, no paraíso, a serpente fez a Eva desejosa (*lüsternen*): nós nos tornaríamos Deus.”⁴⁷¹ Saber que não se demonstra, pois, uma vez que se liga ao incondicionado, a razão finita é incapaz de instrumentalizá-lo.

De difícil definição, como já exposto por Hume, a palavra sentimento, a qual liga-se sempre ao conceito de crença em Jacobi e Hume é, de acordo com este, é algo “provocado pela natureza”. No geral, o problema relacionado ao conceito de crença é o grau de subjetividade que, na tradição, ligou-se ao conceito. “Se a crença é um ponto de partida subjetivo que responde unicamente à necessidade subjetiva da práxis, se a crença é uma convicção que em nada se refere ao real, se é uma sugestão que projetamos sobre algo qualquer, o que temos a edificar sobre ela?”⁴⁷² De acordo com Villacañas, Jacobi identifica esta posição com a kantiana. E, portanto, Jacobi, a fim de escapar de tal subjetivismo ligado ao conceito, “dá objetividade e realidade objetiva à crença.”⁴⁷³ Kant define a crença, a qual pode estar ligada à persuasão ou à convicção: “A crença (o considerar algo verdadeiro) é um fato do nosso entendimento que pode repousar sobre princípios objetivos, mas que também exige causas subjetivas no espírito

⁴⁷⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 401 (57). A noção de crença aparece no *Diálogo*, “desde as primeiras páginas plena polêmica e já colocada em uma posição defensiva”. Mendelssohn era um dos que não via no conceito de crença de Jacobi o que este de fato queria expresser, mas somente a “fé religiosa submetida à autoridade de uma revelação”. E, no geral, aqueles que Jacobi via como opositores ao seu conceito de crença entendiam que esta era “oposta à ciência e à filosofia”, “uma máquina de guerra contra as Luzes.” GUILHERMIT, L. *Le réalisme de Jacobi*. In: JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 46.

⁴⁷¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 400 (55).

⁴⁷² BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 284.

⁴⁷³ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 285.

do que julga.”⁴⁷⁴ E, portanto, “quando é válida para todos aqueles que sejam dotados de razão, o seu princípio é objetivamente suficiente e a crença chama-se então *convicção*. Se tem o seu princípio apenas na natureza particular do sujeito designa-se por *persuasão*.”⁴⁷⁵ A persuasão de acordo com Kant é, portanto, “simples aparência, porque o princípio do juízo, que reside unicamente no sujeito, é tido por objetivo. Semelhante juízo possui também apenas um valor individual e a crença não se pode comunicar.”⁴⁷⁶ A crença ligada “à convicção (que tem ao mesmo tempo uma validade objetiva), apresenta os três graus seguintes: *opinião, fé e ciência*.”⁴⁷⁷ Daqui segue a exposição de Kant de cada um dos conceitos. Sobre a fé afirma: “Mas a palavra fé diz respeito unicamente à direção que me é dada por uma ideia e à influência subjetiva que exerce sobre o desenvolvimento dos atos da minha razão e que me confirma nessa ideia, embora não me encontre no estado de a justificar do ponto de vista especulativo.”⁴⁷⁸ Kant passa a analisar tanto a fé doutrinal como a fé em Deus. Afirma, portanto, sobre a convicção que esta “não é certeza lógica, mas certeza moral.”⁴⁷⁹ Talvez pelo fato de Kant direcionar suas análises para a questão da fé voltada para os assuntos teológicos, o tradutor preferiu traduzir *Glaube* por fé nestas passagens. Em Kant permanece a ideia da necessidade da metafísica, daí entende-se que seu interesse será o de ir além de conceitos como crença: “É humilhante para a razão humana que, no seu uso puro, não chegue a conclusão alguma e necessite mesmo de uma disciplina para reprimir os excessos e impedir as ilusões que daí lhe resultam.”⁴⁸⁰ Fica bastante clara quando trazemos algumas das passagens kantianas, a diferença entre os autores no que concerne ao conceito de razão. No geral, o que se pode depreender das análises do termo em Kant é o fato de que a crença pode ser verdadeira ou falsa. No caso de ser falsa, pode-se dizer que ela estaria ligada, por exemplo, à ficção ou mesmo à ilusão. Jacobi, por sua vez, pretende expor o processo: “da experiência pela qual o curso autônomo da vida da consciência se separa incompreensivelmente do reino das ficções e acolhe de maneira natural um sentimento do real.”⁴⁸¹ Em Hume temos a exposição de como pode ser diferenciada a ficção e a crença:

⁴⁷⁴ KANT, *CRP* p. 649 A820/B848.

⁴⁷⁵ KANT, *CRP* p. 649 A820/B848.

⁴⁷⁶ KANT, *CRP* p. 649 A820/B848.

⁴⁷⁷ KANT, *CRP* p. 650 A822/B850.

⁴⁷⁸ KANT, *CRP* p. 653 A827/B855.

⁴⁷⁹ KANT, *CRP* p. 654 A829/B857.

⁴⁸⁰ KANT, *CRP* p. 633 A795/B823.

⁴⁸¹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 336.

Segue-se, portanto, que a diferença entre ficção e crença se localiza em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira. Como qualquer outro sentimento, ele deve ser provocado pela natureza e provir da situação particular em que a mente se encontra em uma determinada ocasião. Sempre que um objeto qualquer é apresentado à memória ou aos sentidos, ele imediatamente, pela força do hábito, leva a imaginação a conceber o objeto que lhe está usualmente associado, e essa concepção é acompanhada de uma sensação ou sentimento que difere dos devaneios soltos da fantasia. Nisso consiste toda a natureza da crença; pois, como não há questão de fato na qual se acredite tão firmemente a ponto de não se poder conceber o contrário, não haveria nenhuma diferença entre a concepção a que se dá o assentimento e aquela que se rejeita, se não fosse por algum sentimento que as distingue uma da outra.⁴⁸²

Hume afirma ainda que a imaginação é capaz de fantasiar situações absurdas, como por exemplo: “Se vejo uma bola de bilhar movendo-se em direção a outra, sobre uma mesa lisa, posso facilmente conceber que ela se detenha no momento do contato.”⁴⁸³ Tal “concepção não implica contradição, mas ainda assim provoca um sentimento muito diferente da concepção pela qual represento para mim o impulso e a comunicação de movimento de uma bola a outra.”⁴⁸⁴ Mesmo que não haja um princípio de contradição que nos alerte que seria inconcebível uma bola de bilhar não se mover com o contato com outra, é o sentimento que permite o conceber como verdadeiro que a bola irá deslocar-se. Para Hume, portanto a “crença nada mais é que uma concepção de um objeto mais vívida, vigorosa, enérgica, firme e constante do que jamais seria possível obter apenas pela imaginação.”⁴⁸⁵ Já nos referimos na tese a respeito da influência de Hume sobre Jacobi no que se refere ao conceito de crença. Jacobi afirma já no início do *Diálogo*, quando se refere às críticas que vinha recebendo a respeito de

⁴⁸² HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2003, p. 81.

⁴⁸³ HUME, D. *Investigações*, p. 81.

⁴⁸⁴ HUME, D. *Investigações*, p. 81. A diferença entre questões de fato e relações de ideias em Hume estabelece que, com relação ao primeiro, é necessário o auxílio da experiência e são regulados por raciocínios indutivos (para Hume toda a metafísica é baseada nesse tipo de raciocínio). Já as relações de ideias são reguladas pelo princípio de contradição, regra última de todo juízo e nos anuncia, por exemplo, sem o auxílio da experiência que um quadrado não é redondo.

⁴⁸⁵ HUME, D. *Investigações*, p. 82. As páginas de 80 a 83 são inteiramente citadas por Jacobi.

seu conceito de crença: “não há um único desses ataques que não concerne também diretamente a ele (Hume), já que [...] ele se serve da palavra crença no mesmo sentido em que eu mesmo a emprego.”⁴⁸⁶ É um pouco mais à frente desta passagem que Jacobi começa então a citação literal de Hume sobre a palavra crença, fato a que já nos referimos na tese. Após a citação de Hume, seu interlocutor afirma, completando o que Jacobi havia dito antes da citação de Hume, sobre o fato de utilizar a palavra crença com o mesmo sentido que Hume: “Não somente o mesmo emprego da palavra crença, mas mesmo sua tese de que a crença é o elemento de todo conhecimento e de toda atividade se acha aqui clara como o dia.”⁴⁸⁷ Jacobi responde: “Certamente. Dentro de pouco lhe darei o livro para você levar para sua casa para que leia com tempo e atentamente a seção inteira assim como as duas seguintes.”⁴⁸⁸ E continua: “A palavra incriminada crença retorna aí sem cessar e você achará que sem crença não poderíamos atravessar a porta, nem ir à mesa ou à cama.”⁴⁸⁹ Assim, tanto Hume como Jacobi se esforçam bastante para tentar mostrar que a crença não pode ser confundida com as ficções da imaginação, principalmente apontando para o fato de que a crença está ligada ao que ele denomina sentimento “provocado pela natureza”.

Ainda sobre Hume, mostramos que Jacobi utiliza a palavra crença com o mesmo sentido que ele. Porém isso não se dá da mesma maneira com a palavra revelação. Jacobi não considera Hume um realista: “E, segundo sua maneira de pensar, ele (Hume) deve, em filosofia especulativa, antes inclinar em direção ao idealismo cético do que ao realismo.”⁴⁹⁰ O motivo que leva Jacobi a afirmar que Hume está mais próximo ao idealismo cético é o fato de Jacobi considerar que Hume não utiliza a palavra revelação com o mesmo vigor que ele utiliza. Primeiramente Jacobi afirma que, corriqueiramente, tanto na língua alemã, como na inglesa, francesa e mesmo na latina, diz-se que “os objetos se revelam a nós pelos sentidos.”⁴⁹¹ Porém, na sequência, afirma Jacobi, “em Hume essa maneira de se expressar não pode se achar empregada com o vigor particular que eu lhe dei.”⁴⁹² Entre os motivos, Jacobi afirma que isso ocorre “porque no geral ele deixa indecisa a questão de saber se percebemos as coisas realmente fora de nós ou

⁴⁸⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 24 (150).

⁴⁸⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31 (163, 164).

⁴⁸⁸ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31 (164). As seções as quais Jacobi sugere a leitura são as V, VI, VII.

⁴⁸⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31 (164).

⁴⁹⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 32 (165).

⁴⁹¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31 (164).

⁴⁹² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31, 32 (165).

simplesmente como se elas fossem exteriores.”⁴⁹³ Eis porque ele afirma também na passagem: “o real ou o que nós temos por ele.”⁴⁹⁴ Esta é a principal frase que faz com que Hume não seja classificado como um realista. Pode-se dizer que, para Jacobi, Hume não concede objetividade ao sentimento da crença. Ou não concede ou no mínimo tem dúvidas a respeito dessa questão. Há a afirmação, por parte de Hume, de que a crença é a única palavra que exprime o sentimento que se tem dos objetos, porém o que Jacobi sustenta é que para Hume tal sentimento pode ser somente subjetivo, poderia não haver a correspondência dos objetos mesmos com a mente que percebe, ou seja, a certeza de que se trata do real. O realista decidido (*entschiedener Realist*), para Jacobi, é aquele que, “sob o testemunho de seus sentidos, admite como indubitáveis as coisas exteriores, considera esta certeza como uma convicção fundamental.”⁴⁹⁵ A pergunta seria então, “como deve ele nomear o meio pelo qual lhe é dada a certeza de objetos exteriores como coisas existentes independentemente de suas próprias representações?”⁴⁹⁶ E a resposta é justamente a palavra revelação. “Não há nada sobre o que seu juízo possa se apoiar senão a coisa mesma; nada mais além do fato de que as coisas se mantenham diante dele.”⁴⁹⁷ O que é mais importante quanto ao realista decidido é com relação aos “seres externos existentes por si mesmos”: “O realista não afirma que as coisas nos “aparecem” como exteriores, que temos o “fenômeno” de coisas exteriores.”⁴⁹⁸ Mas que são objetos que existem por si mesmos. Juntamente com a palavra revelação aparece constantemente a expressão “verdadeiramente milagrosa” (*wahrhaft wunderbare*): “Segue-se a isso naturalmente que a esta revelação merece ser qualificada de verdadeiramente milagrosa.”⁴⁹⁹ E, de acordo com Jacobi, se Hume ainda tem dúvidas se aquilo que percebemos como o real é de fato o real ou somente um mero sentir subjetivo, é porque justamente para ele a crença não está ligada à noção de que as coisas se revelam a nós de maneira milagrosa. Sobre o realista:

⁴⁹³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31, 32 (165).

⁴⁹⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31, 32 (165).

⁴⁹⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 32 (165).

⁴⁹⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 32 (165).

⁴⁹⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 32 (166).

⁴⁹⁸ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 337.

⁴⁹⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 32 (166).

Mas se o realista permanece, contudo, um realista e conserva a crença de que, por exemplo, isso que nós chamamos uma mesa não é uma simples sensação, não somente um ser existente em nós, mas um ser fora de nós, independentemente de nossa representação, que é somente percebida (*wahrgenommen*) por nós, então eu tenho o direito de me indagar de maneira audaciosa junto dele sobre (se existe) um qualificativo mais apropriado para revelação, quando ele se gaba, na medida em que sustenta que alguma coisa fora dele se manifesta à sua consciência. Nós não temos absolutamente outra prova da existência em si de uma tal coisa fora de nós senão a existência dessa coisa ela mesma e nós devemos achar absolutamente incompreensível que nós possamos perceber (*gewahr werden*) uma tal existência.⁵⁰⁰

Jacobi insiste nas expressões “as próprias coisas”, “objetos se revelam a nós”, “seres existentes por si mesmos” a fim de enfatizar o realismo presente em sua proposta: “Nós afirmamos, como foi dito, que nós a percebemos (*gewahr werden*); afirmamos com a mais completa convicção que coisas existem realmente fora de nós”⁵⁰¹ e também que “nossas representações e ideias se formam segundo essas coisas que temos diante de nós, e não o contrário, que as coisas que somente imaginamos diante de nós se formam segundo nossas representações e ideias.”⁵⁰² E tal convicção de que as coisas existem fora do sujeito que percebe é dada pela certeza imediata através de seu conceito de revelação.

Em Jacobi, a convicção não é suficiente sem o sentimento. Ela conduz somente ao consenso. A fonte do conhecimento refere-se aos pontos: “Para Jacobi, a fonte do conhecimento está tanto na percepção sensível (*Sinnes-Empfindung*) como no sentimento espiritual (*Geistes-Gefühl*). Pois bem, os objetos respectivos ao que ambas apontam produzem na consciência uma certeza, chamada por Jacobi fé, crença.”⁵⁰³ Assim, “por sua relação imediata com o objeto essa percepção e esse sentimento pertencem ao gênero da intuição. Trata-se, em último caso, de um sentimento puro e objetivo, com uma autoridade superior a todas as outras.”⁵⁰⁴ Vimos que a crença em Kant é sempre subjetiva. Dessa maneira, “ao fazer da razão uma capacidade intuitiva,

⁵⁰⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 32 (166).

⁵⁰¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 33 (167).

⁵⁰² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 33 (167).

⁵⁰³ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*. Navarra: Universidad de Navarra, 2014, p. 242.

⁵⁰⁴ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*. Navarra: Universidad de Navarra, 2014, p. 242.

Jacobi não podia sustentar a diferença entre a crença racional kantiana, meramente subjetiva, e o conhecimento objetivo da intuição sensível externa. Não podia sustentar a distinção entre conhecimento e crença.”⁵⁰⁵ É então que Jacobi afirma a objetividade do sentimento e se serve de Hume afirmando que “tudo o que o homem pode possuir são crenças.”⁵⁰⁶ O sentimento, pertencente ao gênero da intuição, torna-se elemento primário e a base do processo do conhecimento. Aquilo que é provocado pela natureza e, juntamente com a crença, também pode ser entendido como uma espécie de compreensão antecipada da vida: “Para fundamentar o aspecto condicionado do conhecimento intelectual é preciso um elemento constitutivo que não seja adquirido discursivamente: temos que ter nascido com ele.”⁵⁰⁷ Portanto, “trata-se de um elemento não só conatural com a existência humana, mas, além disso, necessário: uma compreensão precedente da vida (*vorgängiges Lebensverständnis*).”⁵⁰⁸ Nas *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*, Jacobi já traz o conceito de crença: “A este elemento primário, conatural e necessário, Jacobi denomina crença, em seu primeiro livro filosófico *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*.”⁵⁰⁹ Segue a citação do autor:

Todos nascemos na crença e na crença devemos permanecer [...] como poderíamos aspirar a certeza se a certeza já não nos fosse conhecida; e como pode ser conhecida se não como através de algo que conhecemos com certeza? Isto nos leva à ideia de uma certeza imediata, que não somente não tem necessidade de provas, mas que exclui absolutamente todas as provas.⁵¹⁰

A tentativa de provar algo que surge através do sentimento e que, na verdade, para Jacobi todos os homens são dependentes deste algo que somente a natureza é capaz de provocar, torna-se um trabalho inútil dado que não se trata de algo apreensível teoricamente. Em seguida Jacobi continua: “A convicção (*Ueberzeugung*) mediante fundamentos é uma certeza de segunda mão. Fundamentos são apenas características da

⁵⁰⁵ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 298.

⁵⁰⁶ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 298.

⁵⁰⁷ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 242.

⁵⁰⁸ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 242.

⁵⁰⁹ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 242.

⁵¹⁰ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 115.

semelhança com uma coisa da qual estamos certos.”⁵¹¹ Daí que “a convicção, a qual os fundamentos produzem, surge a partir de uma comparação, e jamais pode ser segura e completa o bastante.”⁵¹² A convicção, geralmente entendida como consenso, ou seja, o que é válido “para todos aqueles que sejam dotados de razão, o seu princípio é objetivamente suficiente”⁵¹³; para Jacobi, ela não é o bastante se não estiver ligada à crença que, por sua vez, liga-se ao sentimento. Como somente o sentimento, o qual não possui fundamento, é capaz de informar acerca do conhecimento, a convicção também nunca será passível de demonstração, será ela dependente do sentimento que esclarece. Jacobi chega a dizer que a convicção como consenso não é suficiente, pois até mesmo os loucos podem entrar em consenso. Portanto, “se o ter por verdadeiro (*für Wahr halten*) que não surge de fundamentos racionais é crença, então deve também a convicção por fundamentos de razão (*Vernunftgründen*) derivar da crença e receber somente dela sua força.”⁵¹⁴ Acaba que, no fim das contas, a convicção torna-se o mesmo que o ter por verdadeiro, que por sua vez está ligado à crença.

