

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JULIANA FERRACI MARTONE

**FRIEDRICH HEINRICH JACOBI:  
A HISTÓRIA NATURAL DA FILOSOFIA ESPECULATIVA**

São Paulo  
2020

JULIANA FERRACI MARTONE

**FRIEDRICH HEINRICH JACOBI:  
A HISTÓRIA NATURAL DA FILOSOFIA ESPECULATIVA**

Tese apresentada em dupla titulação ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do *Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas* da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de *Doutora em Filosofia* sob a orientação do Prof. Dr. Oliver Tolle e ao Programa de Pós-Graduação do *Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali* da Università degli studi di Parma para obtenção do título de *Dottoressa di ricerca in Scienze Filologico-Letterarie, Storico-Filosofiche e Artistiche*, sob orientação do Prof. Dr. Faustino Fabbianelli.

São Paulo

2020

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

M387f Martone, Juliana  
Friedrich Heinrich Jacobi: a história natural da  
filosofia especulativa. / Juliana Martone ;  
orientador Oliver Tolle. – São Paulo, 2020.  
386 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração:  
Filosofia.

1. HISTÓRIA DA FILOSOFIA. 2. FILOSOFIA CLÁSSICA  
ALEMÃ. 3. FILOSOFIA MODERNA. 4. ÉTICA E FILOSOFIA  
POLÍTICA. 5. FILOSOFIA CONTINENTAL . I. Tolle,  
Oliver, orient. II. Título.

## **FOLHA DE APROVAÇÃO**

MARTONE, Juliana. *Friedrich Heinrich Jacobi: a história natural da filosofia especulativa*. 2020. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo; Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, Università degli studi di Parma.

### **Banca Examinadora**

Professor(a) Dr(a): Oliver Tolle (Orientador/Presidente)

Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Assinatura: \_\_\_\_\_

Professor(a) Dr(a): Faustino Fabbianelli (Orientador)

Instituição: Università degli Studi di Parma

Assinatura: \_\_\_\_\_

Professor(a) Dr(a): Eduardo Brandão

Instituição: Universidade de São Paulo (USP)

Assinatura: \_\_\_\_\_

Professor(a) Dr(a): Celi Hirata

Instituição: Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR)

Assinatura: \_\_\_\_\_

Professor(a) Dr(a): Ives Radrizzani

Instituição: Bayerische Akademie der Wissenschaften / Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU)

Assinatura: \_\_\_\_\_

*A Guiomar Ferraci*

## ***Agradecimentos***

Este trabalho é fruto de uma comunidade de pessoas, não apenas da autora. Embora não consiga agradecer um a um todos aqueles que contribuíram direta e indiretamente e que me apoiaram para poder concluir esta tese, expresso aqui meu profundo agradecimento a todos que participaram desta odisséia.

Agradeço primeiramente ao Professor Oliver Tolle por ter orientado essa pesquisa desde seu início, pelo incentivo, apoio e completa liberdade que sempre me deu para desenvolvê-la e pela atenção cuidadosa aos detalhes do texto.

Agradeço ao Professor Faustino Fabbianelli por ter orientado esta pesquisa em dupla titulação na Università di Parma, Itália.

Agradeço ao Professor Ives Radrizzani pela sua enorme generosidade e amizade, por ter me recebido na *Bayerische Akademie der Wissenschaften* e sempre acompanhado com grande atenção e entusiasmo os temas aqui abordados. Em suma, pelo seu tão característico *Symphilosophieren*.

Agradeço aos meus amigos da batizada “vã filosofia”, André Alves de Carvalho (*alias* Jorge), Victor Hugo Fonseca da Silva Coelho, Matheus Ichimaru Bedendo, Pedro Ivan Moreira de Sampaio, Rafael Zambonelli, Thiago Carezzato, Pedro José de Oliveira y Diego e aos colegas do grupo “tia Bia”, que hoje já se tornou uma instituição. Acredito que nosso grupo corporifique o que este trabalho procurou entender, isto é, o que significa filosofia viva.

Às queridas amigas Fernanda Fazzio, Carla Vila e Bruna Valdez Bizzotto pelo apoio incondicional, por serem companheiras, irmãs, e sempre fortalecerem minha convicção na benevolência natural do homem.

Ao Mario Spezzapria, que compartilha comigo a paixão pelos autores *Außenseiter* da história da filosofia, por ter me ajudado com a revisão do texto italiano.

Agradeço também ao Emiliano Sfara pela atenta revisão e correção do texto italiano.

Ao César Holanda, irmão por afinidade, agradeço por compartilhar comigo uma bela, porém complexa relação com a língua e cultura alemãs, pelo grande entusiasmo com que me ouve falar de assuntos abstrusos e por ter me colocado no seu “panteão” pessoal da filosofia.

À minha avó, Guiomar Ferraci, a quem dedico este trabalho por ter sido uma mãe e por sempre me dizer: “Estudando tanto assim, vai virar um gênio”. Gostaria que ela pudesse ver a conclusão desta etapa.

À minha mãe, Ligia Ferraci, pois este trabalho seria impensável sem ela, sem os conselhos e o incentivo, mas sobretudo por ter sido o exemplo vivo de uma mulher forte, independente, capaz de conquistar o mundo.

Às minhas irmãs, Thais e Mariana F. Martone, por terem me dado, no mesmo dia, o presente de tê-las na minha vida.

Ao meu pai, Celso Luiz Martone, por sempre ter apoiado minhas decisões e sido, desde a infância, um grande exemplo de alguém que vive do conhecimento e o busca continuamente.

Por fim, mas não menos importante, a pessoa que mais gostaria de agradecer é meu companheiro Márcio Suzuki. Além da inestimável troca filosófica, esta tese jamais existiria sem o seu exemplo vivo de criatividade e ousadia intelectual.