Jacobi denomina, no geral, sua proposta de “doutrina das intuições da razão ou dos sentimentos puros e sua objetividade.”⁵¹⁵ A razão possui autonomia “pois é verdade que o homem em sua procura pode bem renegar a razão e recusar-se em crer nela, mas ele é incapaz de reduzi-la ao silêncio completo e de impedir que ela se manifeste nele.”⁵¹⁶ O sentimento é, portanto, superior até mesmo à sensação: “A sensação (*Empfindung*) que funda o saber na intuição sensível (isto que se chama propriamente o saber) é tão pouco superior ao sentimento (*Gefühle*), que funda o saber na crença, quanto a espécie animal é superior à espécie humana.”⁵¹⁷ O que Jacobi afirma, portanto, é que o sentimento é o responsável por fundar o saber na crença e que “sua filosofia procede do sentimento” e “reconhece sua autoridade como soberana.”⁵¹⁸ Assim, os “sentimentos dão à consciência a representação imediata e objetiva de alguma coisa que lhe é exterior.”⁵¹⁹ A noção de objetividade frequentemente aparece relacionada à palavra sentimento, em alguns momentos denomina os sentimentos de objetivos e

⁵¹¹ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 115.

⁵¹² JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 115.

⁵¹³ KANT, *CRP* p. 649 A820/B848.

⁵¹⁴ JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 115. Jacobi, a fim de enfatizar “o ter por verdadeiro”, escreve separadamente a palavra *Fürwahrhalten*.

⁵¹⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 404 (63).

⁵¹⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 422 (102).

⁵¹⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 402 (60).

⁵¹⁸ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 404 (61).

⁵¹⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 404 (63).

puros. De maneira proposital, portanto, Jacobi pretende apontar para o caráter objetivo do sentimento. Ou seja, a objetividade será dada no próprio ato de conhecer algo. Se existe algum tipo de objetividade, ela é dada imediatamente e é em si. “A crença somente é autêntica quando é imposta pela coisa, por um conteúdo, no *factum* mediante o qual a coisa se ergue diante de nós, abre-se e se revela. Sem a revelação do real com sua própria credencial, não há crença propriamente dita.”⁵²⁰ A palavra sentimento comumente é vista como carregada de subjetividade, porém Jacobi pretende enfatizar que sua proposta é a de dar objetividade ao sentimento. Assim, “nós persistimos em admitir duas faculdades de perceber diferentes no homem.”⁵²¹ Uma delas “por meio de órgãos perceptivos visíveis e tangíveis, portanto corporais; e uma outra por meio de um órgão invisível que não se manifesta aos sentidos de nenhuma maneira, e portanto a existência se revela a nós unicamente por meio de sentimentos.”⁵²² O objetivo revela-se por meio dos sentimentos. E “este órgão, olho espiritual para objetos espirituais, os homens – todos os homens na verdade – denominam razão.”⁵²³ Jacobi insiste, portanto, que os sentimentos, apesar de fazerem parte do aparato humano, possuem objetividade por revelarem as coisas ao sujeito que percebe, ou seja, não dependem da vontade humana, mas são desencadeados por aquilo que é externo. A razão que não é capaz de saber de si mesma, que simplesmente conhece a partir do que é evocado pelo objeto, Jacobi a compara com a inteligência humana:

Não é preciso que ela (inteligência) exista já no embrião para que ela possa se manifestar ulteriormente graças ao simples desenvolvimento do organismo? Mas em seu estado primitivo, a inteligência como tal, ou a razão, não sabe nada dela mesma. Por conseguinte, o conceito de uma razão que existe realmente, mas que ela mesma se ignora, longe de ser contraditório é, ao contrário, necessário: esta razão impessoal que se ignora é propriamente a razão autêntica, a razão absoluta, substancial.⁵²⁴

⁵²⁰ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 336.

⁵²¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 409 (74).

⁵²² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 409 (74).

⁵²³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 409 (74).

⁵²⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 419 (95).

E, ao mesmo tempo, após esta passagem, afirma: “O que age imediatamente sem consciência, tal é precisamente o espírito (*Geist*).”⁵²⁵ Assim, a razão absoluta é também algumas vezes denominada espírito: “Nós confessamos que somos incapazes de explicar sob que forma no sentimento (*Gefühle*), – aquele que é objetivo e puro – o espírito (*Geist*) certo dele mesmo se torna presente ao homem e o torna capaz de conhecer somente o que é semelhante a si mesmo: o verdadeiro imediatamente somente no verdadeiro.”⁵²⁶ Ligado ao sentimento surge o conceito de espírito, o qual produz, a saber:

A consciência de um saber que não é simplesmente um saber dependente, submetido a provas, mas um saber independente, superior a todas as provas, um saber verdadeiramente soberano; sob qual forma primordial se apresenta este saber que nos habita no mais fundo de nós mesmos, aquele da liberdade e da providência que reinam em nós e acima de nós, como forças que dominam a natureza.⁵²⁷

Assim, o critério para o conhecimento é dado no ato a partir do que é produzido pelo espírito, no reconhecimento da própria coisa, que conhece de maneira imediata.

A concepção de Jacobi é a de que todo homem tem uma tendência natural a buscar o conhecimento do verdadeiro, porém o próprio homem não sabe ao certo o que significa este verdadeiro: “Toda filosofia tem sua fonte em uma ardente aspiração, que habita o homem, a um conhecimento que ele denomina conhecimento do verdadeiro (*die Erkenntniss des Wahren*), sem que ele possa bem definir a significação exata deste termo.”⁵²⁸ A busca pela verdade é geralmente definida em filosofia como a busca por um critério que assegure a correspondência entre as coisas e as representações delas. Porém, na compreensão de Jacobi, “esta verdade, a razão a pressupõe simplesmente como o sentido externo pressupõe o espaço, o sentido interno o tempo, e ela consiste justamente no poder de pressupô-la, de maneira que lá onde esta pressuposição não tem lugar, a razão de igual maneira está ausente.”⁵²⁹ Sobre a razão como o lugar da verdade, verdade essa que não pode ser expressa de nenhuma outra maneira, Jacobi afirma:

⁵²⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 419 (96).

⁵²⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 419 (96).

⁵²⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 423, 424 (105).

⁵²⁸ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 422 (101).

⁵²⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 422 (101).

Assim como a realidade que se revela (*Wirklichkeit offenbarende*) aos sentidos externos (*äusseren Sinnen*) não tem necessidade de garantia, já que ela mesma é a mais vigorosa defensora de sua verdade, assim também é a realidade que se revela a estes sentidos profundamente íntimos que nomeamos razão, também não tem necessidade de garantia: ela é, como somente ela poderia ser, o melhor testemunho de sua verdade.⁵³⁰

A razão torna-se a faculdade de pressupor o verdadeiro, intuí-lo e daí a certeza do conhecimento. A palavra intuição aparece constantemente ligada à palavra revelação: “Cremos nas coisas porque as intuímos, isto é, porque não as demonstramos mediante conceitos. E somente as intuímos porque elas se revelam a nós, porque somente na revelação é possível uma aceitação imediata sem mais razões.”⁵³¹ Intuição como aceitação imediata do que é revelado. Berlanga aponta para a relação entre os conceitos crença, sentimento e revelação e como que, a partir dos três, o real é exposto: “Esse sentimento que produz a natureza, é sem dúvida o sentimento do real.”⁵³² No que identifica a crença com o sentimento do real: “Crença, assim, é o sentimento do real (*Gefühl des Reales*).”⁵³³ Define a crença tanto como “sentimento do real” como também “revelação do real”: “Essa saída do real de si para entrar em uma consciência de uma maneira avassaladora, produzindo o sentimento do real, é o que Jacobi denomina revelação [...] a crença é então revelação do real.”⁵³⁴

Já o entendimento (*Verstand*), a partir de sua ligação com a intuição sensível é dependente desta razão que possui a intuição do verdadeiro: “O entendimento, partindo da intuição sensível, e se desenvolvendo sobretudo apoiando-se sobre ela, não pode supor previamente a esta intuição a noção do verdadeiro que lhe impõe a razão, nem elevar acima desta intuição.”⁵³⁵ A razão é a que intui e impõe ao entendimento a noção do verdadeiro. Aparece assim como aquela que:

⁵³⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 425 (107).

⁵³¹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 299.

⁵³² BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 334.

⁵³³ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 335.

⁵³⁴ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 335.

⁵³⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 422 (101). “O entendimento, portanto, por si nada conhece, mas apenas liga e ordena a matéria do conhecimento, a intuição, que tem de lhe ser dada pelo objeto.” KANT. *CRP*, p. 144, B145.

É, não somente anterior a todas as teorias científicas e a todos os sistemas filosóficos, o vidente e o juiz íntimos, a razão profética, o espírito criador, o espírito que é em si certo, mas além disso ela permanece superior a todos. Nenhuma obra lógica pode substituir este espírito e tornar supérfluo sua real presença imediata no espírito que a testemunha.⁵³⁶

O papel da intuição sensível seria, portanto: “A intuição sensível tem ontológica e gnosiologicamente a primazia, mas temporalmente não aparece antes que o sentimento da crença.”⁵³⁷ Assim, sentimento e intuição aparecem relacionados, porém cada um com sua função: “Intuição e sentimento são concomitantes e se dão em uma relação recíproca indissolúvel.”⁵³⁸ O primeiro é “conhecimento não intuitivo, mas jamais isolado de uma intuição correspondente, pois proporciona a toda intuição a consciência de validade, na medida em que não é um mero reflexo da fantasia.”⁵³⁹ Apesar de os sentidos não serem capazes de julgar, eles estão ligados ao sentimento: “Os sentidos não julgam e, portanto, não podem manifestar o verdadeiro ou o falso. Mas, ainda que não julguem, são acompanhados de uma profunda segurança, outorgada em um sentimento.”⁵⁴⁰ Concluindo assim que: “O sentimento, ou consciência imediata da transcendência dos objetos é para Jacobi a crença.”⁵⁴¹ É afirmada, portanto, a crença como um pressuposto para o saber: “Jacobi não pretende, pois, negar o saber, mas indicar a exigência de uma nova objetividade e universalidade que sirva de apoio à universalidade puramente formal-constitutiva do entendimento.”⁵⁴² A crença aparece tanto acima do saber, como pressuposto, ou mesmo como o próprio saber; como também acima da ciência. O que Jacobi pretende mostrar é que a via da crença “é tão racional como a que sustenta a ciência, que no fundo é mais racional que ela, porque também a ciência se baseia em uma crença que além disso é somente empírica, isto é, de natureza inferior.”⁵⁴³ Assim sua concepção do verdadeiro é afirmada: “Eu entendo por verdadeiro o que é anterior e exterior ao saber.”⁵⁴⁴ O saber não é imediatamente identificado com a verdade, mas o que é anterior e exterior ao saber, é o que dá o valor

⁵³⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 427 (111,112).

⁵³⁷ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 247.

⁵³⁸ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 247.

⁵³⁹ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 247.

⁵⁴⁰ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 247.

⁵⁴¹ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 247.

⁵⁴² CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 251.

⁵⁴³ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 285.

⁵⁴⁴ JACOBI. Jacobi an Fichte. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 208.

ao saber. Não há saber sem o que é provocado pelo sentimento, pela crença. “De modo que a certeza imediata da crença, prévia ao racional e à representação científica, é um ato único com duas irradiações, a interna e a externa.”⁵⁴⁵ De maneira que “o eu e o mundo, a consciência interna e o objeto externo se apresentam simultaneamente em um mesmo ato de percepção.”⁵⁴⁶ Já foi mostrado como Jacobi enfatiza a composição da palavra que se refere à percepção, a saber, *Wahr-nehmung*. Jacobi força “o sentido da palavra percepção, enfatizando sua etimologia, o que leva a significar: uma apreensão do verdadeiro.”⁵⁴⁷

Assim, a partir do conceito de crença, chega-se à concepção de que, portanto, em termos de busca por critérios que assegure representações adequadas, o que se tem é uma completa ausência de fundamento, e Jacobi justamente deixa isso bem claro:

O que encontra o homem que se põe a examinar com os sentidos internos a natureza que se apresenta a seus sentidos externos e que tenta apreender, conceber, penetrar com seu entendimento seu ser infinito, é, ao fim de seus esforços, não um fundamento que lhe explica esta natureza e o universo, mas unicamente uma tenebrosa ausência de fundamento.⁵⁴⁸

Na medida em que é do conceito de crença que depende todo o processo do conhecimento na filosofia de Jacobi, a crença seria então o único “fundamento” de sua filosofia; daí conclui-se, portanto, que não há fundamento. Tal conceito não serve como fundamento justamente por sua proximidade com o sentimento, com a própria vida, com o caos, conceitos que não se encaixam como fundamentos de qualquer coisa que se apresente já desconectado com aquilo que a própria noção de fundamento exige. Tanto sua dependência da experiência, sua dependência daquilo que teria que ser provocado pela natureza, como a constante dificuldade de definição de seu conteúdo, faz com que tal conceito escape a enquadramentos e categorizações. Seu fundamento está em si mesmo, no próprio ato. No exercício de busca por fundamentos, Jacobi entende que o próprio verdadeiro se perde. “O fundamental é que não podemos demonstrar a existência da coisa, mas cremos nela. E isto significa que não a sentimos, mas que

⁵⁴⁵ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 248.

⁵⁴⁶ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 248.

⁵⁴⁷ GUILHERMIT, L. *Le réalisme de Jacobi*, p. 54.

⁵⁴⁸ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 430 (118).

temos uma certeza insuperável de sua existência.”⁵⁴⁹ Ainda para Berlanga: “Somente a crença pode pôr fim a uma cadeia de raciocínios que nunca nos oferece razões últimas objetivas e definitivas para uma tese.”⁵⁵⁰ E com isso “a crença se converte assim também no fundamento do conhecimento. E a partir disso pode-se concluir [...] que toda nossa racionalidade se baseia em fundamentos irracionais.”⁵⁵¹ Nesse sentido exposto por Villacañas, há uma alternativa que Jacobi propõe, mas que acaba sendo deveras semelhante, que é a que afirma existência do fundamento porém, este é irracional. As alternativas são, portanto: Ou se assume a noção de que a crença não é um fundamento capaz de preencher as exigências de fundamento, ou então a crença é um fundamento e, portanto, se assume que se está diante de um fundamento irracional. Pois um fundamento que não cumpre o que é exigido de um fundamento, ou seja, clareza, demonstrações e provas e um fundamento irracional acabam sendo alternativas parecidas. A palavra fundamento é muitas vezes traduzida também por princípio ou critério, e em teoria do conhecimento refere-se à pergunta a respeito do que há de adequação entre o vínculo entre mente e mundo. Algo que estabeleça que a ponte entre o que se pensa e o que há como matéria é adequado, porém, no modo de conceber de Jacobi, a procura que os filósofos fazem pelo conteúdo verdadeiro do conhecimento já tem como ponto de partida o fracasso, pois esse verdadeiro nunca poderá ser apreendido teoricamente. “Conhecer é uma atividade que se legitima por seu êxito em descobrir causas. É assim que nunca terminará de conhecer as causas que busca, logo nunca estará legitimada por si mesma.”⁵⁵² Para Jacobi, a descoberta de uma causa leva sempre à pergunta sobre a causa de tal causa.

⁵⁴⁹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 335.

⁵⁵⁰ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 284.

⁵⁵¹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 284.

⁵⁵² BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 284.

5 - NIILISMO E FILOSOFIA

O espírito poderoso (mächtige) e seguro de si é como que apagado da realidade viva, e é então que se interroga os mortos. Abrem-se os cadáveres para achar de onde lhe vinha a vida. Vãs tentativas! Onde o coração não bate mais e não há mais vida, onde os sentimentos permanecem silenciosos, é em vão que o entendimento com todos seus artifícios se esforça em tirar do sepulcro o vidente dotado de poder maravilhoso. Jacobi P. 427 (112)

5.1 Sobre a doutrina do ἐν καὶ πᾶν e ausência de fundamentos

É possível afirmar que todo tipo de conhecimento já traz em si a certeza? Conhecer é sinônimo de ter uma certeza? O que faz com que tantos filósofos ainda hoje não se deem por satisfeitos com as teorias apresentadas no âmbito do conhecimento ao longo de dois mil anos de propostas de soluções para esta questão? Os principais argumentos a favor do divórcio ente conhecimento (senso comum e tentativas de fundamentação) e certeza (critério que assegure a realidade) podem ser retomados desde Descartes. São eles: que os sentidos não são confiáveis, o argumento do sonho e o argumento de que podemos estar sendo enganados por um gênio maligno mesmo nas verdades matemáticas. Descartes serve como um exemplo do ponto em que se chega em meio a dúvidas relativas a uma certeza infalível no conhecimento. E assim parte-se para a busca por um critério que assegure, portanto, o conhecimento que, a princípio, é

sempre subjetivo. Jacobi retoma os argumentos da tradição em diversos momentos a fim de enfatizar seu realismo.

O fato é que com Jacobi chega-se a um ponto em que se assimila sua proposital intenção em mostrar claramente que tudo o que há em termos de solução para o problema do conhecimento é a ausência completa de fundamentos. Contra a tradição filosófica de busca por fundamentos seguros para o conhecimento, Jacobi de cara afirma sua rejeição a tal tese. Então surge a pergunta: por que estudar Jacobi como filósofo se justamente o exercício filosófico baseia-se nessa busca? E a resposta é que, apesar de suas afirmativas de que ele mesmo não seria um filósofo e que a teoria será sempre incapaz de expressar o todo da realidade, o fato é que fica claro como a luz do dia que Jacobi, a fim de expor a sua proposta, acabou por fazer filosofia. Três pontos ficam claros aqui e podem ser utilizados como argumentos do porquê o estudo de Jacobi. Primeiramente, é com a proposta de não fazer filosofia, se se entende filosofia como fundamentação de alguma coisa, que Jacobi consagra *filosoficamente* o termo niilismo. Ou seja, a filosofia estaria, declaradamente, fundamentada no irracional. O segundo ponto é a reivindicação do exercício filosófico como independente da ciência, da matemática e principalmente do dogmatismo. Mostra que haverá exercício filosófico todas as vezes em que o fio condutor for a busca pela verdade. Terceiro ponto, a influência que seu pensamento exercerá no idealismo alemão e que pode ser descrito como a ousadia em se criar sistemas com conceitos que escapam ao próprio sistema a todo momento. Ou seja, deixar às claras que o limite entre vida e teoria pode ser trabalhado filosoficamente.

Jacobi diagnostica que necessariamente se chegará ao niilismo com toda tentativa filosófica de fundamentação, ou seja, toda busca por critérios em filosofia. Seu ponto de partida de análise é a filosofia de Espinosa (que para ele já tinha seus delineamentos na metafísica de Giordano Bruno), a qual, de acordo com Jacobi, é o tipo de filosofia demonstrativa mais perfeita, porém que desemboca no niilismo. A partir das tentativas de demonstrações em filosofia, é possível chegar tanto no idealismo como no niilismo: “Quando se tentou provar cientificamente a veracidade de nossas representações de um mundo material existente além de tais representações e independente destas, o objeto que os demonstradores queriam sondar fugiu a seus

olhos”⁵⁵³ e com isso “restou somente a subjetividade, a sensação: eles encontraram o idealismo.”⁵⁵⁴ E, da mesma maneira:

Quando se quis provar cientificamente a veracidade de nossas representações de um mundo imaterial e existente além de tais representações, da substancialidade do espírito humano e de um livre criador do universo, distinto do próprio universo, de uma providência reinante com consciência, ou seja, pessoal, autêntico, o objeto escapou igualmente aos olhos dos que pretendiam demonstrar; restou-lhes somente fantasmas lógicos; eles acharam o niilismo (*Nihilismus*).⁵⁵⁵

Em outros momentos de sua obra, Jacobi acaba identificando o próprio idealismo com niilismo. A palavra niilismo aparece ainda na afirmação de Jacobi logo no início de seu Prefácio, que serve de introdução a todas as suas obras e também na *Carta a Fichte*. Ele afirma: “O diálogo sobre idealismo e realismo, que surgiu um ano antes da *Crítica da razão prática* de Kant, somente levava em consideração a primeira parte, simplesmente teórica (*Crítica da razão pura*), do sistema.”⁵⁵⁶ A este sistema “ele atribui que conduziria ao niilismo e mesmo com uma tal energia destrutiva que segundo ele não se poderia imaginar nenhum socorro que pudesse restituir o que estava perdido para sempre.”⁵⁵⁷ E na *Carta a Fichte*: “Sinceramente, meu querido Fichte, não me causará aborrecimento se o senhor, ou seja quem for, quiser chamar de quimerismo (*Chimärismus*) o que eu contrapus ao idealismo, o qual eu repreendo de niilismo.”⁵⁵⁸ O idealismo ou solipsismo que, no entender de Jacobi, representa a pura teoria e, por mais que o filósofo se esforce, é impossível sair do idealismo, o qual é visto como um círculo no qual está sempre em jogo a própria mente, é identificado aqui com niilismo. “A experiência imediata de uma realidade espiritual-inteligível, sem possibilidade de mediação conceitual, isto é, de uma realidade que somente está mediada por nada.”⁵⁵⁹ É o “nada” que faz a mediação entre a experiência subjetiva e a própria realidade.

⁵⁵³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 425 (108).

⁵⁵⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 425 (108).

⁵⁵⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 425 (108).

⁵⁵⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 382 (19).

⁵⁵⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 382 (19).

⁵⁵⁸ JACOBI. *Jacobi an Fichte (1799)*. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 215.

⁵⁵⁹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 298.

Neste vazio, neste abismo de um manifesto nada do conhecimento que tudo engole, é inevitável que o homem afunde, se ele quer transformar em saber exterior o saber unicamente interior que surge para ele das profundezas insondáveis de seu ânimo, e se ele pretende se alçar até o suprassensível (*Uebersinnlichen*), mas unicamente com a ajuda dos sentidos, somente com o apoio conceitual de um entendimento que se funda, no fim das contas, somente na intuição sensível.⁵⁶⁰

O único meio de acesso conceitual do homem ao suprassensível é o entendimento. Conceitos que surgem de um entendimento finito não podem alcançar o que está para além da finitude. A metafísica da unidade, que tem seus fundamentos em Giordano Bruno e que, de acordo com Jacobi, tem grande influência no panteísmo de Espinosa, é denominada por Jacobi de doutrina do Uno-todo (*All-Einen*) ou doutrina da unidade-do-todo e também com a expressão: ἐν καὶ πᾶν. Já mostramos brevemente na tese que Jacobi dedica um de seus apêndices das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* a G. Bruno. A relação entre a doutrina do Uno-todo e o niilismo faz-se a partir da compreensão de Jacobi de que tal doutrina está baseada em um puro mecanicismo e determinismo presentes no mundo, sem espaço para a liberdade. Aparece, portanto, o caráter finito do entendimento:

O entendimento que se contenta em se absorver na natureza não pode chegar a um conceito mais elevado que esse que se quer indicar [...]: o conceito de ἐν καὶ πᾶν, o entendimento não pode encontrar na natureza o que não está lá: seu criador, e é assim levado a formular o decreto: a natureza existe por ela mesma, ela está completamente viva, melhor: somente ela existe, fora dela e acima dela não há nada.⁵⁶¹

A especulação referente a se o mundo tem um criador ou não, se jaz na eternidade ou se teve um começo é uma constante nas obras de Jacobi. E justamente o ponto de partida da crítica de Jacobi à metafísica da unidade é a partir da ideia de que o mundo é eterno e, portanto, não haveria um criador: “pois no Uno todo que representa a

⁵⁶⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 424 (105).

⁵⁶¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 431 (119).

identidade do ser e do nada, do repouso absoluto e do movimento absoluto, não há nem passado, nem presente, nem futuro, mas nele tudo é igualmente eterno.”⁵⁶² É impossível ao finito chegar ao infinito por meio de conceitos e expor a partir de provas como este se dá. “Formando conceitos sem cessar mais extensos, esta razão finita acaba por atingir o conceito infinitamente estendido do Uno-todo, o pensamento absurdo (*Ungedanken*) de um ser infinito absolutamente indeterminado.”⁵⁶³ Juan Cruz mostra que Jacobi adverte sobre a impossibilidade de se responder à questão da conciliação entre liberdade humana e a divina: “A totalidade do Uno-todo teria que ser substituída por um nexos mais profundo, o qual garantisse tanto a distância infinita que existe entre ambas liberdades (do Deus pessoal e liberdade humana), como a aproximação entre elas.”⁵⁶⁴ O que Jacobi propõe, portanto, como saída de um mundo que foi construído somente por meio de conceitos, é o *salto mortale*: “Por ser infinita a distância, Jacobi adverte sobre a necessidade de passar de uma à outra mediante um *salto mortale*, um pulo decisivo.”⁵⁶⁵ De maneira que “Jacobi fala de saber imediato, presente no exercício da própria liberdade e somente nela. O olho deste saber imediato é a razão: e seu centro de visão é a crença natural.”⁵⁶⁶

Assim como ocorreu com relação a Espinosa, já mostramos que Jacobi, mesmo com duras críticas ao sistema de Espinosa, faz com que tal sistema ressurgisse na Alemanha e passe a ser cada vez mais estudado e discutido; assim também ocorre com relação a Giordano Bruno. Na longa introdução de Thomas Leinkauf para a tradução para o português do diálogo de Bruno *A causa, o princípio e o uno* (1584), há uma parte intitulada história da recepção do pensamento de Bruno. Nesta, o autor mostra que “a contribuição de Jacobi foi certamente de uma eficácia inestimável.”⁵⁶⁷ Na parte da tese que trata das cartas de Espinosa, fizemos menção aos apêndices acrescentados à edição de 1789, oito no total, e que entre tais apêndices há um dedicado ao pensamento de Bruno. É o primeiro apêndice e tem como título “Extrato de Giordano Bruno de Nola: Da causa, do princípio e do uno.”⁵⁶⁸ A intenção de Jacobi é mostrar que a filosofia do

⁵⁶² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 406 (67).

⁵⁶³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 405 (66).

⁵⁶⁴ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 251.

⁵⁶⁵ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 251.

⁵⁶⁶ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 251.

⁵⁶⁷ BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Caxias do Sul: Educ, 2014, p. CXXII. (Introdução Thomas Leinkauf). O volume das obras completas de Jacobi denominado *Schriften zum Spinozastreit* aparece como bibliografia básica desta introdução.

⁵⁶⁸ Jacobi organiza seu extrato do *Da causa* a partir dos títulos: 1) “Da causa. Diferença e semelhança com o princípio. Identidade das causas eficiente, formal e ideal”; 2) “Do princípio material em geral; depois, em particular, do princípio material considerado como potência”; 3) “Do princípio material considerado

ἐν καὶ πᾶν tem suas origens na metafísica de Bruno. Assim, este extrato do diálogo de Bruno exposto por Jacobi acabou por valorizar seu pensamento, o qual será fundamental nos desdobramentos do idealismo alemão. Dessa maneira, o diálogo *De la causa* produziu efeitos não só no próprio conjunto das obras de Bruno, pois, “podem ser encontradas reiteradas referências a este escrito original, mas também na história externa de sua obra, atingindo certamente um de seus pontos culminantes nos excertos que Friedrich Heinrich Jacobi acrescentou como apêndice em 1789.”⁵⁶⁹ E completa que “até a tentativa feita por Jacobi de uma reabilitação de Bruno como um pensador do ἐν καὶ πᾶν espinosiano, antes do próprio Espinosa, o pensamento do Nolano⁵⁷⁰ encontrava-se sob o veredito permanente de uma “grande obscuridade”. E “na maior parte das apreciações que predominaram, Bruno figurava (simplesmente) como ateu e libertino,”⁵⁷¹ sendo sua filosofia até então completamente desprezada. Logo no início do extrato, Jacobi cita a passagem de Bruno:

De todas as espécies de filosofia, a melhor é aquela que realiza de modo mais apropriado e mais elevado a perfeição do intelecto humano, aquela que está mais de acordo com a verdade da natureza, e que na medida do possível nos permite atuar com a natureza, como quando praticamos a adivinhação (digo, de acordo com a ordem da natureza e em razão da vicissitude, e não de acordo com o instinto animal, como fazem os animais selvagens e aqueles que lhe são semelhantes; não por inspiração de bons ou maus demônios, como fazem os profetas; não por entusiasmo melancólico, como fazem os poetas e outros contemplativos), ou quando instituímos leis e reformamos costumes, ou quando praticamos a medicina, ou ainda quando conhecemos e vivemos uma vida mais feliz e divina.⁵⁷²

como sujeito”; 4) “Do uno.” JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 185, 192, 196 e 200. Neste extrato, Jacobi faz uma adaptação do diálogo para o texto discursivo.

⁵⁶⁹ BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*, p. CX e CXII.

⁵⁷⁰ Giordano Bruno nasceu na cidade de Nola, Itália em 1548 e morreu em 1600 em Roma.

⁵⁷¹ BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*, p. CX e CXII. Na epístola preambular deste diálogo Bruno faz uma série de referências às perseguições que já vinha sofrendo com suas publicações: “Um espírito verdadeiramente heroico para não cruzar os braços, desesperar e capitular diante da tão rápida torrente de criminosas imposturas que me atingem, com todas as suas forças, a inveja dos ignorantes, a presunção dos sofistas, a detração dos malvados [...]” E mais à frente: “Eu, odiado pelos estultos, desprezado pelos vis, censurado pelos ignóbeis, insultado pelos velhacos e perseguido pelos espíritos bestiais.” BRUNO, Giordano. *A causa*, págs. 6 e 8.

⁵⁷² BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 117 e em Jacobi: JACOBI. *Schriften zum Spinozastreit*, p. 184.

Para Leinkauf, a recepção do pensamento de Bruno por parte de Jacobi foi positiva em vários sentidos, e justamente, neste comentário, Jacobi não figura entre os que o intitulavam, por exemplo, como “um dos homens mais nocivos que a terra jamais carregou”, mas, muito pelo contrário, Jacobi aparece entre aqueles que reconheceu e de fato valorizou seu pensamento: “Essa nova valorização, no entanto, já havia sido impulsionada também por Jacobi, ao apresentar Bruno como representante da liberdade de pensamento “na época de uma escravidão geral do espírito.”⁵⁷³ Além disso, “como pensador original, como o mais interessante pensador desta época (ou seja, do século XV até o final do século XVI) e como pensador metafísico profundo e consequente.”⁵⁷⁴ Leinkauf afirma, portanto: “A concentração no *De la causa* já obtivera no século XVIII, por meio de Pierre Bayle e, sobretudo, de Friedrich H. Jacobi, uma moldagem prévia da qual ainda dependeram Schelling, Goethe, Hegel⁵⁷⁵ e Schopenhauer.”⁵⁷⁶ E que “Giovanni Gentile afirmará no prefácio de sua edição dos *Dialoghi metafisici*, que a coletânea de textos de Jacobi constitui o início do renovado êxito das obras brunianas.”⁵⁷⁷

O principal interesse de Jacobi com relação ao pensamento de Bruno é em sua metafísica da unidade e todas as consequências que decorrem desta. Sobre o Uno: “Já na dedicatória da abertura do *Castiçal*⁵⁷⁸, Bruno assume um tom que ressoará em toda sua obra: o Uno é – num sentido enfático – o que por si é, o que não pode ser aniquilado pelo decurso dos tempos, o que permanece eternamente igual a si próprio.”⁵⁷⁹ Sobre o significado do uno: “Este significado do Uno que já encontramos nos textos parisienses será confirmado de diversas maneiras em todos os textos subsequentes, especialmente também nos textos do período londrino.”⁵⁸⁰ Para Bruno, somente a partir do uno é possível acessar a natureza: “Quem encontrou esse uno, isto é, a essência dessa unidade,

⁵⁷³ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXV.

⁵⁷⁴ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXV.

⁵⁷⁵ Também Hegel na exposição de seu sistema “dedicou páginas memoráveis a Giordano Bruno.” “Hegel se baseia quase que exclusivamente no extrato jacobiano e na reconstrução buhleana do *De la causa*.” BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXIX.

⁵⁷⁶ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXIII.

⁵⁷⁷ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXIII.

⁵⁷⁸ Em italiano *O Candelaio*, foi publicado em 1582 e faz parte das obras italianas de Bruno.

⁵⁷⁹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. XLVII.

⁵⁸⁰ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. XLVII. No início do *Da causa*, no resumo dos temas do diálogo, Bruno esclarece que o quinto diálogo é o que trata especialmente da doutrina do Uno-todo: “No quinto diálogo, que trata especialmente do uno, completam-se os fundamentos do edifício de todo o conhecimento natural e divino. Ali, em primeiro lugar, se apresenta a tese da coincidência da matéria e da forma, da potência e do ato; de sorte que o ser, logicamente dividido no que é e no que pode ser, é fisicamente indiviso, indistinto e uno; e tudo isso, sendo por sua vez infinito, imóvel, indivisível, sem diferença do todo e da parte, do princípio e do principiado.” BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 18.

encontrou a chave sem a qual é impossível ter acesso à verdadeira contemplação da natureza.”⁵⁸¹ A ideia do Uno-todo é, portanto, o ponto fundamental de seu pensamento. A complexidade e a profundidade do pensamento de Bruno residem em sua tentativa de dar conta não só de uma metafísica do real a partir da teoria da natureza, mas também dos aspectos ligados à cosmologia e todas as questões relacionadas a ela, como a afirmação da infinitude do universo, a defesa do heliocentrismo, ou seja, parte de uma “visão cosmológica global” e, além disso, em que medida Deus como princípio se insere neste todo complexo, como sendo o próprio Uno (Espinosa) ou fazendo parte do Uno? (sabe-se que as duas interpretações são possíveis e este deciframento tem sido um dos trabalhos a que os estudiosos de Bruno têm se dedicado). E assim sua filosofia foi denominada nova ontologia.⁵⁸²

Um o máximo e ótimo, que não deve poder ser compreendido e que, por isso, é indefinível e não limitável, e, portanto, infinito e ilimitado e, por conseguinte, imóvel. O universo é, pois, uno, infinito, imóvel. Sendo uno e idêntico, ele não tem seres distintos; e porque ele não tem seres distintos, ele não tem partes distintas; e porque não tem partes distintas, ele não é composto. Ele é limite de um modo que não é limite, ele é igualmente forma que não é forma, matéria que não é matéria, alma que não é alma, pois ele é indistintamente o todo, e por isso ele é uno, o universo é uno.⁵⁸³

As especulações de Bruno que se referem à cosmologia aparecem sempre em meio às suas especulações filosóficas: “Desde o início, a confrontação de Bruno com a cosmologia é caracterizada por uma nítida adesão à posição copernicana do heliocentrismo.”⁵⁸⁴ Nicolau Copérnico figura entre as fontes de Bruno: São quatro as fontes básicas da cosmologia de Bruno: “1. Nicolau de Cusa; 2. o atomismo antigo (Lucrecio); 3. o hermetismo e 4. Copérnico.”⁵⁸⁵ Parte-se, porém, do pressuposto de que seu pensamento cosmológico não pode ser separado das pressuposições metafísicas

⁵⁸¹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 20.

⁵⁸² “No *De la causa*, a nova ontologia é discutida essencialmente como uma nova teoria da natureza e como cosmologia.” BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CIII (Introdução).

⁵⁸³ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 155 e 156 (quinto diálogo).

⁵⁸⁴ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. XLVII (Introdução).

⁵⁸⁵ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. L (Introdução).

básicas. E, entre as fontes que influenciaram no geral seu pensamento pode-se citar: Plotino (em torno de 204/205-270), Alberto Magno (1193-1280), Tomás de Aquino (1225-1274), Raimundo Lúlio (1232-1315), Nicolau de Cusa (1401-1464)⁵⁸⁶ e Marsílio Ficino (1433-1499).