Gostaria de agradecer à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que financiou minha pesquisa de mestrado durante alguns meses.

Mas agradeço sobretudo à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP/Processo nº 2017/03803-8) que fomentou essa pesquisa e me deu todas as condições materiais para desenvolvê-la nas melhores instituições de ensino no Brasil, Alemanha e Itália. Sem essa oportunidade, minha pesquisa não teria se realizado.

## RESUMO

MARTONE, Juliana. *Friedrich Heinrich Jacobi: a história natural da filosofia especulativa*. 2020. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo; Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, Università degli studi di Parma.

A tese pretende apresentar a filosofia, ou melhor, a denominada *não-filosofia* ou *não saber* de Friedrich Heinrich Jacobi e, de modo mais amplo, esboçar uma resposta para a pergunta sobre o próprio significado do filosofar, partindo do pressuposto jacobiano de que filosofia viva é história, de que o modo de vida é anterior ao modo de pensar. A condição humana é inevitavelmente marcada por um hiato ou um dualismo, pois o homem não é capaz de unificar, de um lado, a existência e, de outro, o saber. Em outras palavras, a ordem do ser e do conhecer não são equivalentes, e filosofia alguma poderá encontrar essa síntese impossível (o “monossílabo criador”). Quando ela tenta unificá-los (monismo), cai no fatalismo ou niilismo: renuncia ou à existência, ou ao saber conceitual. Jacobi mostra como a solução para esse dualismo não está no interior do próprio saber, cuja tendência é sempre a unificação de mediações, mas sim no *sábio* não saber (*wissendes Nichtwissen*), isto é, na conduta pessoal ou ação moral e política na sociedade, portanto numa *filosofia pessoal*; não num imperativo, mas num “optativo categórico”.

**Palavras-chave:** F. H. Jacobi; não-saber; modo de vida; crença; causalidade; idealismo e realismo.



## RIASSUNTO

MARTONE, Juliana. *Friedrich Heinrich Jacobi: la storia naturale della filosofia speculativa*. 2020. Tesi (Dottorato di ricerca) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo; Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, Università degli studi di Parma.

Con questa tesi intendiamo presentare la filosofia, ovvero la cosiddetta *non-filosofia* o *non sapere*, di Friedrich Heinrich Jacobi e, in modo più ampio, abbozzare una risposta alla domanda sul significato stesso del filosofare, partendo dal presupposto jacobiano che filosofia viva è storia, e che il modo di vivere è precedente al modo di pensare. La condizione umana è segnata da uno iato, ovvero da un dualismo, giacché l'uomo non è in grado di unificare, da una parte, l'esistenza e, d'altra parte, il sapere. In parole povere, l'ordine dell'essere e l'ordine del sapere non sono equivalenti, e nessuna filosofia potrà mai trovare questa sintesi impossibile (il “monosillabo creatore”). Quando cerca di unificarli (monismo), essa cade inevitabilmente nel fatalismo o nel nichilismo: rinuncia o all'esistenza, oppure al sapere concettuale. Jacobi mostra come la soluzione per tale dualismo non si trovi all'interno del sapere stesso, la cui tendenza è unificare le mediazioni, bensì in un *saggio non sapere* (*wissendes Nichtwissen*), vale a dire nella condotta personale o nell'azione morale e politica in società, pertanto in una *filosofia personale*; non in un imperativo, bensì in un “ottativo categorico”.

**Parole chiave:** F. H. Jacobi; non sapere; modo di vivere; credenza; causalità; idealismo e realismo.

## ABSTRACT

MARTONE, Juliana. *Friedrich Heinrich Jacobi: the natural history of speculative philosophy*. 2020. Doctorate thesis – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo; Dipartimento di Discipline Umanistiche, Sociali e delle Imprese Culturali, Università degli studi di Parma.

The thesis intends to present the philosophy, or better yet, the so-called *non-philosophy* or *not-knowing* of Friedrich Heinrich Jacobi, whilst it outlines an answer to the broader question about the meaning of philosophy itself with the help of Jacobi's conception that living philosophy is always historical, and that the way of life is prior to the way of thinking. The human condition is distinguished by a hiatus or a dualism, since men are incapable of unifying existence on the one hand, and knowledge on the other. In other words, the order of being and the order of knowledge are not equivalent. Therefore, no philosophy will ever find such impossible synthesis (the “creative monosyllable”). When philosophy tries to unify them (monism), it inevitably ends up in fatalism or nihilism: renouncing either the existence or the conceptual knowledge. Jacobi reveals that the solution to this dualism is not inside knowledge itself, whose tendency is always to unify mediations, but rather in a *wise* ignorance (*wissendes Nichtwissen*), namely in the personal conduct or the concrete moral and political action in society, hence in a *personal philosophy*; not in an categorical imperative, but rather in a “categorical optative”.

**Keywords:** F. H. Jacobi; non-knowledge; way of life; belief; causality; idealism and realism.

## Abreviações

### I. Obras de Jacobi

<i>JWA</i>	Jacobi-Werkausgabe
<i>JBW</i>	Jacobi-Briefwechsel
<i>LS</i>	<i>Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn</i>
<i>JW</i>	Jacobis Werke

### II. Outras obras

<i>JPSW</i>	Jean Paul Sämtliche Werke
<i>JPBW</i>	Jean Paul Briefwechsel
<i>HSW</i>	Hamann Sämtliche Werke (Nadler)
<i>HS</i>	Hamanns Schriften
<i>HBW</i>	Hamann-Briefwechsel
<i>FW</i>	Fichtes Werk
<i>FGA</i>	Fichte Gesamtausgabe
<i>WL</i>	<i>Wissenschaftslehre [Doutrina da ciência]</i>
<i>FSKA</i>	Friedrich Schlegel Kritische Ausgabe
<i>AA</i>	Kant Akademie-Ausgabe

## SUMÁRIO

<b>NOTA INTRODUTÓRIA.....</b>	<b>14</b>
<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>16</b>
<b>PARTE 1</b>	
<b>1. ESPINOSA CONTRA ESPINOSA: CONCLUIR DO FATALISMO CONTRA O FATALISMO.....</b>	<b>25</b>
1.1. <i>Hen kai pan</i> : o um e o todo	30
<b>2. EX NIHILO NIHIL FIT E NIHIL EST SINE CAUSA: CAUSALIDADE E RAZÃO.....</b>	<b>46</b>
2.1. Deus como o princípio indeterminado: identidade sem individualidade.	58
2.2. Identidade entre <i>ordo essendi</i> e <i>ordo cognoscendi</i> : consequências da reformulação da causalidade para o conhecimento	63
<b>3. PESSOA: NÃO HÁ IDENTIDADE SEM INDIVIDUALIDADE.....</b>	<b>67</b>
3.1. Pessoa, personalidade e verdadeira unidade	68
<b>4. OS LIMITES DA FILOSOFIA.....</b>	<b>76</b>
<b>5. SALTO MORTALE: NOVA DEFINIÇÃO DE CERTEZA, A NORMA DA VERDADE.....</b>	<b>100</b>
<b>6. CRENÇA E CIÊNCIA: RAZÃO E ENTENDIMENTO.....</b>	<b>110</b>
6.1. A acepção mística da crença	110
6.2. A crença cética	118
<b>7. OUTRA FORMA DA CAUSALIDADE: CONHECER É CONSTRUIR NO PENSAMENTO.....</b>	<b>134</b>
7.1 O <i>hysteron proteron</i> da filosofia crítica: inversão da ordem do ser (causalidade) e ordem do saber (idealidade).	134
<b>8. FILOSOFIA E LINGUAGEM.....</b>	<b>143</b>
8.1. <i>Metacrítica</i> : Hamann e Jacobi	143

**9. CAUSALIDADE REAL E IDEAL, POSIÇÃO E SITUAÇÃO: A ORDEM DO SER E A ORDEM DO CONHECER ..... 154**

- 9.1. A ordem do conhecimento: princípio de razão. 155  
9.2. Unidade real e unidade ideal 171

**10. TEMPO E ESPAÇO..... 180**

- 10.1. O mundo fora das ideias: o problema da coisa em si 192  
10.2. Mais uma crítica a Hume 198

**11. ORDEM DA EXISTÊNCIA..... 205**

**12. SITUAÇÃO E POSIÇÃO: SER RELATIVO (HIPOTÉTICO) E SER EXISTENTE..... 221**

**PARTE 2**

**13. IDENTIDADE PESSOAL E SUJEITO TRANSCENDENTAL ..... 228**

- 13.1. O homem como “ich selbst” e não apenas forma da *Ichheit*, na existência e coexistência. 231  
13.2. O eu solitário de Fichte 240

**14. INDIVIDUALIDADE..... 265**

**15. O NIILISMO DA INTUIÇÃO INTELECTUAL: EU SOU DEUS. .... 276**

**16. VIDA E FILOSOFIA ..... 284**

- 16.1. Vida como ato de representar (*vis representativa*) 288

**17. LIBERDADE, DESTINAÇÃO, MORALIDADE ..... 300**

- 17.1. Senso comum, senso moral e liberdade 306  
17.2. O homem de ação 328

**18. A FORMAÇÃO DO ESTADO ..... 334**

- 18.1. O contrato social e o império da lei racional 336

**CONCLUSÃO**

**19. FILOSOFIA COMO MODO DE VIVER..... 348**

- 19.1. Sócrates e o sábio não-saber 358

De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícil, peixe vivo no moqué: quem mói no asp'ro, não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessorseços, estou de range rede. E me inventei neste gosto, de especular ideia.

João Guimaraes Rosa, *Grande Sertão: Veredas*.

## NOTA INTRODUTÓRIA

Este trabalho se concentra num simples questionamento (para o qual a resposta nunca foi nem será definitiva) que perpassa toda a investigação proposta nas páginas seguintes: *o que é filosofia?* No fundo de todos os meus esforços e pesquisas, encontrei sempre essa mesma pergunta, interpretada de inúmeras maneiras, mas que me serviu de fio condutor e motivação essencial para pensar as várias empreitadas delineadas em um período circunscrito e particular: o final do século XVIII e começo do XIX na Alemanha. Penso que é a essa indagação que interessa subordinar os desenvolvimentos e as discussões específicas travadas entre os diversos protagonistas desse momento histórico. No caso desta tese, o foco é dado ao filósofo Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), não apenas porque sua maneira de pensar a filosofia é bastante original, mas sobretudo porque nele se concentram os muitos raios das discussões mais marcantes desse período fértil — criticismo, espinosismo, idealismo, para citar apenas alguns dos grandes momentos dessa história.

Lendo Jacobi, que nunca escreveu uma filosofia para a escola ou cátedra, percebi que o estudo dos pormenores deve, em um segundo momento, servir para entender um movimento mais geral do pensamento, isto é, sua motivação interna mais própria, que é antes origem e não consequência de proposições, argumentações, conceitos ou sistemas. Em outras palavras, é uma escolha, uma inclinação pessoal e individual que suscita o desejo de filosofar, o desejo de filosofar *de uma certa maneira*. O discurso filosófico enquanto atividade viva deve ter sua origem numa escolha existencial e retornar a ela. É nesse imbricamento entre vida pessoal e filosofia que buscamos as respostas para além do mero discurso (seja ele sistemático, abstrato, eclético) e que o movimento do pensamento individual se manifesta e revela como uma totalidade orgânica, não como a mera soma mecânica das partes. Trata-se de identificar o impulso que coordena e estimula a criação do discurso filosófico.