O atomismo antigo aparece e sua teoria da natureza, na medida em que “a teoria da natureza, tal como Bruno a exige, livre e não atrelada à autoridade, que em muitos aspectos pode ser entendida como uma tentativa de reconquistar o conceito pré-socrático de *physis*, baseia-se na intuição”⁵⁸⁷, a saber, “de que a natureza é uma formação complexa, uma concretude contínua, que em última análise é constituída por elementos irreduzíveis (átomos).”⁵⁸⁸ Sendo assim, “ela é um organismo que, apesar da força explosiva da ideia da infinitude e apesar da tese de uma estrutura caótica contínua e subterraneamente frutífera, se recompõe sempre de novo”⁵⁸⁹ e, além disso “pode ser experimentada em sua concretude como um organismo por seres dotados de intelecto, com a mediação da sensibilidade que lhes é constitutivamente própria.”⁵⁹⁰ A natureza entendida então como um organismo composto por várias partes que se tornam uma só passa a ser uma unidade autônoma: “Mas a estrutura básica do organismo é uma unidade autônoma, de tal modo em si diferenciada, que as partes individuais combinadas, com sua respectiva função em relação ao todo, são consideradas como membros integrantes insubstituíveis.”⁵⁹¹ O que Bruno denomina “natureza e que ele emprega muitas vezes – com pouca clareza – como sinônimo de alma do mundo ou de matéria vale como a instância de mediação entre o uno e as coisas materiais corporificadas.”⁵⁹² Assim, “Bruno permaneceu fiel a um conceito igualmente substancial de natureza, inscrito em seus conceitos de uma matéria frutífera e absolutamente unitária, de uma alma do mundo produtiva e de uma razão universal.”⁵⁹³

⁵⁸⁶ “Nicolau de Cusa talvez tenha sido o primeiro pensador ocidental capaz de perscrutar com autonomia as fontes originais e principais da doutrina de Platão. Nicolau de Cusa foi o chefe da missão que se dirigiu do Concílio de Basileia até a Grécia e que retornou à Itália com os pensadores e teólogos gregos mais proeminentes daquela época. Não é difícil avaliar o quanto Nicolau de Cusa, que já dominava o grego de seus estudos da época de seus primeiros estudos em Pádua, deve ter aprendido no contato direto, vivo, com as fontes platônicas. Daquela experiência em diante, suas obras revelam um Nicolau de Cusa em contato permanente e em constante diálogo com essas fontes.” CASSIRER, Ernst. *Indivíduo e cosmo na filosofia do Renascimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 26.

⁵⁸⁷ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LI.

⁵⁸⁸ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LI.

⁵⁸⁹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LI.

⁵⁹⁰ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LI.

⁵⁹¹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LI.

⁵⁹² BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CIV.

⁵⁹³ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXXVIII.

A metafísica bruniana da unidade, sendo esta, por sua vez, o princípio supremo, carrega uma série de pressupostos e conceitos que se atrelam a ele. De maneira que Bruno “ligava esse conceito de unidade à representação da máxima diferenciação (*varietas/varietà; molteplicità; vicissitudo*: o Uno inclui multiplicidade e movimento).”⁵⁹⁴ Assim, o conceito do orgânico é pensado “enquanto unidade-multiplicidade fechada em si mesma (mas nem por isso limitada).”⁵⁹⁵ Dessa maneira, está-se diante de uma “radical insistência numa substância una que guarda em si toda diferença.”⁵⁹⁶ De acordo com Bruno, a multiplicidade permanece sempre presente na unidade, porém “o que faz a multiplicidade nas coisas, não é o ser, não é a coisa, mas aquilo que aparece, aquilo que se mostra ao sentido e que está na superfície da coisa.”⁵⁹⁷ E ainda: “Quero que percebais que é por uma e mesma escada que a natureza desce para a produção das coisas e que o intelecto ascende para o conhecimento delas; tanto um quanto a outra procedem da unidade para a unidade, passando pela multiplicidade dos meios.”⁵⁹⁸ Levando-se em conta as influências de Bruno a partir da filosofia da Renascença, é possível compreender a “multiplicidade-una orgânica e a unidade radical como expressões de Deus e na configuração da teologia positiva e teologia negativa - o *unum supersubstantiale* seria, então, visto neoplatonicamente, como o uno “indizível” a ser estabelecido além desses aspectos que se excluem.”⁵⁹⁹ Nicolau de Cusa, de certa maneira, rompe com a Escolástica e, apesar de preservar ainda aspectos da teologia positiva, assume em grande medida a teologia negativa a partir de sua influência do pensamento místico, por exemplo, Mestre Eckhardt; o qual defende que o divino é sempre aquilo do qual nada se pode dizer, o indizível. O uno absoluto não é passível de ser categorizado, “coincide com o conceito do puro ser e transcende de maneira absoluta a toda diferença e, com isso, a toda compreensão estruturada em proposições, sendo assim algo diverso das unidades relativas (intelecto, alma, matéria).”⁶⁰⁰ Estas, por sua vez, “são estruturadas em si e a partir da coordenação e interação com outras unidades,

⁵⁹⁴ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LII. “O *De la causa* é o escrito sobre a unidade que absorve em si previamente toda multiplicidade: somente o Uno é e o não Uno não é.” P. LXX.

⁵⁹⁵ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LII.

⁵⁹⁶ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LII.

⁵⁹⁷ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 164 (quinto diálogo).

⁵⁹⁸ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 164 (quinto diálogo). Apesar de toda explanação de Leinkauf sobre a relação unidade-multiplicidade no pensamento de Bruno ele não deixa de afirmar que, “Contudo, em todo o texto do *De la causa*, a relação precisa entre a unidade e a multiplicidade permanece estranhamente sem clareza!” p. XCIV. E em diversas passagens comenta sobre a complexidade e profundidade do pensamento de Bruno.

⁵⁹⁹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LII. “Numa tal perspectiva, já era pensada a ideia de que Deus seria simplesmente o Uno, como *esse absolutum, esse purum* ou *esse simpliciter*.”, p. LIII.

⁶⁰⁰ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXVII.

sendo, assim, dizíveis e demonstráveis.”⁶⁰¹ Para Bruno “não é possível contemplar a própria verdade, ver o próprio uno e assim atingir a forma básica não contraída de todo o ser no pensamento.”⁶⁰² A partir das fontes de Bruno e de suas referências, compreende-se que “Bruno não argumenta como clássico, ou seja, como formado na filosofia escolástica aristotélica ou como um teórico da natureza ocupado em medir e calcular de acordo com a “nova física”.”⁶⁰³ Mas, na verdade, “ele parte de uma visão cosmológica global, que remete a uma “vision antérieure à toute experience”, a uma “visão” na qual determinadas representações básicas não empíricas, não sensíveis, são obtidas portanto pela contemplação do espírito (*mente, intelletto*): unidade, infinitude, substancialidade.”⁶⁰⁴ O que Bruno denomina o indizível remete à própria maneira como foi constituída sua metafísica, a saber, a partir de pressupostos que o autor denomina como sendo não empíricos, mas anteriores à própria experiência. A afirmação de uma substância divina que, porém, declaradamente não pode ser conhecida em si, mas somente a partir de vestígios e que, por fazer parte daquilo que é indizível, não pode ser categorizada, é um dos principais exemplos de seu rompimento com a escolástica e de sua proximidade com a mística:

Tanto por ser infinita como por estar muitíssimo distante daqueles efeitos que são o termo último no percurso de nossa faculdade discursiva, da substância divina nada podemos conhecer senão por vestígios, como dizem os platônicos; ou por efeito remoto, como dizem os peripatéticos; pelas vestimentas, como dizem os cabalistas; pelos ombros ou por trás, como dizem os talmudistas; por espelho, sombra e enigma, como dizem os apocalípticos. Bruno chama de apocalípticos os profetas em geral.⁶⁰⁵

⁶⁰¹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXVII. É a partir das influências de Bruno da filosofia da Renascença e do misticismo de Eckhart que Bruno chega ao uno absoluto “indizível”. Pensando na teologia negativa, seria aquele conceito que é definido justamente pelo indizível, ou seja, as palavras e categorias finitas não alcançam. Seria interessante tentar compreender em outro momento o quanto Jacobi absorveu desse conceito de indizível e aplicou especificamente ao seu conceito de razão.

⁶⁰² BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CII.

⁶⁰³ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LIV.

⁶⁰⁴ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LIV.

⁶⁰⁵ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 70 (segundo diálogo).

Assim, pensando no Uno-todo “também deve ser entendido o fascínio (que não é incomum para a segunda metade do século XVI), exercido sobre Bruno pela filosofia pré-socrática, principalmente a de Parmênides, mas também a de Empédocles, Anaxágoras e Heráclito.”⁶⁰⁶ Sobre o pensamento de “Parmênides (só existe um ente, contra a multiplicidade) já se encontram em Mestre Eckhart (1260-1328), Nicolau de Cusa, Ficino, Pico Della Mirandola (1463-1494)”⁶⁰⁷ No diálogo “*De la causa*”⁶⁰⁸ Bruno apresenta, pela primeira vez, o esboço de uma metafísica que deve fazer jus às intuições básicas de sua nova filosofia.”⁶⁰⁹ Ele é “elaborado sobre o pano de fundo de uma tensão essencial entre a dimensão irreconhecível e indizível de um uno que, por um lado, subsume toda diversidade, e, por outro, desenvolve a permanente presença de uma *ordo rerum*, que representa uma infinita multiplicidade do diverso.”⁶¹⁰ A princípio, a proposta contida no *Da causa* se dá “a partir de poucos fatores, todos realmente muito familiares à tradição filosófica clássica: unidade, substância, potência/força, desdobramento, possibilidade e ato, bem como forma e matéria.”⁶¹¹ Assim, é possível elencar em Bruno as distinções: “1) a absoluta unidade do primeiro e mais elevado princípio (que Bruno também designa como “o uno”); 2) a unidade igualmente indivisível, que se aproxima dos princípios relativos Deus, alma (do mundo) e matéria e 3) a unidade que, como universo, é a explicação viva e dinâmica da unidade realçada.”⁶¹² Dessa maneira “a compreensão da metafísica de Bruno depende totalmente do modo como estão relacionadas essas unidades.”⁶¹³ O conceito de unidade em Bruno apresenta características que serão debatidas posteriormente, já que, como Leinkauf comenta, muitos conceitos não ficam absolutamente claros. Um exemplo é o conceito de Deus. Sobre o conceito de Deus, Leinkauf refere-se a um filósofo do século XIII, a

⁶⁰⁶ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LII.

⁶⁰⁷ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LIII.

⁶⁰⁸ “O próprio Bruno considera este diálogo uma introdução – tanto no sentido geral quanto em relação específica com o *De l’infinito (De l’infinito, universo e mondi, 1584)*.” “Quando se pergunta qual dos diálogos em particular constitui, para o mesmo autor, o coração daquela complexa e multiconfigurada tessitura que é a ‘filosofia nolana’, deve-se responder sem mais: *A causa, o princípio e o uno* e, num certo sentido, é com razão considerada como a obra prima de Bruno por pensadores como Jacobi, Hegel, Schelling, Feuerbach, Schopenhauer.” P. LXIX.

⁶⁰⁹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXIX.

⁶¹⁰ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXIII.

⁶¹¹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXIII.

⁶¹² BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXIII.

⁶¹³ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXV. Certamente o uno em Bruno pode ser remetido ao conceito platônico do substancial, do universal imutável (ideia). A ideia platônica, imutável, substancial e que carrega em si a universalidade.

saber, Davi de Dinant (ca.1160-ca.1217),⁶¹⁴ como sendo a principal fonte do panteísmo em história da filosofia, ou seja, aquele que primeiro propõe a identificação de Deus e natureza. Porém o autor afirma: “O que chama a atenção em Bruno é, por um lado, o emprego impreciso do conceito “Deus”, que em parte pode ser atribuído ao uno, mais frequentemente aplicado a uma unidade já explicitada a partir da unidade absoluta – seja como a alma do mundo (cuja função primeira é o espírito, ou seja, a razão e igualmente a matéria, as unidades intermediárias, as almas e os corpos são por fim as unidades acidentais, modais, e não as próprias unidades substanciais individuais.) E ao próprio universo.”⁶¹⁵ É possível, portanto, encontrar no texto de Bruno apreciações diversas com relação ao conceito de Deus. O conceito de uno em Bruno, entendido como “substância absoluta que a tudo subjaz”, não fica claro se é idêntico a Deus tomado como princípio também. Sobre a relação entre o uno e o universo: “Em última análise só existe o uno, uno como tudo o que pode ser, infinito” e o universo é “uma imagem desta infinitude.”⁶¹⁶ Além disso, o conceito de infinitude em Bruno é “construído sobre sua intuição de um universo infinito, que supera Copérnico e o padrão da astronomia e cosmologia da época, e de uma discussão diferenciada desde o século XIV.”⁶¹⁷ Todos os conceitos relacionados com o conceito de infinitude “são eles mesmos pensados “sob” o uno absoluto.”⁶¹⁸ No terceiro diálogo do *A causa* Bruno afirma:

⁶¹⁴ Davi de Dinant, Bélgica. Naturalista e filósofo. Nas palavras de Bruno: “Davi de Dinant não foi insensato ao conceber a matéria como coisa excelentíssima e divina.” P. 13 e em nota de Leinkauf: “Davi de Dinant o filósofo panteísta do século XIII que causou escândalo geral com suas afirmações e propostas filosóficas [...] Bruno destaca a posição de Tomás de Aquino sobre Davi: “Esta verdade destrói a opinião desvairada de Davi de Dinant, o qual identificou Deus com a matéria.” P. 13 “O terceiro erro foi de Davi de Dinant, que afirmou, da maneira mais insensata, que Deus é a matéria primeira.” BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 13. Tristan Dagron tem um artigo sobre o filósofo: “David de Dinant, cujas teses foram condenadas pela Universidade de Paris num decreto de 1210, é bem conhecido pelas avaliações, juízos e refutações de sua obra por Alberto Magno e Tomás de Aquino.” DAGRON, Tristan. Davi de Dinant. In: *Revue de métaphysique et de morale* 2003/4 (n° 40), Paris, PUF, p. 419-436, p. 419.

⁶¹⁵ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXVI.

⁶¹⁶ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXXI.

⁶¹⁷ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXX.

⁶¹⁸ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXX. “Eu considero o universo “todo infinito” porque não possui limite, nem termo, nem superfície; digo não ser o universo “totalmente infinito” porque cada parte que dele possamos pegar é finita, e cada um dos inúmeros mundos que contém é finito. Digo que Deus é “todo infinito” porque exclui de si qualquer termo, e cada um dos seus atributos é uno e infinito; e digo que Deus é “totalmente infinito”, porque está inteiramente em todo o mundo, e em cada uma de suas partes, infinita e totalmente: ao contrário da infinitude do universo que reside totalmente no todo e não nas partes (se nos é permitido chamá-las “partes”, referindo-nos ao infinito que nele podemos compreender).” BRUNO, Giordano. *Sobre o infinito, o universo e os mundos. (De l’infinito universo e mundi*, 1584). São Paulo: Abril, 1988 p. 21 (Os pensadores). Discussões sobre a infinitude do universo permanecem ainda hoje nas ciências astronômicas, o que se sabe é que ainda não se tem provas de que o universo seja infinito.

O universo, que é o grande simulacro, a grande imagem, a natureza unigênita, é tudo o que pode ser, graças às mesmas espécies, aos mesmos membros principais e à mesma capacidade de conter a totalidade da matéria, à qual nada se acrescenta e da qual nada se retira, e que tem uma forma total e única, mas ele já não é tudo o que pode ser, devido às mesmas diferenças, aos modos, às propriedades e individualidades; porém, ele não é nada mais que uma sombra do primeiro ato e da primeira potência, e por conseguinte, a potência e o ato não são nele absolutamente a mesma coisa, porque nenhuma de suas partes é tudo o que pode ser.⁶¹⁹

Além disso, “o universo é tudo o que pode ser, segundo o modo da explicação, da dispersão e da distinção, ao passo que seu princípio é tudo o que pode ser de modo unitário e indiferenciado, porque nele tudo é tudo e absolutamente uma única e mesma coisa, sem diferença e sem distinção.”⁶²⁰ Deus, como princípio, aparece como causa do próprio universo. A concepção de Bruno é a do “universo como efeito propriamente infinito de uma causa infinita (Deus).”⁶²¹ De acordo com Bruno, “o pensar e o querer de Deus entram plenamente na explicitação de Deus: seu querer torna-se idêntico à lei da natureza, absolutamente estável.”⁶²² Dessa maneira, o mundo proposto por Bruno aparece não como revelação de Deus, mas como expressão direta - sem recorrer a um tipo de vontade divina - da manifestação necessária de sua essência: “Nele já não pode mais acontecer nenhuma encarnação, nenhuma divinização, nenhum aperfeiçoamento completo do homem no sentido tradicional.”⁶²³

Bruno põe o uno em confronto com o ser individual (concreto), o qual possui a diferença básica: animado ou inanimado: “De tal modo que propriamente só o uno é real e tudo o que é representado por unidades em si nada é ou é apenas uma autoexpressão do próprio uno.”⁶²⁴ O autor refere-se ao que ele, neste sentido, denomina algumas das

⁶¹⁹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 121. Em Bruno fica claro que o universo é a grande representação do uno, a substância única absoluta. Daí a complexidade de seu pensamento que consiste na tentativa de propor um princípio filosófico que, porém é impossível de ser captado, infinito, mas é todo o real. Em nota o comentador coloca a seguinte passagem de Bruno: “Lancemos nossos olhos para a imagem uniforme do Deus uniforme e admiremos o seu vivo e grande simulacro.” De acordo com a citação de Leinkauf: *Immenso* I c. 1, ol I/1 p. 205 (*De innumerabilibus, immenso, et infigurabili*, 1591). Assim, pergunta-se: o universo é o próprio Deus para Bruno? Em algumas interpretações da metafísica de Bruno conclui-se que “O universo é apenas *sedes Dei*, mas não coincide com Deus.” BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXIX.

⁶²⁰ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 121.

⁶²¹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. XCVIII.

⁶²² BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CII.