## INTRODUÇÃO

Der Buchstabe mag immerhin gedruckt seyn,  
der Verstand u Sinn läßt sich nicht drucken.

Hamann, *carta a Jacobi*, 1787.

O que é *filosofia* e qual é sua tarefa? Essa pergunta antiquíssima está no fundamento de todas as tentativas as mais variadas de filosofar, pois a resposta a ela é que fornecerá os pressupostos mobilizados para a construção de um pensamento coerente. Por outro lado, ao historiador da filosofia cabe também se perguntar: o que é a *história* da filosofia? Uma “história filosofante” *a priori*, racional, a-histórica e não empírica como queria Kant ou uma história da opinião como queria F. H. Jacobi? Face a essas duas perspectivas, surge uma bifurcação a respeito da pergunta inicial e do próprio sentido de filosofia: conhecimento racional *a priori* ou conhecimento histórico? Dependendo da via escolhida, teremos tipos distintos de filosofia e método.

O pressuposto de uma história pura e *a priori* é uma razão universalmente válida que dá a forma aos objetos da experiência do chamado sujeito transcendental e que desconsidera, portanto, os homens e a história empíricos, sendo necessário apenas explicitar os conceitos contidos nas nossas faculdades cognoscentes. “Uma história filosófica da filosofia não é, ela mesma, histórica ou empírica, mas racional, isto é, possível *a priori*. Pois, embora apresente fatos da razão, ela os toma emprestado não da narrativa histórica, mas os retira da natureza da razão humana enquanto arqueologia filosófica”.<sup>1</sup> Esta é a história de como as coisas *devem ser* e não de como elas *são*; é uma história que não narra o que é sem antes saber o que *deveria ter sido* e o que *pode ser* (*was hätte geschehen sollen mithin auch was geschehen kann*). “Pois não é a história das opiniões, que acidentalmente afloram aqui ou ali, mas a história da razão, que se desenvolve a partir de conceitos”.<sup>2</sup> Em outras palavras, essa história é uma *crítica* da razão, “um inventário organizado, sistemático de todas as nossas posses pela razão pura”,<sup>3</sup> como a define Hamann.

---

<sup>1</sup> KANT. AA XX: *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*. Loses Blatt E 31, p. 341.

<sup>2</sup> KANT. AA XX: *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik*. Loses Blatt E 31, p. 343.

<sup>3</sup> HAMANN. HSW 3, p. 277.



Para Jacobi, ao contrário, “filosofia viva” só pode ser história empírica (a história de como as coisas *são*), pois a filosofia é incapaz de produzir sua própria matéria, que pertence sempre à história passada ou presente. “E assim cada época tem tanto sua própria verdade, cujo conteúdo é como o conteúdo da experiência, quanto sua própria filosofia viva, que representa o *modo de agir* dominante dessa época em seu desenvolvimento” (JWA 1,1, p. 133). Jacobi ressalta a precedência da ação: o modo de agir de uma época não deriva de sua filosofia, mas é sua filosofia que deriva de seu modo de agir; o modo de pensar é fruto de uma história e não o contrário. Se a filosofia deve ser aprimorada, então deve ser primeiramente aprimorada a própria história, isto é, o *modo de viver*.

Há, portanto, uma relação antitética entre a noção de história da filosofia de Kant (arqueologia da razão pura) e Jacobi (modo de viver, modo de sentir), uma discrepância importante para ressaltar não apenas o tipo de filosofia que Jacobi proporá (realismo, sábio não saber ou não-filosofia), mas também para justificar seu *modus operandi* particular. Segundo a definição kantiana, a proposta de Jacobi seria concebida como mera história da erudição (*Geschichte der Gelehrsamkeit*), já que a história da erudição comporta as opiniões individuais que surgiram aqui e ali e a história da filosofia é a história da razão a partir de conceitos.<sup>4</sup>

Pode ter sido Johann Georg Hamann, o Mago do norte, aquele que primeiro apontou ao amigo Jacobi o cerne do problema da razão pura (*puđenda* da razão), cujo ponto arquimediano ( $\delta\sigma\ \mu\omicron\iota\ \pi\omicron\upsilon\ \sigma\tau\omega$ ) e pedra fundamental consiste em ter criado a forma de uma intuição empírica sem objeto nem signo dela a partir da característica pura e vazia de nosso ânimo interior e exterior, isto é, ter inaugurado a possibilidade do conhecimento humano de objetos da experiência *sem* e *antes* da experiência, a possibilidade de uma intuição sensível *a priori* antes de toda sensação de um objeto.<sup>5</sup>

Se filosofia viva é história, se cada época tem a sua verdade particular, situada num momento histórico único, o tipo de filosofia que se adota será, também ele, particular, uma escolha pessoal, uma *história da opinião*. No texto ficcional em forma epistolar *Efusões casuais de um pensador solitário* (*Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers*), o protagonista não nomeado escreve a dois amigos insatisfeitos com o que consideram a

---

<sup>4</sup> Cf. KANT, AA XX: *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik* (*Loses Blatt F5*), p. 343. Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa20/343.html> Acesso em: 27 abr. 2020.