⁶²³ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXLII.

⁶²⁴ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXVII.

“inconseqüências” da filosofia de Bruno a que os comentadores debruçam-se cada vez mais a fim de buscar soluções para tal questão, a saber, por um lado, “quando o indivíduo é totalmente marginalizado e definido por seus acidentes no plano ontológico e, por outro lado, no âmbito ético, é estilizado por Bruno como, em suas palavras, um *soggetto libero* (sujeito livre) e mesmo com um deus in terris.”⁶²⁵ A interpretação que se faz de Bruno de que “tudo, exceto o uno, não pode possuir um ser autônomo, mas representa exclusivamente um modo do próprio uno”⁶²⁶, certamente nos remete a Espinosa. Em diversas passagens, Bruno afirma que só existe a substância e seus modos: “Como no infinito não existem partes distintas, seja o que for o que se explica no universo, conseqüentemente, tudo o que nós vemos de diversidade e diferença não são senão os diversos e os distintos aspectos de uma mesma substância.”⁶²⁷ Segundo Leinkauf, estudiosos de Bruno bastante respeitados seguem essa linha interpretativa. Sobre isso o comentador afirma: “Em meu entender esta interpretação é demasiado radical [...] visão que, em última análise, é inadequada – Bruno se torna assim um Espinosa antes de Espinosa e um materialista, o que ele não é.”⁶²⁸ A metafísica da substância de Espinosa remete-nos sempre à pergunta pela liberdade e autonomia individuais:

A posição de Bruno, designada de modo reiterado como “especulativa”, certamente poderia ser interpretada de maneira mais esclarecedora, caso se acrescentasse a discussão neoplatônica da relação uno-ser/muitos, na qual, desde Plotino até Mestre Eckhart e Nicolau de Cusa, se apontou repetidamente para o fato de que o uno é simultaneamente transcendente e imanente, enquanto ele é, de um lado, fundamento absoluto de todo ser e enquanto, de outro lado, tudo o que existe, é tão somente expressão limitada, figurada e contraída dessa mesma unidade.⁶²⁹

⁶²⁵ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXVII.

⁶²⁶ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXXV.

⁶²⁷ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. 20.

⁶²⁸ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXXV.

⁶²⁹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXVIII.

Assim, a pergunta que permanece entre os intérpretes de Bruno seria: ser expressão limitada, figurada e contraída de um uno que contém em si todo o real é ser livre? Neste sentido, o autor entende que é preciso tanto ir à letra de Bruno como compreender o contexto das discussões da época: “Eu penso antes que devemos manter as tensões e questões não resolvidas no pensamento de Bruno e que deveríamos compreendê-las como expressão dos problemas básicos da filosofia da segunda metade do século XVI e como expressão das ambiguidades e indecisões que lá se encontram por toda parte.”⁶³⁰ É possível tanto a leitura de Bruno, a partir do uno, à maneira da filosofia de Espinosa, e nesse sentido Bruno estaria na gênese do panteísmo e materialismo; como também é possível (e Bruno também abre espaço para esta interpretação) compreender sua metafísica a partir da individualidade. Nesta última interpretação está em jogo o conceito de participação. Este se dá sempre quando algo participa do uno: “Porque o próprio participante (aquele que participa do uno) não é apenas um modo intrínseco ou imanente do participado, mas possui um ser próprio (embora reduzido).”⁶³¹ Sendo que, portanto, “as unidades estáveis e relativas não são, como Bruno reiteradamente acentua em relação ao universo, explicações contraídas do próprio Uno, mas sua manifestação plenamente válida (e precisamente sua teofania=manifestação do divino).”⁶³² Um dos pontos utilizados pelos intérpretes para afirmar que em Bruno há espaço para a individualidade é levando-se em conta o conceito de participação: “A concepção bruniana do ente individual e da alma individual como acidentes não conduz diretamente a um fatalismo paralisador, resultante de um desânimo infinito que poderia tomar conta do ser humano ante a necessidade absoluta pela qual a substância una ou o próprio uno se explicitam.”⁶³³ Mas, ao mesmo tempo, de acordo com Bruno, somente o Uno é real. Portanto, assim como com relação a Espinosa os comentadores se esforçam em preservar o aspecto que abre espaço para as individualidades garantindo nesse sentido a liberdade, também em Bruno é possível perceber este esforço por parte de seus intérpretes. Aqueles, por exemplo, (principalmente Brucker: *Historia critica philosophiae*, 1744) que defendem que na verdade o pensamento de Bruno não se assemelha ao de Espinosa argumentam no geral que na metafísica bruniana há a “distinção entre Deus/Uno e o mundo”⁶³⁴

⁶³⁰ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXXV.

⁶³¹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXXV.

⁶³² BRUNO, Giordano. *A causa*, p. LXXXV.

⁶³³ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CX.

⁶³⁴ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXX.

havendo com isso espaço para, por exemplo, um Deus que age no mundo não por necessidade, mas por vontade.

Na análise de Jacobi das filosofias de Bruno, Espinosa e Leibniz, no que se refere ao mundo como um todo e a tentativa de explicar o real a partir do todo, é no *diálogo* que Jacobi confirma sua afinidade com a filosofia de Leibniz.⁶³⁵ Segundo Jacobi, todo ser carrega sua individualidade, todo ser é um e possui autonomia:

O que é indivisível em um ser define sua individualidade, ou de fato um todo real; e todos os seres em que vemos a diversidade ligada em uma unidade indivisível, e que somente podemos discernir segundo esta unidade (que admitimos ou não que o princípio de sua unidade seja provido de consciência) são chamados indivíduos. E fazem parte disso todas as naturezas orgânicas. – Nós não podemos decompor ou dividir em partes nenhuma árvore, nenhuma planta como tais, ou seja, seu ser orgânico, o princípio de sua diversidade e unidade particulares.⁶³⁶

Aqui, como já deixamos claro na parte que dedicamos brevemente a Leibniz, é possível perceber claramente que Jacobi está mais próximo do universo pluralista de Leibniz, mas que conserva a individualidade, do que das propostas de Bruno e Espinosa, na medida em que o próprio Jacobi os interpreta como deterministas. Jacobi afirma sobre Leibniz: “Este grande homem ensina expressamente, e não se cansa de repetir que todos os espíritos criados devem necessariamente estar unidos a um corpo orgânico.”⁶³⁷ A própria extensão como corpo orgânico já assinala sua unidade e que se trata de um indivíduo: “O ser extenso, enquanto tal, jamais pode ser dividido, mas oferece por toda parte aos olhos a mesma unidade que liga nele de maneira indissolúvel uma pluralidade.”⁶³⁸ Todos os seres extensos, portanto, são seres orgânicos formados por corpo e alma: “A matéria propriamente dita, que ele (Leibniz) nomeia *materia*

⁶³⁵ Apesar de Jacobi declarar sua afinidade com o pensamento de Leibniz esperamos que tenha ficado claro na tese como um todo que nossa intenção foi mostrar que há muito mais de Espinosa e Bruno no pensamento de Jacobi do que ele mesmo admite. A proximidade com Espinosa seria com relação à teoria do conhecimento (real dado imediatamente) e com relação a Bruno a ideia do indizível que Jacobi aplica à razão (teologia negativa).

⁶³⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 58 (209, 210).

⁶³⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 72 (238).

⁶³⁸ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 59 (211).

secunda ou massa, é segundo ele, a mistura dos efeitos do infinito. Nesta matéria se acham as coisas verdadeiramente reais que, todas, são compostas de um corpo e de uma alma, ou seja, são seres orgânicos.”⁶³⁹ Jacobi não deixa de negar que haja ligação entre todos os seres, contudo, sempre resguardando o que há de particular neles. É dessa maneira que Jacobi afirma seu comprometimento com as ideias inatas⁶⁴⁰ e isso se dá a partir de sua defesa de conceitos absolutamente universais. Ou seja, “os conceitos de unidade, de multiplicidade e de totalidade, com suas características fundamentais e relações tem que ser, pois, já dados em cada consciência.”⁶⁴¹ A partir dessa concepção afirma, portanto, estar de acordo com Leibniz. Ora, aquilo que é “verdadeiramente real na natureza são os seres orgânicos e toda substância criada ou finita tem necessariamente que estar composta de corpo e alma.”⁶⁴² Assim, a matéria propriamente dita é, para Leibniz, “uma mistura dos efeitos do infinito.”⁶⁴³ E nesta matéria se encontra tudo aquilo que é verdadeiramente real. O critério, portanto, para se compreender sua concepção do real, parte da continuidade entre alma e corpo, finito e infinito, unidade e multiplicidade. Segue, finalmente, da exposição de parte da doutrina de Leibniz, aquilo que é entendido como seu universo pluralista:

Todo ser singular (*einzelne Wesen*) criado se relaciona com uma quantidade infinita de outros seres singulares, os quais, por sua vez, se relacionam com este ser singular; e o estado presente de cada ser singular está determinado da maneira mais precisa em cada instante por sua conexão com todos os outros.

Todas as coisas verdadeiramente reais são indivíduos ou coisas singulares e, como tais, seres viventes, *principia perceptiva e activa*, e exteriores uns aos outros.

Por conseguinte, se é posto um indivíduo, então tem que ser posto necessariamente, ao mesmo tempo, o conceito de unidade e de multiplicidade, de ação e paixão, de extensão e de sucessão, isto é, para todo indivíduo, estes conceitos são conceitos inatos ou naturais.

⁶³⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 84 (259, 260).

⁶⁴⁰ “Como eu posso estar ligado às ideias inatas, eis que não demandará explicação detalhada; basta lembrar o que estabelecemos precedentemente ao que concerne aos conceitos absolutamente universais e que são precisamente estes conceitos que são meus conceitos inatos.” JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 85 (260).

⁶⁴¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 86 (262).

⁶⁴² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 84 (259).

⁶⁴³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 84 (259).

Estes conceitos se distinguem de todos os demais conceitos por seus objetos serem dados imediatamente e de maneira perfeita e igual em todas as coisas. Portanto os objetos destes conceitos não nos são jamais apresentados meramente na representação, mas sempre são apresentados real e efetivamente, e nenhuma alteração, ou qualquer que seja o nome que se dê, jamais pode sustentar sequer um instante a percepção imediata e a união necessária no conceito. Tampouco a mais perfeita loucura é capaz de arrancar estas raízes do entendimento.⁶⁴⁴

Na parte dedicada a Leibniz, mostramos que o sistema da harmonia preestabelecida pretende mostrar tanto a conexão entre todos os seres como a ideia de que cada ser reflete o todo. Assim, para Leibniz, o melhor dos mundos possíveis carrega a ideia de perfeição e completude, ficando, portanto, claro que o real é dado imediatamente. Para Jacobi, qualquer teoria que afirme a doutrina do Uno-todo necessariamente precisa salvaguardar o que é único em cada ser e, de acordo com Jacobi, são vários os indícios que apontam para o fato de que cada ser é um, um deles é a característica do ser orgânico, o qual possui extensão e com isso não pode ser dividido. Porém Jacobi vai um pouco mais além e questiona sobre o que poderia unificar esse corpo orgânico: “O que é um corpo? O que é um corpo orgânico? Absolutamente nada, nada total, e sem a menor consciência essencial [...] se não se parte da natureza absolutamente simples da vida.”⁶⁴⁵ E para Jacobi, “portanto, todo sistema, mesmo o menor [...] exige um espírito (*Geist*) que o unifique, o movimente e assegure sua coesão, um senhor e rei da vida.”⁶⁴⁶ Para Jacobi, portanto, todo sistema torna-se um nada, vazio, se não houver o que ele denomina espírito unificador. E completa: “E o sistema de todos os sistemas, o todo dos seres, seria movimentado e mantido em sua coesão...pelo nada? Ele não seria unificado? – Pois se ele é unificado, é preciso que ele seja unificado por alguma coisa; e somente o espírito é verdadeiramente alguma coisa.”⁶⁴⁷ De fato, esta é uma das críticas principais de Jacobi com relação à filosofia teórica. Um sistema sem o espírito unificador é um sistema morto, que já não tem mais ligação com o real.

⁶⁴⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 85 (261).

⁶⁴⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 91 (273).

⁶⁴⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 91 (274).

⁶⁴⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 91 (274).

Voltando à recepção de Bruno por parte de Jacobi e sobre a redescoberta de seu pensamento, Leinkauf afirma: “Antes de Jacobi e tudo o que dele se seguiu, foram especialmente Pierre Bayle e John Toland que, nos séculos XVIII e XIX, lançaram uma luz nova e interessante sobre Bruno.”⁶⁴⁸ E mostra que “inicialmente é Pierre Bayle, ao retomar especialmente o *De la causa* apresenta Bruno numa perspectiva filosófica completamente nova: o pensamento de Bruno fundado em *De la causa* torna-se o precursor da ética espinosiana.”⁶⁴⁹ Sobre a publicação de Jacobi de trechos do *De la causa* em seu apêndice nas *Cartas sobre Espinosa*, tal “publicação contribuiu de modo essencial para o renascimento do pensamento de Bruno com o idealismo alemão, tanto em Schelling como em Hegel.”⁶⁵⁰ Jacobi identifica em Bruno a essência do panteísmo, tudo o que Espinosa apresenta em seu sistema já estaria contido em Bruno: “Com Jacobi, certamente impressionado pela referência tradicional do pensamento de Bruno ao panteísmo, o Nolano se torna um *Spinoza ante Spinozam* (Espinosa antes de Espinosa)”⁶⁵¹ e com Buhle⁶⁵² a filosofia de Bruno começa a encontrar analogias e paralelos com os princípios fundamentais do idealismo.”⁶⁵³ O extrato que Jacobi organiza do *Da causa* passa a ser a única fonte de vários filósofos entre eles Schelling e Hegel: “É sobretudo Schelling quem, já no ano de 1802, imediatamente inspirado pela publicação de Jacobi e sem ter acesso direto ao texto de Bruno, em seu diálogo *Bruno, ou do princípio divino e natural das coisas* fará do pensamento do Nolano, sistematizado por Jacobi, o ponto de partida para o desenvolvimento posterior de seu

⁶⁴⁸ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXVIII.

⁶⁴⁹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXVIII. “Será Pierre Bayle que, em seu dicionário, irá discutir explicitamente o escrito *De la causa* e fundamentar seu juízo crítico do pensamento de Bruno como associado ao de Espinosa. (Na referência do autor: BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique* (1697), Rotterdam: M. Bohm, 1720, p. 673,674.). p. CXVI.

⁶⁵⁰ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXVI. Em nota, Leinkauf expõe as passagens exatas do *De la causa* apresentadas nos excertos de Jacobi no apêndice. E acrescenta: “Jacobi estava de posse de uma das coleções mais completas das obras de Bruno dessa época.” E deixa uma sugestão para o aprofundamento no tema sobre o Bruno de Jacobi: ver SCHMIDT-BIGGERMANN. Aspekte der Rezeptionsgeschichte Brunos im 18. Jahrhundert, in: *Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit* 3 (1999), p. 65-87. BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXX.

⁶⁵¹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXI. *Spinoza ante Spinozam*: Justamente com este título ver o artigo: OTTO, Stephan. *Spinoza ante Spinozam? Jacobis Lektüre des Giordano Bruno im Kontext einer Begründung von Metaphysik*. In: JAESCHKE, Walter & SANDKAULEN, Birgit. (Hg.) *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 2004.

⁶⁵² “Alguns anos mais tarde, na extensa explanação e apreciação feita em 1800 por Johann Gottlieb Buhle (1763-1821) (BUHLE, *Geschichte der neuern Philosophie*, 1800), que aliás apela explicitamente para a avaliação pioneira realizada por Jacobi, o *De la causa* se tornará, juntamente com textos como *De l’infinito*, o documento do sistema metafísico e físico pelo qual Bruno teria conquistado um nome imortal na história da filosofia.” BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXX.

⁶⁵³ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXI.

próprio pensamento.”⁶⁵⁴ Leinkauf mostra que também “Tiedemann, a partir dos excertos de Jacobi, cita o texto do *De la causa*, como documento central do espinosismo de Bruno.”⁶⁵⁵ Mais tarde, Dilthey também interpretará Bruno como tendo originado o mais autêntico panteísmo: “Assim como para Jacobi, Schelling e Hegel, também pra Dilthey, Bruno é panteísta, uma antecipação radical de Espinosa, mas ele é também um pensador que prepara o sistema monadológico de Leibniz.”⁶⁵⁶ Assim, “essa mesma avaliação de Dilthey será reencontrada mais tarde no diagnóstico apresentado por Cassirer.”⁶⁵⁷ Portanto, “se antes Bruno fora colocado à margem como ateu, libertino e mago, e depois passara a ocupar uma posição central, ao ser considerado um claro precursor de Espinosa, por Bayle, Jacobi, Schelling e Hegel”⁶⁵⁸, no “séc. XX ele se torna um modelo de pensador graças a sua postura intelectual e ao modo como compreende a realidade.”⁶⁵⁹ Ou seja, cada vez mais os intérpretes se debruçam sobre as obras de Bruno buscando respostas para várias das questões que ainda permanecem sem um ponto de vista definitivo.

⁶⁵⁴ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXV. Edição brasileira: (SCHELLING, *Bruno ou o princípio divino e natural das coisas*. Um diálogo. Trad. Rubens R. Torres Filho, São Paulo: Abril, 1973). “Sobre o Bruno de Schelling e também sobre a dependência de Schelling em reação a Bruno exclusivamente com citações da única fonte, Jacobi”. ver: FISCHER, Kuno. *Geschichte der neueren Philosophie VII: Schellings Leben, Werke und Lehre*, 2. Aufl. Heidelberg: Winter, 1899, p. 595-613. P. CXXV.

⁶⁵⁵ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXIX. Obra citada de Tiedemann: TIEDEMANN, Dieterich. *Vom Geist der spekulativen Philosophie*, vol. 5, Marburg: Neuen Akademischen Buchhandlung, 1796.

⁶⁵⁶ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXXI.

⁶⁵⁷ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXXI. “Dilthey constatará que o próprio Bruno já assumira o ponto de partida da filosofia alemã da identidade.” P. CXXV.

⁶⁵⁸ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXXII.

⁶⁵⁹ BRUNO, Giordano. *A causa*, p. CXXXII. Bruno conclui sua epístola preambular do *Da causa* descrevendo o que representa seu pensamento: “Eis aqui de onde é preciso partir antes de querer penetrar no conhecimento mais específico e mais apropriado das coisas. Aqui, como em seu próprio germe, está contida e implicada a multiplicidade das conclusões da ciência natural. Daqui derivam a tessitura, a disposição e a ordem das ciências especulativas. Sem esta propedêutica, toda tentativa, toda abordagem, toda empreitada permanece vã. Aceitai, pois, com ânimo grato, este princípio, este uno, esta fonte, este guia, para que sua origem e sua prole se anime, se expresse e se afirme, para que seus córregos e rios caudalosos se espalhem, para que seu número se multiplique sucessivamente e para que seus membros se ampliem cada vez mais, a fim de que, cessando a noite com o véu sonolento e o manto tenebroso, o claro Titã, parente das musas divinas, ornado por sua família, acompanhado por sua eterna corte, banidas as luzes noturnas, adornando com novo dia o mundo, faça surgir seu carro triunfante do ventre vermelho desta graciosa Aurora.” P. 21.

5.2 *Salto mortale*: sobre o filosofar oposto à vida

Demos alguns exemplos de filósofos que precederam Jacobi e trataram da questão do conhecimento, como Descartes e Locke, os quais buscaram responder a este problema. As perguntas relativas ao conhecimento permanecem, são muitas vezes chamadas questões persistentes e simplesmente apontam para o fato de que não há unanimidade quando se trata das perguntas sobre o real. Francis Bacon (1561-1626) em sua obra de 1605 *O progresso do conhecimento* escreve sobre a necessidade de se estabelecer critérios nas especulações filosóficas sobre o conhecimento. Este critério para ele consiste no estabelecimento definitivo da *Philosophia Prima*:

Mas, dado que as distribuições e divisões do conhecimento não são como as várias linhas que se tocam em ângulo, e assim se reúnem num ponto, mas sim como os ramos de uma árvore, que antes de separar-se e diferenciar-se, confluem num tronco que em sua dimensão e quantidade é inteiro e contínuo, é, assim, conveniente, antes de passar à distribuição citada, estabelecer e constituir uma ciência universal que, com o nome de *Philosophia Prima*, filosofia primitiva ou suprema, seja como a via principal ou comum que há antes que os caminhos se dividam e separem.⁶⁶⁰

A crítica de Bacon incide sobre o fato de a filosofia ainda não ter conseguido progredir em termos de conhecimento seguro: “Esta ciência (*Philosophia Prima*), pois (tal como a entendo), me é lícito qualificá-la de omitida: porque às vezes vejo os engenhos mais profundos, tratando algum argumento em particular, tirarem de vez em quando um balde d’água deste poço para seu uso do momento.”⁶⁶¹ Porém “seu

⁶⁶⁰ BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. São Paulo: UNESP, 2007, p. 136.

⁶⁶¹ BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*, p. 139.

manancial primeiro não me parece que tenha sido visitado.”⁶⁶² E não deixará de falar sobre a difícil tarefa que é enveredar por tais especulações: “Sendo sua força tal, que não só deslumbra ou enreda o entendimento em alguns particulares, mas de modo mais geral e interior contamina e corrompe seu estado.”⁶⁶³ E isso ocorre pois “a mente humana dista muito de ser como um espelho claro e liso onde os raios das coisas se refletem segundo sua verdadeira incidência; antes é como um espelho encantado, cheio de superstições e impostura.”⁶⁶⁴ Assim, a grande maioria dos filósofos que especularam sobre o conhecimento e propuseram algum tipo de solução deixaram claro, a princípio, primeiramente a difícil tarefa, a saber, a da investigação e com isso provas de que o conhecimento no geral é adequado e, em segundo lugar, que, apesar de tantos esforços, de fato, não se tem progredido nos assuntos relacionados ao conhecimento. Outro filósofo que já no século XX traz as mesmas questões feitas pelos antigos e modernos é Karl Popper (1902-1994). É interessante notar que em sua obra *Conhecimento objetivo* (1972), entre as muitas ideias importantes discutidas, há aquela que diz respeito aos problemas que se referem ao conhecimento (obviamente com outras propostas de solução, mas certamente com as mesmas perguntas feitas desde que a filosofia inicia sua jornada na busca por critérios seguros).

Com uma nova proposta de solução em epistemologia e retomando várias discussões filosóficas a respeito do conhecimento a partir do viés do século XX e com a intenção, tanto de mostrar que o problema do realismo continua sendo discutido (denomina este um dos antigos problemas), como a de “tentar colocar simples e vigorosamente diante de vós, esses antigos problemas”,⁶⁶⁵ Popper traz os principais pontos que estão em jogo no que se refere ao problema do conhecimento e especificamente contribui de maneira significativa com sua resposta à pergunta: É possível comprovar teoricamente o real? Sua tese é a de que o realismo não é nem demonstrável nem refutável: “Minha tese é a de que o realismo não é demonstrável nem refutável. O realismo, como qualquer outra coisa fora da lógica e da aritmética finita, não é demonstrável; mas, embora as teorias científicas empíricas sejam refutáveis, o realismo nem sequer é refutável.”⁶⁶⁶ Assim, as questões que Popper levanta e principalmente sua inconclusão a respeito de uma teoria que dê a última palavra em

⁶⁶² BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*, p. 139.

⁶⁶³ BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*, p. 198.

⁶⁶⁴ BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*, p. 198.

⁶⁶⁵ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*. São Paulo: Editora USP, 1975, p. 194.

⁶⁶⁶ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 46.

termos de provas sobre o real, constituem uma parte fundamental de sua teoria. O fato é que existem, filosoficamente falando, teorias melhores que outras a respeito do real e suas condições, mas os desdobramentos do séc. XX deixam claro que o problema continuará retornando e incomodando os diversos pensadores e que estamos longe de uma solução unívoca. Afirma que sua proposta é “antes uma tentativa para encarar de modo novo os mesmos antigos problemas filosóficos.”⁶⁶⁷ Popper levanta uma série de perguntas que fazem parte da tradição filosófica das questões sobre o conhecimento. E mostra, tanto que seu ponto de partida é o senso comum, como seu interesse o de encontrar teorias verdadeiras: “A ciência, a filosofia, o pensamento racional, todos devem partir do senso comum.”⁶⁶⁸ E sobre a verdade: “Admitirei que o teórico se interessa essencialmente pela verdade e, em especial, por encontrar teorias verdadeiras.”⁶⁶⁹ E que “nossa principal preocupação em filosofia e em ciência deve ser a procura da verdade.”⁶⁷⁰ Popper cita Reid como o representante da filosofia do senso comum:

Locke, Berkeley e mesmo o “cético” Hume, e seus muitos sucessores, especialmente Russell e Moore, partilhavam com Descartes da opinião de que as experiências subjetivas eram especialmente seguras e, portanto, adequadas como estável ponto de partida, ou alicerce; mas confiavam principalmente em experiências de caráter observacional. E Reid, com quem me associo na adesão ao realismo e ao senso comum, pensava que tínhamos alguma percepção muito direta, imediata e segura da realidade externa e objetiva.⁶⁷¹

Para Popper, é impossível tanto demonstrar como refutar o realismo. Sua teoria é a de que senso comum e realismo caminham lado a lado: “O senso comum está inquestionavelmente do lado do realismo; há, decerto, mesmo antes de Descartes –

⁶⁶⁷ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 194.

⁶⁶⁸ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 42. “Sempre fui um filósofo de senso comum e um realista de senso comum. Eu estava interessado no mundo real, no cosmos, e me opunha integralmente a qualquer idealismo, positivismo ou mesmo neutralismo em filosofia. Se não houvesse um mundo real, tão rico, ou mesmo muito mais rico, quanto o mundo que conhecemos tão superficialmente de nossa vida diária, se o estudo desse mundo não fosse a tarefa principal da filosofia, então eu não estaria interessado em filosofia.” P. 297.

⁶⁶⁹ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 24.

⁶⁷⁰ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 51.

⁶⁷¹ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 45.

sempre, de fato, desde Heráclito – algumas insinuações de dúvida a respeito de que nosso mundo comum talvez seja apenas nosso sonho.”⁶⁷² Porém, ele afirma que “mesmo Descartes e Locke eram realistas. Uma teoria filosófica concorrente do realismo não começou seriamente antes de Berkeley, Hume e Kant.”⁶⁷³ Este “chegou a fornecer ao realismo uma prova. Mas não foi uma prova válida; e julgo importante que vejamos claramente por que nenhuma prova válida do realismo pode existir.”⁶⁷⁴ Assim, as especulações de Popper tendem a mostrar que em termos de teoria é sempre muito difícil ou até impossível apresentar provas e demonstrações contundentes, sempre partindo-se da premissa de que “a verdade é a correspondência com os fatos (ou com a realidade); ou, mais precisamente, que uma teoria é verdadeira se, e apenas se, corresponder aos fatos.”⁶⁷⁵ E como Jacobi também concorda, se o filósofo deixa de perseguir a verdade, o fazer filosófico torna-se um puro discursar, o que para Jacobi é sempre vazio. “Nossa principal preocupação em ciência e em filosofia é, ou deveria ser, a procura da verdade”⁶⁷⁶. Para Popper, “a ideia de verdade como correspondência com os fatos é o que torna possível a crítica racional.”⁶⁷⁷ Portanto, “se o nosso problema é puramente teórico – o de encontrar uma explicação puramente teórica – então a crítica será regulada pela ideia da verdade, ou de chegar mais perto da verdade.”⁶⁷⁸ Popper mostra as diferentes teorias da verdade: “Das três principais teorias da verdade, a mais antiga é a teoria da correspondência, a teoria de que a verdade é a correspondência com os fatos.”⁶⁷⁹ E elenca as outras duas: “A segunda teoria é a chamada teoria da coerência: uma asserção é considerada verdadeira se é coerente com o restante de nosso conhecimento. A terceira teoria é a de que a verdade é a utilidade pragmática, ou o proveito pragmático.”⁶⁸⁰ Popper conclui, nesse ponto, que a teoria da correspondência é, entre as três teorias, a única que é uma teoria realista. Descartando assim as outras. E traz a questão: “Podemos ver que o problema central de toda esta discussão não é o problema verbal de definir a verdade, mas o seguinte problema substancial: pode haver coisa tal como uma sentença, ou uma teoria, que corresponda aos fatos, ou que não

⁶⁷² POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 46.

⁶⁷³ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 46.

⁶⁷⁴ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 46.

⁶⁷⁵ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 51.

⁶⁷⁶ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 294.

⁶⁷⁷ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 240.

⁶⁷⁸ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 241.

⁶⁷⁹ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 283.

⁶⁸⁰ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 283. “Uma das grandes descobertas da lógica moderna foi o restabelecimento, por Alfred Tarski, da teoria (objetiva) da correspondência da verdade (verdade = correspondência aos fatos).” P. 343.

corresponda aos fatos?”⁶⁸¹ E com isso, para Popper: “Retornamos assim à questão real: há ou não há uma teoria de correspondência sustentável? Podemos ou não podemos falar significativamente da correspondência entre uma sentença e um fato?”⁶⁸² Popper define então em que se pauta a busca do realista:

Eu apontaria, entretanto, que a teoria da correspondência da verdade é uma teoria realista, isto é, faz a distinção, que é uma distinção realista, entre uma teoria e os fatos que a teoria descreve; e torna possível dizer que ela corresponde aos fatos, relacionando assim a teoria com os fatos. Permite-nos falar de uma realidade diferente da teoria. Esta é a coisa principal, é o ponto principal para o realista. O realista quer ter tanto uma teoria quanto a realidade dos fatos, que são diferentes de sua teoria acerca desses fatos, e que ele pode de um modo ou outro comparar com os fatos. Sem dúvida, a comparação é sempre extremamente difícil.⁶⁸³

Já mostramos que Jacobi também não se satisfaz com as respostas dadas até então às questões sobre o real. Algo que fica claro com Jacobi é que a jornada dos filósofos em busca das provas e demonstrações sobre a realidade continuará. Os mais perfeitos sistemas são, para ele, somente teoria vazia, sem comunicação com o real. Jacobi explicita seu realismo em diversos momentos no diálogo. Ele se esforça em diferenciar o realismo do idealismo. - Para Jacobi aqueles que se dizem realistas podem muito facilmente “cair na armadilha” do idealismo. Pois para Jacobi todas as provas apresentadas pelos filósofos a respeito da existência de objetos fora de nós são todas provas que advém do idealismo. De acordo com Jacobi, os filósofos esqueceram-se da busca pela verdade em suas especulações e simplesmente seguem procedimentos e criam sistemas, porém sem a correspondência com os fatos: “Eu penso que é a praga hereditária, o antigo câncer da humanidade, esquecer a semente fixando-se na casca, a

⁶⁸¹ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 286.

⁶⁸² POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 288. “Pois as palavras não são senão imagens das coisas, e se estas não estão vivificadas pela razão e pela invenção, enamorar-se delas é o mesmo que se enamorar de um quadro.” BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*, p. 48.

⁶⁸³ POPPER, Karl. *Conhecimento objetivo*, p. 291.

coisa pela aparência, o ser pela forma.”⁶⁸⁴ Entendendo assim que “por toda parte a religião degenerou em cerimônias e superstições, a unidade dos cidadãos em máquina política, a filosofia em tagarelice, a arte em indústria: por que de seu lado a razão não poderia degenerar em um simples uso de seus procedimentos?”⁶⁸⁵ É dessa maneira que Jacobi diagnostica o ponto em que chegou a filosofia, a razão se transformou em um instrumento que os filósofos utilizam da maneira que bem entendem, sem qualquer compromisso com a pergunta principal que compete à filosofia.

A crítica ao solipsismo perpassa toda a obra de Jacobi. O discurso filosófico acaba sempre caindo nas armadilhas do idealismo, do puro subjetivismo e a maior parte das teorias acabam, com isso, negando o que há de objetivo no conhecimento. Pois a objetividade acaba se perdendo na circularidade da teoria. No geral, essa é a crítica a Descartes e a Locke por exemplo. Ele afirma:

Se nossos sentidos não nos ensinam absolutamente nada da natureza das coisas; nada de suas relações e ligações mútuas; nem mesmo que elas existem realmente fora de nós, e se nosso entendimento se liga somente a uma tal sensibilidade não representando *nada das coisas mesmas, totalmente vazias objetivamente*, para fornecer intuições *totalmente subjetivas*, segundo regras *totalmente subjetivas*, formas totalmente subjetivas, então eu não sei o que eu tenho a fazer a respeito de uma tal sensibilidade e de um tal entendimento, senão viver possuindo-os, mas, no fundo, de uma maneira que não difere em nada daquela de uma ostra (*Auster*). Eu sou tudo, e fora de mim não há em sentido próprio, nada. E eu, meu tu, são então, no fim das contas, igualmente uma vã ilusão de alguma coisa; a forma de uma forma; um fantasma exatamente como os outros fenômenos que eu chamo coisas, assim como toda a natureza, sua ordem e suas leis.⁶⁸⁶

⁶⁸⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 87 (265).

⁶⁸⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 87 (265).

⁶⁸⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 61 (216). No *Horas da manhã* de Mendelssohn, também é levantada a dúvida sobre os sentidos: “Mas ainda fica para trás a seguinte dúvida: se o círculo limitado de conhecimento de nossos sentidos em geral não conteria este fundamento comunitário (*gemeinschaftlichen*) também ocasionando engano. Talvez a situação na qual eu me encontre seja apenas ela a culpada de que vejo, ouço e sinto coisas e, portanto, as tenho por reais, efetivas, coisas que somente sucedem em mim mesmo, não tendo nenhum objeto fora de mim.” JACOBI. *Werke*. Band 2/2: Schriften zum transzendentalen Idealismus.(Anhang), p. 515. A edição citada é a original: Mendelssohn. *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*. Bd 1. Berlin 1785, p. 106.

Berlanga expõe claramente o problema da redução do conhecimento à sensação: “Efetivamente, temos que usar o corpo e os órgãos da sensibilidade e podemos dizer que o fenomenalista tem razão a respeito do fato de que possuímos sensações.”⁶⁸⁷ Mas “o problema reside em explicar racionalmente como, além de sentir, conhecemos algo diferente de nossas próprias sensações.”⁶⁸⁸ Contentar-se com o que nos dá a pura subjetividade é, para Jacobi, o que fez a tradição, a partir dos discursos filosóficos vazios. Os sistemas que se baseiam somente na subjetividade são sistemas que a seu ver extirpam “até a raiz toda pretensão ao conhecimento da verdade.”⁶⁸⁹ Se não se tem a verdade como objetivo último, toda tentativa de afirmar algo sobre as coisas, objetos que nos rodeiam, torna-se sempre uma teoria idealista, sem correspondência com os fatos. Assim, para Jacobi “o mundo das sensações é o mundo do niilismo.”⁶⁹⁰ Dessa maneira fica claro que o “órgão da percepção do verdadeiro não é a sensibilidade, nem a razão, mas o instinto, uma razão vital.”⁶⁹¹

O tema dos sonhos é também objeto de sua análise. Jacobi afirma que não se pode distinguir a vigília do sonho, somente sendo possível distinguir o sonho da vigília. “Cada vez que nós sonhamos, nós somos de alguma maneira insanos. Por toda parte a razão se conforma ao que aparece, ela se acomoda da ilusão, como ela se acomoda da verdade.”⁶⁹² A respeito da insensatez do sonho, ele vai dizer que, quando sonhamos, a percepção daquilo que é efetivo nos abandona: “O princípio de todo conhecimento, de todo sentimento de verdade, de toda ligação correta, a percepção do efetivamente real, nos abandona no sonho.”⁶⁹³ A pergunta fundamental seria: ora, mas como sabemos, quando estamos despertos, que não estamos dormindo e sonhando com esta verdade que nos aparece? Nos sonhos, somos capazes de produzir “determinações meramente subjetivas.”⁶⁹⁴ E, por outro lado, o que temos por real e objetivo aparecem-nos de fato objetivamente; assim, cremos no que vemos e é impossível agirmos de outra maneira. Ou seja, para Jacobi, é o próprio real que corrige a ilusão dos sonhos. Quando acordamos temos a certeza de que, há pouco, estávamos sonhando. Daí ele dizer que: “Quem nunca despertou não poderia nunca sonhar, é impossível que haja um sonho

⁶⁸⁷ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 438.