<sup>5</sup> Cf. HAMANN. *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. In: HSW 3, p. 289 e 283 respectivamente.

irreligião e o vício de sua época, atacando diretamente a filosofia moral kantiana. Jacobi, representado pelo autor das cartas, trata de um tema caro a ele, figurado na famosa imagem do *salto mortale* na crença, e recorrente em suas obras: a verdadeira convicção não ocorre por demonstrações racionais.<sup>6</sup>

Nesse texto, observamos especialmente bem aquilo que chamei de história da opinião. Jacobi argumenta que a “energia originária” da opinião é a “energia da própria vida”, logo opinião e convicção são identificadas como aquilo que verdadeiramente constitui a identidade pessoal, os sujeitos empíricos, suas vidas, remetendo à norma de Jacobi: “seja aquilo que parece ser, pareça ser aquilo que é”. Dito de outro modo, opinião e vida devem ser sinônimos; devo agir segundo minha opinião, que, para mim, é uma verdade vivenciada. Sua apologia da *doxa* – bastante desprezada pela tradição – repousa na ideia de que o indivíduo é completamente incapaz de sair de suas sensações, percepções e juízos para examinar os objetos fora de seu entendimento, “por isso, para todo homem, sua opinião é, com razão, a verdade: e ele a afirma com razão, pois a verdade de cada homem é sua vida” (JWA 5,1, p. 203). Se nos despíssemos desse conjunto de sensações, representações etc. sobraría apenas um princípio da vida, uma forma vazia, e perderíamos as notas características que nos fazem ser uma *pessoa*, perderíamos nossa própria identidade e nossa vida. O correlato entre opinião e convicção explicita que um sistema filosófico, qualquer que seja, está necessariamente associado a seu autor e à sua época. Assim como os tempos mudam, mudam também os sistemas ou a história das ideias, pois sistemas e ideias *refletem*, mas não determinam *a priori* o desenvolvimento da própria vida.

Neste caso, seria possível identificar o *philosophos* (φιλόσοφος) com o *philodoxos* (φιλόδοξος). Se as coisas em si mesmas não são inteiramente acessíveis ao homem, a verdade em si, em sua forma definitiva, não está sob seu jugo, portanto tampouco uma história *a priori* da razão. O homem se identifica, antes, com essa figura intermediária do *philodoxos* que Platão descreve de modo pejorativo, pois a opinião é um meio-termo entre o conhecimento e a

---

<sup>6</sup> A imagem do famoso *salto mortale* poderia também ser interpretada como o contrário das demonstrações por fundamentos racionais, uma vez que estas ocorrem por proposições ou conceitos intermediários (*Mittelbegriffe*), isto é, *sem saltos*. As proposições racionais são apenas relações de ideias, relações entre conceitos ou entre o que é idêntico neles, seu *medius terminus* é a identidade *idem est idem* (JWA 2,1, p. 26). O salto é um meio de evitar a busca pela verdade mediante proposições ou induções e (*de ponta cabeça*) inverte a ideia de certeza iluminista, não mais dada por razões, mas sim por uma *immediatez* do sentimento da crença. O tema será aprofundado ao longo do trabalho.

ignorância.<sup>7</sup> Ela retrata a verdadeira posição e duplicidade do homem, bem expressa na célebre imagem pascaliana do homem entre o infinito e o nada: ele é incapaz de sair de sua opinião para julgar um conhecimento em si, mas pressente a verdade (embora jamais a decodifique em um saber conceitual). Compreendemos, assim, por que o próprio Kant rebaixa o filodexo e faz do filósofo o verdadeiro legislador (*Gesetzgeber*), que define os limites da razão e tem a ideia da sabedoria perfeita.<sup>8</sup> É interessante que tanto para Kant quanto para Platão o filósofo seja o melhor *legislador*. Na *República*, a discussão sobre o filodexo é conduzida com o intuito de mostrar que apenas o filósofo está apto a ocupar essa posição. Kant se situa no mesmo ponto de vista de Platão, com a diferença de que agora o filósofo legisla apenas sobre a razão e não sobre a *res publica*.

Para tratar da relação entre verdade e opinião, Jacobi se vale da metáfora de um espírito sem corpo, impossível no mundo real. Toda alma requer um corpo, e todo corpo tem necessariamente uma alma. Também a verdade necessita de um “corpo”, de uma “figura”, mas nenhuma figura é sua figura final e derradeira. Isso explica por que as ligações entre conceitos, representações e juízos nos homens são mais ou menos acidentais, por que nenhum deles tem as mesmas opiniões que outro e por que a filosofia é tão múltipla quanto aqueles que a exercem. A “verdade está escondida em nossa vida; é algo secreto em algo ainda mais secreto. Porém, aqui resplandece uma luz de esperança. É um pensamento de pressentimento (*hohe Ahndung*) elevado que *apenas o desenvolvimento da vida seja o desenvolvimento da verdade; ambas, verdade e vida, são um e o mesmo*” (JWA 5,1, p. 207). É impossível separar verdade e vida. Logo, um erro absoluto, uma opinião absurda também são coisas impossíveis. Mesmo a opinião mais absurda deve ter sua origem em uma crença verdadeira (JWA 1,1, p. 29). E o preceito fundamental é:

O homem não pode receber a verdade pura e simplesmente; ele a vê apenas em imagem, em uma imagem semelhante a ele. Tal como a própria divindade, a verdade está em toda a parte e em lugar nenhum; é tudo e nada de tudo. Não desprezemos nenhuma de suas aparições! Mas não adoremos nenhuma como se ela fosse a verdade em sua própria figura, que teria aparecido aqui de uma vez por todas. Isso ela

---

<sup>7</sup> PLATÃO, *República*, 478a-478e, trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 218-220.