⁶⁸⁸ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 438.

⁶⁸⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 61 (216).

⁶⁹⁰ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 439.

⁶⁹¹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 440.

⁶⁹² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 67 (227).

⁶⁹³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 67 (227, 228).

⁶⁹⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 67 (228).

originário, uma ilusão originária.”⁶⁹⁵ Mostramos com Descartes que o argumento do sonho é um dos três argumentos que, retomado do ceticismo antigo, mostra por que se deve suspeitar do que nos é apresentado pelos sentidos. No caso do ceticismo antigo suspende-se o juízo e, no caso de Descartes, partiu-se para a tentativa de responder a tal questão propondo um princípio em filosofia. No caso de Jacobi, é impossível, em termos de filosofia teórica, fundamentar e responder a tal questão. Porém a própria crença como sentimento do real que perpassa o seu pensamento como um todo, acaba levando-o a solucionar a pergunta pelo sonho à maneira de Leibniz, a saber, sua solução consiste na afirmação: é impossível que haja um sonho tão organizado quanto a vida.

Vimos que, no diálogo, Jacobi coloca na voz de seu interlocutor as questões que ele pretende responder. Entrando então no realismo de Jacobi propriamente dito, o interlocutor afirma:

Eu produzo por minha própria vontade uma parte de minhas representações e as ligo da maneira que me convém: aqui eu me sinto um ser ativo. Há uma quantidade de outras representações que eu não posso produzir por minha vontade, nem ligar como me convém: aqui eu me sinto um ser passivo. A comparação entre estes dois tipos de representações, voluntárias ou involuntárias na sua formação e encadeamento, me conduz à conclusão de que estas últimas devem ter uma causa fora de mim: por conseguinte ao conceito e à convicção da existência real de objetos fora de mim, independentes das minhas representações.⁶⁹⁶

Jacobi passa então à explicação do que ocorre de fato quando cremos nos objetos. Tanto as representações voluntárias como as involuntárias não se diferenciam e são dadas imediatamente, porém para Jacobi as representações não constituem o todo da apreensão do objeto, elas estão em segundo plano e somente emergem após o que podemos denominar aqui sentimento. Berlanga comenta sobre isso: “As representações, aquilo de que somos conscientes, e o conteúdo da consciência, são essencialmente posteriores às percepções: são aquilo que resulta, um resíduo.”⁶⁹⁷ Já a “crença, o

⁶⁹⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 70 (233).

⁶⁹⁶ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 35, 36 (173).

⁶⁹⁷ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 339.

sentimento, a percepção, a apreensão da verdade, é anterior a toda a consciência: é a vivência instintiva da relação realista entre o sujeito e o objeto que somente no final emerge à consciência como representação.”⁶⁹⁸ Voltando ao diálogo: “Eu experimento que eu sou e que alguma coisa existe fora de mim no mesmo instante indivisível. Nenhuma representação, nenhum raciocínio pode mediar esta dupla revelação.”⁶⁹⁹ A dupla revelação a que Jacobi se refere é a da consciência do próprio eu e a de que existem objetos fora de nós. Assim, o “eu e o que está fora são denominados respectivamente “consciência interna” e “objeto externo” e devem “estar na alma, todos os dois no mesmo piscar de olhos, no mesmo instante indivisível, sem antes e depois, sem operação alguma do entendimento.”⁷⁰⁰ Sendo assim, “tanto o objeto contribui à percepção da consciência quanto a consciência à percepção do objeto.”⁷⁰¹ Ainda sobre a representação afirma: “Na simples representação o real ele mesmo, a objetividade, não pode jamais ser apresentada.”⁷⁰² A representação como imagem da coisa aparece como mediação entre o sujeito e o objeto. É também chamada forma, e o conteúdo externo matéria. Da mesma maneira que a ideia em Locke constitui o vínculo entre mente e mundo, também a representação desempenha esse papel. E justamente a crítica de Jacobi incide sobre este ponto. Como ter a certeza de que as representações são adequadas? Para Jacobi é impossível demonstrar e comprovar que as representações refletem o real como tal: “As representações não podem absolutamente refletir o real como tal. Elas carregam em si somente aspectos das coisas reais e não o próprio real.”⁷⁰³ Este “pode tão pouco ser figurado fora de sua percepção imediata quanto a consciência fora da consciência, a vida fora da vida, a verdade fora da verdade. Percepção do real e sentimento da verdade, consciência e vida são uma única e mesma coisa.”⁷⁰⁴

⁶⁹⁸ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 339.

⁶⁹⁹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 37 (175).

⁷⁰⁰ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 38 (176).

⁷⁰¹ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 37 (175).

⁷⁰² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 69 (232).

⁷⁰³ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 69 (232, 233).

⁷⁰⁴ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 69 (232, 233). No debate a respeito de uma teoria da representação, é Karl L. Reinhold (1758-1823) quem propõe neste contexto de recepção da CRP kantiana uma teoria da representação como solução para o que ele entendia como problema na filosofia kantiana, a saber, a falta de um princípio fundamentador no idealismo transcendental. A tese de Reinhold é a de que as representações de fato entregam o conteúdo de realidade na medida em que são produzidas por uma faculdade que ele denomina faculdade de representação (*Vorstellungsvermögen*). Propõe assim um princípio denominado proposição de consciência (*Satz des Bewusstseins*) do qual derivariam todos os demais conceitos e, portanto, seria o princípio supremo de sua filosofia elementar. Reinhold inclusive chega a afirmar que com este princípio cessariam todos os debates e disputas em filosofia e que a paz finalmente iria reinar entre os filósofos. Este princípio “constitui o

O realismo de Jacobi consiste, portanto, no caminho percorrido que vai da “crença sentida até a afirmação da existência alheia a nós mesmos, do que cremos real por nosso sentimento.”⁷⁰⁵ Jacobi também define a estrutura da crença como sendo “a da doação imediata do real prévio a todo uso das relações lógicas do entendimento.”⁷⁰⁶ E assim, “o sentimento do real o autoriza a afirmar que, não se sabe por quê, certas sensações têm uma sobredeterminação da realidade dentro do curso total de nossas representações.”⁷⁰⁷ O sentimento do real surge juntamente com a crença. E é dessa maneira que a tese realista “implica uma relação imediata entre o sujeito e o objeto, a experiência da exterioridade da coisa que foi aceita como real é exatamente simultânea à experiência da interioridade.”⁷⁰⁸ De modo que tanto o real se mostra de maneira indubitável, e por isso não é necessário investigar se as representações correspondem com o objeto mesmo, como o sujeito também contribui a partir da percepção e isso de maneira simultânea: “O realista então aceita sempre a bipolaridade da consciência, a intencionalidade da mesma, a necessidade de que se dê um polo subjetivo e objetivo como constituintes essenciais da própria percepção.”⁷⁰⁹ Porém “o fundamental é que esta relação é caracterizada como *Wahrnehmung*. Assim, pois, este é o veículo da experiência do real, da apreensão do verdadeiro, do credo. É a sensação com sentimento da realidade do dado.”⁷¹⁰ E com isso “Jacobi professa a doutrina completa: mediante os sentidos aceitamos indubitavelmente coisas externas como uma experiência originária, mas o meio pelo qual realmente aceitamos as coisas externas é a presença da coisa mesma, o fato de que a coisa mesma se alça diante de nós.”⁷¹¹ Há a distinção entre “percepção, que mostra o real mesmo, e representação como cópia.” Dessa maneira, “supõe-se que o efetivo, o real, somente pode exibir-se na *unmittelbare Wahrnehmung*,

princípio último de toda filosofia e sua suprema premissa nos domínios teórico e prático”. SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar- Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. Hamburg: Felix Meiner, 1996, p. 17. Em seguida G. E. Schulze no *Aenesidemus* (1792) contesta especificamente tal princípio. As objeções são as seguintes: 1) A proposição da consciência deveria estar subordinada ao princípio de contradição, o qual Schulze denomina como regra última do juízo; 2) A proposição da consciência não é totalmente determinada por ela mesma; 3) A proposição da consciência não é universalmente válida. As objeções de Schulze ao princípio de Reinhold têm importante papel no surgimento da *Wissenschaftslehre* de Fichte, pois esta pode ser analisada como uma resposta ao cético e uma nova tentativa de dar à filosofia o status de Ciência. Este assunto foi tratado na dissertação de mestrado.

⁷⁰⁵ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 337.

⁷⁰⁶ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 338.

⁷⁰⁷ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 337.

⁷⁰⁸ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 339.

⁷⁰⁹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 339.

⁷¹⁰ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 339.

⁷¹¹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 338.

e no *Gefühl der Wahrheit*.⁷¹² Neste sentido, as representações são o oposto da “realidade humana da percepção viva e verdadeira.”⁷¹³

A afinidade com o pensamento de Leibniz também aparece com relação à percepção: “É fácil entender o retorno de Jacobi até Leibniz: a percepção é essencialmente inconsciente, como o funcionamento do instinto; a representação somente surge mediante a reflexão sobre o que já não está presente.”⁷¹⁴ E assim a verdade “é coisa prévia à reflexão, é *Vorurteile, Triebe*. As representações são sombras de nossa verdade das coisas e não podem servir de veículo nem ao conhecimento nem à ação porque não possuem a convicção, o sentimento do real.”⁷¹⁵ Seu realismo a partir da definição de percepção retoma “as notas da definição anterior de crença do real como revelação milagrosa.” E não somente “não é irracional, mas constitui a mais autêntica definição de razão. Com efeito, o que temos feito ao apelar a uma relação com o objeto mais profunda que o meramente representacional, tem sido apelar a uma ação vital com o real. Por isso a percepção é o exercício do instinto, o fato da crença inconsciente.”⁷¹⁶ A razão aparece como “uma capacidade da intuição. Tem um conteúdo: o positivo, o real.”⁷¹⁷

Assim, adquire cada vez mais sentido “a distinção entre representação e percepção.”⁷¹⁸ Sabe-se que “a mônada se conhece a si mesma não por sensações ou por representações. Mas ela é o próprio eu (*Ich selbst*). Portanto tenho que ter uma consciência interna, junto com a convicção mais perfeita. Já vimos que essa forma que nos dá uma consciência do real é uma percepção, uma percepção interna.”⁷¹⁹ Outro termo utilizado por Jacobi é “olho do espírito” e se refere ao seu modo de interpretar a percepção como viva, que tanto produz a autoconsciência do eu como a convicção a mais perfeita. Olho do espírito é também denominado auto-observação. E é justamente o que possui a mônada leibniziana, um conhecimento perfeito de si mesma como de tudo o que a rodeia. Assim, as percepções dão de maneira imediata “a revelação do real, aquilo que se nos impõe a natureza, que nos vemos forçados a aceitar.”⁷²⁰

⁷¹² BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 338.

⁷¹³ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 340.

⁷¹⁴ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 340.

⁷¹⁵ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 340.

⁷¹⁶ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 342.

⁷¹⁷ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 342.

⁷¹⁸ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 357.

⁷¹⁹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 357.

⁷²⁰ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 358.

O tema do niilismo aparece aqui com relação às representações. Como vimos estas são cópias, sombras. O mundo das representações é, assim, “o mundo que não deu o salto para o niilismo, e que se conforma com as sombras da própria consciência.”⁷²¹ A percepção sempre aparecendo como um pressuposto para a representação: “O reino do niilismo, que são as representações, somente se enche de um rastro de vida, certamente secundária, se o fazemos depender do sentimento superior do real que nos é dado na percepção.”⁷²² E é assim que Jacobi propõe a passagem por um *salto mortale*, da filosofia à *Unphilosophie*: “Minha *Unphilosophie*, cujo ser reside no não-saber (*Nicht-Wissen*).”⁷²³ O *salto mortale* representa a transição do saber à crença. Jacobi inicia a *Carta a Fichte* (1799) referindo-se à filosofia especulativa: “É inegável que o espírito da filosofia especulativa é o de colocar fim à igualdade de certeza que possuem para o homem natural as duas proposições seguintes: *Eu sou e Existem coisas fora de mim*; e, desde suas origens, seu esforço incessante tem por dívida alcançar este objetivo.”⁷²⁴ E elogia o empreendimento de Fichte: “Eu o digo em toda ocasião e estou perto de o confessar publicamente: eu lhe tenho pelo verdadeiro Messias da razão especulativa, o verdadeiro filho da promessa de uma filosofia inteiramente pura, existente em si e por si.”⁷²⁵ Em seguida mostra o que ele entende que os diferencia em suas propostas: “Nós dois, nós queremos, portanto, com uma seriedade e um fervor iguais, que a ciência do saber (*Wissenschaft des Wissens*) – é o uno de todas as ciências, a alma do mundo no mundo do conhecimento – seja perfeita.”⁷²⁶ E completa: “Mas há uma diferença: você o quer a fim de que o fundamento da verdade (*Grund der Wahrheit*) apareça como baseado na ciência do saber, eu, a fim de que apareça que este fundamento, o próprio

⁷²¹ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 340.

⁷²² BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 341.

⁷²³ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 194. No artigo BONSIEPEN, Wolfgang. Philosophie, Nichtphilosophie und Unphilosophie. In: JAESCHKE, Walter & SANDKAULEN, Birgit. (Hg.) *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 2004, o autor aprofunda o tema sobre as especificações e diferenças entre *Unphilosophie* e *Nichtphilosophie*. Jacobi afirma que seu *salto mortale* é em direção à *Unphilosophie*. Termo que a edição francesa de suas obras traduz por *non-philosophie*. Já o termo *Nichtphilosophie* é, no artigo, muito mais associado a Eschenmayer (Adolph Karl August Eschenmayer 1768-1852) do que a Jacobi. Assim, a tradução de *Unphilosophie* por a-filosofia talvez seja melhor do que não-filosofia para que não ocorram equívocos. No caso, preferimos deixar no original, nas palavras de Jacobi: *Unphilosophie*.

⁷²⁴ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 194.

⁷²⁵ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 194.

⁷²⁶ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 199.

verdadeiro, exista necessariamente fora dela.”⁷²⁷ Jacobi explicita que o verdadeiro em si está fora da ciência do saber. E para se chegar a ele é necessário o *salto mortale*. No artigo *Philosophie, Nichtphilosophie und Unphilosophie*, Bonsiepen expõe claramente como Jacobi contrapõe à filosofia de Fichte a sua como *Unphilosophie*:

Jacobi contrapõe à filosofia de Fichte a sua como *Unphilosophie* que se desprende do saber com um *salto mortale*⁷²⁸ que transforma todo ser numa construção da ciência e com isso no nada. A filosofia de Fichte é representada como expressão do entusiasmo lógico da *Allein-Philosophie*⁷²⁹ como um espinosismo e idealismo invertido que deste modo conduz ao niilismo e ao ateísmo, de sorte que busca o fundamento da verdade na própria ciência, ao invés de reconhecer o verdadeiro como aquele que reside fora da ciência.⁷³⁰

Juan Cruz observa bem o que seria o espinosismo invertido detectado por Jacobi: “Jacobi entende por espinosismo invertido “que tanto pelo princípio e forma, como pelo método, o idealismo coincide com o determinismo intelectualista, de maneira que vem a ser um espinosismo invertido: o princípio sobre o qual se baseia é a identidade do sujeito e do objeto, ou seja, o mesmo da substância de Espinosa.”⁷³¹ Assim, “tanto o idealismo como o espinosismo convergem, pelo critério científico da discursividade analítica, no monismo da identidade.”⁷³² Assim, na *Carta a Fichte*, Jacobi sustenta duas teses frente ao idealismo niilista: “1) A consciência do não-saber é o que há de supremo no homem; 2) O perímetro desta consciência, como âmbito do verdadeiro, é inacessível à ciência.”⁷³³ Na crítica de Jacobi a Fichte, portanto, aparece claramente o niilismo que Jacobi detecta nas filosofias especulativas. Na contraposição

⁷²⁷ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 199.

⁷²⁸ Todos que se referem a este termo o colocam da maneira que Jacobi escreveu, no latim: *salto mortale*.

⁷²⁹ Filosofia exclusiva, mera e unicamente filosofia, filosofia única.

⁷³⁰ BONSIEPEN, Wolfgang. *Philosophie, Nichtphilosophie und Unphilosophie*. In: JAESCHKE, Walter & SANDKAULEN, Birgit. (Hg.) *Friedrich Heinrich Jacobi*. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg: Meiner, 2004, p. 262. Conferir também o artigo sobre Fichte e Espinosa nesta mesma coletânea citada: ZÖLLER, G. Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftslehre.

⁷³¹ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 325.

⁷³² CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 325.

⁷³³ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 200.

que Jacobi faz de sua filosofia frente à de Fichte, “a ciência aparece como um mero tecer de um tecer (teia de uma teia), como jogo do espírito humano consigo mesmo, como organização de sua ignorância.”⁷³⁴ E é assim que: “Esta crítica a Fichte da parte de Jacobi assemelha-se à sua crítica a Kant. Ambas as filosofias se perdem, segundo o ponto de vista de Jacobi, num ponto de vista meramente subjetivo. Para Jacobi, as categorias transcendentais de Kant são formas meramente subjetivas com as quais nós vivemos ao modo de um fantasma ou de uma ostra.”⁷³⁵ Aqui percebe-se novamente sua crítica ao solipsismo, ao fato de a mente humana, em suas especulações filosóficas, somente conseguir alcançar a si mesma e nada além disso. O verdadeiro, dessa maneira, não pode ser matéria da ciência humana, é impossível apreendê-lo na especulação:

Todas as ciências são primeiramente como meios em virtude de outros fins e a filosofia no sentido próprio, a metafísica não é exceção. Todas as filosofias visam chegar à forma da coisa, ou seja, à coisa, à verdade, ou seja, chegar ao verdadeiro; elas querem ter uma ciência do verdadeiro, ignorando que, se o verdadeiro pudesse ser ciência humana, ele deveria cessar de ser o verdadeiro para tornar-se uma simples criatura da invenção humana, um produto fictício dos atos da imaginação sem realidade.⁷³⁶

Na medida em que “Jacobi sustenta que a ciência –como sistema lógico, coerente em si mesmo– tem um alcance cognoscitivo muito restrito: não pode aceitar algo indemonstrado”⁷³⁷; de fato torna-se, de certa maneira, impossível fazer da filosofia uma ciência. Para Jacobi, muitas das pretensões das ciências que visam a demonstração acabam não se realizando justamente pela exigência delas. Aquilo que a ciência aceita precisa passar pelo crivo das provas contundentes. Assim, no fim das contas, Jacobi quer mostrar que, se não se dá o *salto mortale* em direção à crença, tudo o que se faz em filosofia teórica desemboca no niilismo. Por isso sua crítica à ciência como mero jogo que somente organiza a ignorância. E tal crítica de Jacobi começa já o seu delineamento na querela do panteísmo. Todo o movimento de Jacobi conflui para este ponto: niilismo. Confunde-se muitas vezes o pensamento de Jacobi como sendo niilista, mas isto é um

⁷³⁴ BONSIÉPEN, Wolfgang. Philosophie, Nichtphilosophie und Unphilosophie, p. 262.