<sup>8</sup> KANT. *Logik Jäsche*, AA IX, p. 24 e *Warschauer Logik*. In: *Logik. Vorlesung, unveröffentlichte Nachschriften II*. Hamburg: Meiner, 1998, p. 525.

não pode fazer, e todo culto a imagens, com o qual se pretende adorá-la, é um horror para ela (JWA 5,1, p. 208-209).

Assim como a filosofia expõe um modo de pensar de uma época, o indivíduo expõe o modo de pensar de sua pessoa, sua mais íntima opinião. A afirmação do jovem Schelling, inflamado por essa discussão, sobre a escolha de um sistema filosófico possível não difere muito dessa mesma noção de convicção quando ele observa: “qual das duas escolhermos [criticismo ou dogmatismo], depende da liberdade de espírito que conquistamos para nós mesmos. Temos de *ser* aquilo que pretendemos professar teoricamente; mas nada nos pode convencer de que o somos, a não ser o próprio *esforço* que fazemos para sê-lo.”<sup>9</sup>

O tratamento que Jacobi dá à doutrina de Espinosa na sua correspondência com Moses Mendelssohn ilustra essa escolha pessoal para além de argumentos teórico-racionais, explicitada na sua afirmação de que o sistema espinosano é tão coerente que não pode ser refutado logicamente no seu interior e, não obstante, não precisamos ser espinosanos. Pelo contrário, ele observa a Lessing: “Não sei refutar a opinião daquele que admite isso. Mas quem não pode aceitá-lo, deve ser o antípoda de Espinosa” (JWA 1,1, p. 21).

Não se trata, portanto, de convencer forçosamente seu interlocutor de suas opiniões, mas sim de aprender a entender sua opinião, de tentar ser-lhe justo e examiná-la em tudo que tem de bem fundamentado. Temos de mostrar ao outro que somos capazes de pensar e sentir como ele (*hineindenken*, *hineinfühlen*), mostrar-lhe certa simpatia e participação (*Teilnahme*). É fundamental saber que nunca se deve esperar que o outro abandone sua opinião, pode-se apenas esperar que ele a amplie e torne seus conceitos mais coerentes. Tal procedimento evoca a maiêutica socrática, o ato de interpelar seu interlocutor, colocar-se em sua posição e fazer com que ele descubra suas próprias verdades e as consequências de suas afirmações. Evoca também um certo aspecto do diálogo platônico, se pensado tal como o define Pierre Hadot: um verdadeiro diálogo só é possível entre dois interlocutores que, de fato, desejam dialogar sem que um queira impor sua verdade ao outro; ao contrário, o diálogo lhes ensina a se colocar no lugar do outro e a ultrapassar seu próprio ponto de vista.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> SCHELLING. *Cartas filosóficas sobre dogmatismo e criticismo*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho, *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 18.

<sup>10</sup> Cf. HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995, p. 103.

A valorização da *doxa* remonta também a um procedimento caro ao ceticismo, pensado como uma espécie de advertência que impede a cegueira e fixidez em um único ponto de vista, pois não há *uma* única verdade filosófica. A verdade só pode ser expressa de maneira individual, de uma perspectiva pessoal ou de um ponto de vista determinado, por isso há tantas “verdades” quanto homens no mundo. Ninguém detém a verdade universal, mas apenas um de seus modos, uma de suas manifestações. Bem como vida e filosofia são indissociáveis, também o são verdade e opinião.

Uma filosofia que pretende, se não esgotar, ao menos esquadrinhar o verdadeiro sistema do conhecimento humano em geral e *a priori*, na verdade veste a coroa do déspota que pretende estabelecer sua opinião como a única correta, como paradigma, autoridade e encarnação da verdade. Este é o caso do homem consumido por sua própria opinião. Inversamente, a opinião como manifestação parcial de uma verdade apenas pressentida se desenvolve como história, pois está imersa num processo dinâmico, suscetível de constantes mudanças, e pode ser substituída por outra opinião mais condizente com a verdade quando aquela já não a representa mais. Por isso, para Jacobi só tem sentido falar de uma história da filosofia como história da opinião, como representação de uma época e de sua verdade particular. “Quando o antigo decai e o novo emerge, assim surge uma nova mistura de verdade e erro, de bem e mal. A melhor mistura — quem a pode determinar? Seria absurdo até mesmo querê-lo” (JWA 5,1, p. 214).

Jacobi opera uma inflexão, que lhe custará duras críticas de seus contemporâneos, ao dissociar a verdade do saber especulativo e postular seu *wissendes Nichtwissen*, isto é, uma filosofia do não saber que reconhece seus limites. No diálogo com Lessing, ele afirma: “Acredito que todo limite possa ser definido. Não quero *colocar* nenhum, mas encontrar aqueles que já foram colocados e deixá-los ali.”<sup>11</sup> Diferentemente de Kant, sua tarefa não é *colocar* os limites do conhecimento (legislar sobre ele), mas *encontrá-los*. Afinal, “a experiência e a história me ensinaram que a ação do homem depende muito menos do seu pensamento do que seu pensamento de sua ação; que seus conceitos se orientam segundo suas ações e, por assim dizer, apenas as retratam; que, portanto, o caminho para o conhecimento é um caminho *misterioso* — não silogístico — e menos ainda *mecânico*” (JWA 1,1, p. 144-145).

Basta comparar essa posição com a tarefa crítica descrita por Kant: “A tarefa desta crítica da razão especulativa consiste nesse ensaio de alterar o método que a

---

<sup>11</sup> JWA 1,1, p. 29.

metafísica até agora seguiu (...). É que a razão pura especulativa tem em si mesma a particularidade de medir exactamente a sua capacidade em função dos diversos modos como escolhe os objetos para os pensar, bem como de enumerar completamente todas as diversas maneiras de pôr a si própria os problemas, *podendo e devendo assim delinear o plano total de um sistema de metafísica*” (KANT, B XXII-XXIII).<sup>12</sup> No realismo de Jacobi, esses limites estão dados, e a razão é incapaz de criá-los ou colocá-los a partir de si mesma.