⁷³⁵ BONSIÉPEN, Wolfgang. Philosophie, Nichtphilosophie und Unphilosophie, p. 262.

⁷³⁶ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 207.

⁷³⁷ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 94.

erro. Jacobi, na verdade, diagnostica o niilismo presente em cada discurso filosófico que pretende dar conta do real. E nesse sentido, as representações, como “sombras da verdade das coisas”, são incapazes de garantir o todo do real. A ciência é incapaz de demonstrá-lo: “Do verdadeiro tem certamente uma notícia originária, um certo saber, mas não ciência em sentido estrito.”⁷³⁸ E com isso mostra que “a evidência primária, a que tem de servir de base a todo o demais, não é demonstrável.”⁷³⁹ O que Jacobi tenta mostrar é que “a superação do niilismo” reside “na recuperação do caráter instintivo do homem.”⁷⁴⁰ Instinto esse que é o único capaz de garantir o acesso à essência do que é verdadeiro.

Ao final da *Carta a Fichte*, aparece a cobrança feita pelo próprio Fichte de que Jacobi poderia ter exposto de maneira mais filosófica sua filosofia do não-saber e Jacobi mostra que manteve até o fim sua proposta de recusa do discurso filosófico justamente pela ênfase que ele queria dar ao seu realismo:

Eu pelo menos sou da opinião de que antes preciso me desculpar pelo fato de, por causa do cansaço, aqui já dar um fim na questão, a saber, a de que mais narrei do que expus filosoficamente a minha doutrina do não-saber (*Unwissenheitslehre*) de modo incompleto e rapsódico. E, contudo, tampouco prometi mais do que isso e sinto no fundo apenas machucado meu amor próprio que me diz que essa doutrina seria bem capaz de um desenvolvimento mais filosófico e que dele também não seria indigna. Pelo menos uma vez todas as filosofias sem exceção estão tomadas por um milagre. Cada uma delas tem um lugar particular, seu lugar santo onde aquilo que é seu como aquilo que é unicamente verdadeiro vem à tona como um milagre que torna tudo o mais supérfluo. O gosto e o caráter determinam em grande parte a direção do rosto para um ou para o outro destes lugares.⁷⁴¹

Porém Jacobi mostra que o próprio Fichte já havia escrito sobre isso, afirmando que a filosofia de cada um acaba sendo definida pelo que se é: “Mas de maneira excelente o senhor mesmo observou isto na p. 25. de sua *Nova exposição* onde o senhor

⁷³⁸ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 202.

⁷³⁹ CRUZ, Juan Cruz. *Existencia y nihilismo en Jacobi*, p. 263.

⁷⁴⁰ BERLANGA, J. L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, p. 440.

⁷⁴¹ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 223 e 224.

diz: Aquilo que se escolhe como filosofia depende daquilo que se é como ser humano.”⁷⁴² Ainda nas palavras de Fichte: “pois um sistema filosófico não é um utensílio morto que se poderia aceitar ou pôr de lado da maneira que se quisesse, mas ele está animado pela alma do homem que o possui.”⁷⁴³ O debate entre Jacobi e Fichte torna-se cada vez mais complexo na medida em que se busca os pontos de convergência e divergência em termos filosóficos para além do que eles mesmos assumiram na letra.

⁷⁴² JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 224.

⁷⁴³ JACOBI. Jacobi an Fichte (1799). *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 224. A referência de Jacobi a Fichte pode ser encontrada em FICHTE. Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (1797). In: *Sämmtliche Werke*. 8 v. Ed. I. H. Fichte. Berlin, Veit & Comp. 1845/46, v. 1, p. 434.

CONCLUSÃO

Das tentativas de solução para o problema do conhecimento o que fica claro é o fato de que os filósofos têm se esforçado nesta busca. O maior esforço em história da filosofia na tentativa de expor teoricamente uma solução para este problema certamente foi o de Immanuel Kant. O que se segue de Kant, tanto na recepção da *Crítica* como no idealismo alemão, são filósofos trabalhando a partir de seus escritos, seja afirmando que seguirão seu espírito e não sua letra, seja refutando-o, seja criando novos sistemas. Kant considerava que, apesar do difícil caminho na busca da solução para este problema e mesmo tendo que voltar muitas vezes ao ponto de partida, o filósofo não poderia desistir, pois consiste em sua principal tarefa.

Desde a querela do panteísmo, as grandes questões de Jacobi podem ser descritas como tendo como ponto de convergência o niilismo. Ressaltamos, portanto, os pontos principais que culminam em seu diagnóstico do niilismo presente na filosofia: A querela do panteísmo que pode ser resumida na crítica de Jacobi a um sistema perfeito em filosofia, assim como sua crítica à filosofia de Leibniz (apesar de Jacobi mostrar mais afinidade com o pensamento de Leibniz). Sua afinidade com o pensamento de Leibniz passa por dois pontos, primeiramente, para Jacobi, a filosofia de Leibniz abre espaço para o indivíduo e com isso certamente podemos falar em liberdade. Neste sentido, Jacobi propõe a defesa do indivíduo, sua autonomia, assim como um Deus que não seja somente um princípio filosófico, mas que tenha vontade e autonomia também, assim como os indivíduos. E, em segundo lugar, com relação ao realismo, Jacobi retoma Leibniz ao mostrar que a percepção é prévia a qualquer operação do entendimento, algo instintivo se se pode chamar assim. As representações, com isso, aparecem somente posteriormente e não desempenham o papel principal. Jacobi defende que, no pensamento de Giordano Bruno, já estava presente o panteísmo. Ele denomina a doutrina de Bruno como a da Unidade do todo ou do $\acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\lambda\acute{\iota} \pi\acute{\alpha}\nu$. Apesar da crítica de Jacobi à metafísica de Bruno e Espinosa nos esforçamos aqui para mostrar também o quanto Jacobi absorve desses sistemas para a sua própria filosofia. Isto é o que justifica

termos explorado um pouco mais dos sistemas de cada um deles, ou seja, entre todas as críticas que Jacobi elenca o que fica certamente é a leitura e o debruçar-se de Jacobi nestes sistemas que, como Barstuchat e Leinkauf mostraram claramente, a divulgação destes pensadores por parte de Jacobi foi de fato fundamental para que a atenção se voltasse para estas filosofias, consideradas obscuras e até mesmo censuradas. No caso da influência de Espinosa mostramos, com base no artigo de Bowman, que, apesar das críticas de Jacobi à metafísica de Espinosa, seu realismo tem como fonte justamente a teoria espinosana de ideia adequada. Bowman denomina isto de “a situação paradoxal do filosofar de Jacobi.”⁷⁴⁴ Sobre o Bruno e o Espinosa de Jacobi encontramos muitos intérpretes tentando mostrar que é possível defender a autonomia, liberdade e um sistema não determinista nos dois autores e, por isso, não concordam com a interpretação de Jacobi. Deterministas ou não, pode-se dizer que as filosofias de Bruno e Espinosa estão na própria gênese de uma maneira de fazer filosofia que pode ser considerada um divisor de águas no pensamento filosófico; a crítica ao idealismo transcendental kantiano, que para Jacobi não supera o mais puro idealismo (já que o conceito de coisa em si é problemático para Jacobi e, a seu ver, seria o único conceito que poderia sustentar o sistema como um todo); sua proposta de uma filosofia do não-saber que para Jacobi é a única alternativa diante das propostas filosóficas que não alcançam o real. Sua concepção do real parte da crítica a todo e qualquer sistema filosófico. O real não pode ser discursado, sua apreensão é dada sem nenhuma mediação.

Apresentamos aqui a proposta de Jacobi, a qual consiste na afirmação de um realismo que propõe o *salto mortale* como única via para o acesso ao real. Jacobi considera a sua proposta como sendo o mais autêntico realismo, já que, em sua concepção, todos até então que se disseram realistas, na verdade somente afirmaram o idealismo. De cunho histórico-filosófico esta tese buscou, em grande medida, problematizar a questão em seu ponto máximo, indo a diferentes momentos na história da filosofia, se não encontrando soluções filosóficas parecidas, mas certamente convergindo na questão persistente: As representações correspondem à realidade? Os sentidos são um critério seguro no conhecimento? As propostas realistas conseguem se livrar do idealismo/solipsismo? Perguntas essas que persistem e buscam respostas, pode-se dizer, de Enesidemo aos nossos contemporâneos. Também procurou-se mostrar

⁷⁴⁴ BOWMAN, Brady. *Notiones Communes und Common Sense*, p. 161.

a relevância de um período na história da filosofia muitas vezes esquecido que é o período de recepção da *Crítica da razão pura*, no qual defende-se aqui, já estão delineados os principais pontos que serão tratados neste que ficou conhecido como idealismo alemão. Jacobi talvez tenha sido o filósofo que conseguiu dizer de maneira mais clara a respeito do ponto em que chegaram as especulações sobre o conhecimento. Será que podemos dizer que o único passo que talvez tenha faltado a Jacobi foi o de assumir que seu discurso é filosófico? Já que a fim de ressaltar seu realismo ele acaba, retoricamente, por afirmar que não é um filósofo. Algo que depois é “corrigido” no idealismo alemão e a filosofia segue o seu rumo como disciplina. Mostramos que Jacobi é censurado por Fichte por não ter exposto de maneira mais filosófica a sua proposta e a resposta de Jacobi é, primeiramente, que ele nunca prometeu isso em seus escritos e, em segundo lugar, que cada um escolhe a sua filosofia, a sua maneira de pensar pelo que se é e, no seu caso, diríamos que a sua compreensão de verdade o impediu de assumir um sistema filosófico. Jacobi se torna um filósofo tão exigente, pode-se até mesmo arriscar que nisso ele se compara com os cétricos antigos, que se tornou impossível e inviável discursar filosoficamente sobre algo que para ele não cabe na teoria. Este algo é o real da maneira como ele se dá e se apresenta. As teorias serão sempre incompletas, pois no fim das contas resta somente o mais puro solipsismo. Assim, a filosofia em seu ver acaba tornando-se um mero jogo da mente consigo mesma. Somos completamente ignorantes a respeito do mundo. E tudo o que se faz em filosofia somente realça essa ignorância. Ora, e como o próprio Jacobi mostra, não foi assim que a filosofia começou? O “Só sei que nada sei” de Sócrates fez dele o maior dos sábios. A *douta* ignorância, o não-saber, a *Unphilosophie* são os termos chave para Jacobi. Platão também afirma que tudo o que vemos são cópias, sombras de uma verdade que jaz em outra instância. Assim, a filosofia estará sempre no limite entre o saber e a ignorância, entre as demonstrações as mais perfeitas e bem construídas do real e sua refutação. Porém Jacobi é um exemplo de alguém que apesar de sua recusa à teoria dedicou toda uma vida à pesquisa filosófica. Assim, a pergunta que é deixada por Jacobi é: É possível levar a vida para o sistema? É possível extrair a vida de um sistema? A questão que Jacobi coloca, em seguida, levará muitas cabeças pensantes a se esforçarem para tentar respondê-la. E assim os filósofos continuarão sua jornada na busca pela verdade, na crítica e em um exercício que cada vez mais vai se constituindo na própria expressão da vida.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

JACOBI, F. H. *Werke*. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg, Stuttgart: Meiner, Frommann- Holzboog, 1998 ss.

_____. David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. In: *Werke*. Hg. Köppen, J. F., Roth, C. J. F. 6 Bände. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1812-1825, Bd. 2.

_____. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000. (Tradução e introdução Louis Guillermit).

_____. David Hume acerca de la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo. *Revista Observaciones Filosóficas*, 2006. (Tradução e introdução Hugo Renato Ochoa).

_____. *Ouvres philosophiques de F. H. Jacobi*. Paris: Aubier, 1946. (Tradução e introdução J.- J. Anstett).

_____. *The main philosophical writings and the novel Allwill: Friedrich Heinrich Jacobi*. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994. (Tradução e introdução George Di Giovanni).

_____. *Neue deutsche Biographie*. Hg. Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, vol. 10, Hufeland-Kaffsack, Berlin: Duncker und Humblot, 1974.

Literatura secundária

ARISTOTLE. *Metaphysica*. (Book II) In: MCKEON, Richard. (Ed.) *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941.

BARBOSA, Ricardo. Reinhold, Karl Leonhard. Sobre a possibilidade da filosofia como ciência rigorosa. *Analytica. Revista de Filosofia*, [S.l.], v. 13, n. 1, p. 285-306, ago. 2013.

BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa*. Porto alegre: Artmed, 2010.

BECKENKAMP, Joãosinho. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. *O que nos faz pensar*, N.19, Fev./2006, p. 7-27.

_____. Ceticismo e idealismo alemão. (obra ainda não publicada).

_____. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2004.

BEISER, F. C. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

BENJAMIN, César. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

BERLANGA, José L. Villacañas. *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*. Barcelona: Anthropos, 1989.

BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

BROADIE, Alexander (Ed.) *The Cambridge Companion to The Scottish Enlightenment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

BROCHARD, Victor. *Os cétricos gregos*. São Paulo: Odysseus, 2009.

BRUHL, Lévy L. *La philosophie de Jacobi*. Paris: Félix Alcan, 1894.

BRUNO, Giordano. *A causa, o princípio e o uno*. Caxias do Sul: EDUCS, 2014.

CASSIRER. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997.

_____. *El problema del conocimiento (III): Los Sistemas Poskantianos.*

Buenos Aires: Fondo de cultura econômica, 1957.

CRAWFORD, Alexander W. *The philosophy of F. H. Jacobi.* London: Macmillan & Co, 1905.

CRUZ, Juan Cruz. CRUZ. *Existencia y nihilismo en Jacobi.* Navarra: Universidad de Navarra, 2014

CUNEO, Terence & WOUDENBERG, René Van (Ed.) *The Cambridge Companion to Thomas Reid.* Cambridge: Cambridge University Press, 2006,

CUSA, Nicolau de. *A douta ignorância.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

DELBOS, Victor. *O espinosismo.* São Paulo: Discurso editorial, 2002.

ESPINOSA. *Ética.* Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

_____. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos.* Belo Horizonte: Autêntica, 2015

FISCHER, B.; FOX, T. (Eds.) *A companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing.* New York: Camden House, 2005.

FRAGOSO, E (Org.). *Spinoza.* Londrina: Eduel, 2004.

GIL, Fernando (org). *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844),* Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1992.

GOETSCHEL, W. *Spinoza's modernity: Mendelssohn, Lessing and Heine.* Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004.

HAMANN, J. G. *Memoráveis Socráticas.* Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017.

HAMMACHER, Klaus. *Die Philosophie F.H. Jacobis.* Fink Verlag. München, 1969.
HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.* São Paulo: Unesp, 2003.

_____. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: UNESP, 2009.

HOMANN, Karl. F. H. *Jacobis Philosophie der Freiheit*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1973.

JAESCHKE, Walter & SANDKAULEN, Birgit. (Hg.) *Friedrich Heinrich Jacobi*. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg: Meiner, 2004.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: F. Meiner, 1998.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: UNESP, 2005.

_____. *O único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2004.

_____. [1783] *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como Ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

KLOTZ, H. C. Fichte e Jacobi sobre especulação e vida. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 27, n. 42, p. 785-799, set/dez. 2015.

KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A contribution to the history of critical philosophy*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

LARKIN, Edward T. Friedrich Heinrich Jacobi: The End of Reason and the Void. *Historical Reflections /Réflexions Historiques*, Vol. 26, No. 3, *The End of the Enlightenment* (Fall 2000), pp. 387-403. Berghahn Books Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41299184> Accessed: 24-10-2015 00:32.

LEIBNIZ, *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins fontes, 2004.

_____. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Lisboa: Colibri, 2004.

_____. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. Belo Horizonte: UFMG, 2002

LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*. Paris: Librairie Armand Colin, 1954. (Tome I, II, III).

LOCKE, J. John. *Ensaio acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova cultural, 1988, p. 32.

MONTEIRO, João Paulo. *Hume e a epistemologia*. São Paulo: UNESP, 2009.

_____. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

O'FLAHERTY, James C. *Johann Georg Hamann*. Boston: Twayne publishers, 1979.

OTTO, Manthey-Zorn. *Friedrich Heinrich Jacobi's Home at Pempelfort*. *Modern Philology*, Vol. 5, No.1 (Jul.1907), pp. 43-53 Published by: The University of Chicago Press/ Chicago Journals, URL: <http://www.jstor.org/stable/432619>. Accessed: 16/05/2014 04:46.

REID, Thomas. *An inquiry into the human mind*. On the principles of common sense. London: Thomas Tegg, 1823.

SANDKAULEN, Birgit. *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*. München: Fink, 2000.

_____. Letzte oder erste Fragen? Zum Bedürfnis nach Metaphysik in einer Skizze zu Kant und Jacobi. In: Markus Gabriel, Wolfram Högbe u. Andreas Speer (Hg.). *Das neue Bedürfnis nach Metaphysik*. Berlin/New York: 2015, 49-58.

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar- Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. Hamburg: Felix Meiner, 1996.

TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986.

VETÖ, Miklos. *De Kant à Schelling: Les deux voies de L'Idéalisme allemand*. Tome I. Grenoble: Jérôme Millon, 1998.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Thomas Reid and the story of epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.