Em uma carta a Kant de 16 de novembro de 1789, Jacobi se diferencia do criticismo dizendo que, para resolver a contradição da razão consigo mesma e criar um sistema da filosofia pura, o filósofo crítico afirma que a natureza (o representado em geral) toma a forma de nossa faculdade de representar, “eu, ao contrário, me inclino mais a procurar a forma da razão humana na forma universal das coisas...” (JBW I/8, p. 325). Se Kant busca um *a priori* na forma subjetiva da razão para entender os objetos, Jacobi busca um *a posteriori* na forma objetiva das coisas para entender a razão. O conhecimento se inicia apenas com a percepção. Talvez pudéssemos nos perguntar aqui, como Friedrich Schlegel: “Kant introduziu na filosofia o conceito do negativo. Não seria uma tentativa útil introduzir agora na filosofia também o conceito do positivo?”<sup>13</sup> O caminho de Jacobi poderia ser lido como a tentativa de introduzir o positivo na filosofia e, neste caso, tem de ser oposto ao de Kant: a vida, apenas na experiência, é o fundamento da razão pura, instrumental e desprovida de conteúdo.

Nunca foi meu objetivo apresentar um sistema para a escola; meus escritos surgiram da minha vida mais íntima, ganharam uma sequência histórica, de certo modo não os escrevi eu mesmo, não voluntariamente, mas movido por uma força maior, irresistível. Se reflexão e comunicação desse tipo são *pessoais*, minha filosofia é certamente pessoal, mas o mesmo se aplica a todos, para os quais sua filosofia é religião; a todos que aspiram não a uma verdade *universal* — um contrassenso, como o é uma existência ou realidade *universais* — mas sim a uma verdade *determinada*, que satisfaça mente e coração. Ao mesmo tempo, para mim, aquela outra filosofia meramente para a

---

<sup>12</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, p. 23.

<sup>13</sup> SCHLEGEL, F. *Athenäum*. In: *O dialeto dos fragmentos*, tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997, p. 47.

cátedra, meramente para o texto e para a palavra, não é filosofia, não tem verdadeiro valor nem espírito vivo (JWA 1,1, 339).

Jacobi contrasta a filosofia do espírito vivo com a filosofia da mera letra. De fato, o protótipo dessa filosofia segundo a letra, “para a escola” e “para a cátedra”, que busca a verdade em geral se encontra na doutrina da ciência de Fichte. Se, então, levamos em conta a recomendação de Rubens Rodrigues Torres Filho ao falar da *Doutrina da ciência* (“é um traço essencial dessa ciência da ciência legislar sobre si mesma em última instância e não haver, portanto, nenhum lugar fora dela onde situar-se para julgá-la, pois ela não deve ser nada menos do que uma efetuação refletida do auto-engendramento do próprio saber”<sup>14</sup>), devemos fazer o percurso inverso e optar pelo método oposto: ler e compreender a “não filosofia” jacobiana como necessariamente histórica e contextual.

Obrigando a filosofia a retornar à vida, Jacobi dá um passo ousado, ao mesmo tempo que explica o sentido originário de filosofia como amor à verdade, não a uma verdade abstrata e sim a uma verdade com conteúdo (“minha filosofia é minha religião”). A provocação que faz Peter Jonkers com a pergunta: “É possível uma filosofia não dialética enquanto filosofia, isto é, que não seja literatura edificante ou autobiografia?”<sup>15</sup> reflete a cegueira, ainda atual, a respeito da história da filosofia e da hermenêutica filosófica, presa a uma ideia no mínimo unilateral de universalidade e necessidade.

A esse respeito, um dos aspectos mais determinantes do pensamento de Jacobi é sua ênfase na diferença e não na semelhança ou unidade, características típicas da construção sistemática. Para ele, o vício ou a obsessão com a explicação levaria o homem a procurar o que é comum às coisas, a associar continuamente e a negligenciar a diferença, a separação. Do hábito de combinação e relação surge uma certa aparência na alma que mais a ofusca do que a ilumina. Em outra passagem, ele toma para si as palavras de Goethe:

Diferenciar é mais difícil e custoso do que encontrar semelhanças, e quando se diferenciou muito bem, os opostos se comparam por si mesmos. Se começamos a achar as coisas semelhantes ou iguais, facilmente acontece de sermos levados, por amor à nossa hipótese ou

---

<sup>14</sup> TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paul: Editora Ática, 1975, p. 13.

<sup>15</sup> JONKERS, Peter. *Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen*. In: *F. H. Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 2004, p. 373.

representação, a negligenciar as determinações segundo as quais as coisas se diferenciam muito umas das outras.<sup>16</sup>

O método em questão é o método histórico de diferenciar, e entender a obra jacobiana de outro modo é impraticável, já que ela se desenvolve na discussão viva entre inúmeros interlocutores, na diferença de opiniões e pontos de vista. Foi esse o caso da polêmica com Mendelssohn sobre o espinosismo de Lessing, com a filosofia crítica, com Fichte sobre o idealismo transcendental e com Schelling sobre as coisas divinas. É o próprio Jacobi quem nos diz: “o meu [método] é, além disso, provocado por ocasiões, tal como minha primeira carta a Mendelssohn foi escrita não para o grande público, não para a cátedra, mas para o homem ao qual foi endereçada” (JWA 1,1, p. 351). Portanto, o método desse trabalho tem em vista, também ele, a diferença e a particularidade das discussões travadas entre essas diversas posições e busca seguir o espírito próprio de Jacobi, partindo da convicção de que é melhor diferenciar do que igualar.

Daí provém o título da tese, extraído de uma expressão quase casual empregada por Jacobi, “história natural da filosofia especulativa” (JWA 1,1, p.154), porém nem um pouco desprezível. Se todo *a priori* foi excluído, resta um único modo de observar o progresso humano e a marcha da filosofia: “a descrição exata e a história fiel de cada coisa é, como dissemos, a única finalidade que devemos nos propor em primeiro lugar”,<sup>17</sup> recomenda Buffon na *História natural*. A história da filosofia especulativa é necessariamente a história daqueles que a conceberam. A inseparabilidade entre a história geral e particular do homem é a história das opiniões.

---

<sup>16</sup> GOETHE. *Deutscher Merkur*, fevereiro de 1789. *Op. cit.* Jacobi. JWA 1,1, p. 30.

<sup>17</sup> BUFFON. *Histoire naturelle générale et particulière*. vol. 1. Paris: L'imprimerie royale, 1749, p. 29.



## 1. ESPINOSA CONTRA ESPINOSA: CONCLUIR DO FATALISMO CONTRA O FATALISMO

É impossível escrever sobre Jacobi sem tratar da conhecida polêmica com Mendelssohn sobre a doutrina de Espinosa (batizada de *Spinozastreit*), que resultou na publicação do livro *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* (1785). Um grande acontecimento na história da filosofia alemã, que marcou o renascimento da filosofia espinosana, até então em boa parte esquecida ou mal-afamada. Podemos dizer que, com essa publicação, Espinosa ganhou tanta força, que, a partir de então, era impossível escapar do estudo de suas obras ou simplesmente ignorá-las. Embora muito já tenha sido dito sobre o tema (sobretudo em relação ao contexto histórico em que se deu sua ampla recepção na Alemanha daqueles anos, documentada tanto em cartas quanto em obras dedicadas à interpretação e reelaboração do espinosismo), há sempre algo mais a ser investigado, comentado e pensado.

Jacobi ocupa uma posição privilegiada nessa história, pois foi um dos principais responsáveis pela radical reavaliação do filósofo holandês, especialmente porque seu modo de exposição das ideias fundamentais da obra espinosana é bastante familiar ao atual historiador da filosofia, mas bastante incomum em sua época, na qual se manipulavam os textos e ideias de outros autores de modo bastante livre, frequentemente fazendo citações imprecisas, já que não interessava tanto entender um filósofo por ele mesmo, mas entendê-lo melhor do que ele mesmo. Jacobi faz as duas coisas, por um lado o que lhe interessa é repensar certos temas e modos de raciocinar de Espinosa à luz de seu tempo, por outro, diante da necessidade de discutir o que seria de fato o espírito dessa filosofia, ele recorre a uma investigação pormenorizada, rigorosa e até mesmo filológica do autor, citando literalmente as passagens originais das obras conhecidas até então. Isto é, aquelas publicadas no compêndio *Opera posthuma* de 1677<sup>18</sup>, bem como a tradução

---

<sup>18</sup> As obras contidas nas *Opera posthuma* são: *Ethica*, *Tractatus politicus*, *Tractatus de intellectus emendatione*, *Epistolae*; *Compendium gramatices linguae hebraeae*.

alemã da *Ética* (1744), publicada conjuntamente com a refutação do espinosismo pelo “célebre filósofo de nosso tempo”, Christian Wolff.<sup>19</sup>

Embora fosse contrário aos resultados e consequências do espinosismo, Jacobi fez dele um dos grandes modelos filosóficos ao reconhecer que, do ponto de vista puramente metafísico, esse sistema é um exemplo da máxima coerência, é logicamente irrefutável no seu interior. Isso, contudo, não significa que deve ser aceito, pelo contrário ao longo das *Cartas* se esclarece como é possível admitir a coerência lógica de um sistema sem, por isso, acreditar nele ou adotá-lo como seu credo. Por essa mesma razão, há certa ambiguidade quanto ao posicionamento de Jacobi – identificada já por seus contemporâneos –, ora tomado por adversário feroz de Espinosa, ora por seu defensor. Esse fato ilustra exemplarmente a atitude do Jacobi *filósofo*, que refuta o sistema espinosano e, ao mesmo tempo, a atitude do Jacobi *historiador da filosofia*, que o explica e esclarece com muita diligência e apreço. Portanto, essa dupla posição torna as *Cartas* um texto interessante não apenas para aquele que investiga o pensamento jacobiano, mas também para aqueles que se dedicam ao estudo de Espinosa. Alguns consideravam Jacobi espinosano, outros julgaram que seu projeto de refutar o espinosismo na verdade lhe forneceu todas as armas para se afirmar como único paradigma. A esse respeito, o que Johann Georg Scheffner escreve a Hamann é bastante sintomático do contexto da época: “mas se ele [Jacobi] acredita afastar alguém do espinosismo com seu texto, erra redondamente; suas elaborações servem muito mais para fortalecê-lo nele, e é extremamente difícil não ser espinosano se desejamos filosofar sobre Deus e não, preferencialmente, acreditar nele” (JBW I/4, p. 263)<sup>20</sup>. Jacobi aprova completamente as palavras precedentes, identificando o objetivo explícito de sua obra no *entweder-oder (aut-aut)* que a conclui: *ou* queremos filosofar sobre Deus e seremos obrigatoriamente espinosanos *ou* preferencialmente acreditamos nele (JBW I/4, p. 288).

A discussão apresentada nas *Cartas* não é apenas interessante de um ponto de vista histórico, mas sobretudo conceitual, pois certos aspectos relevantes do espinosismo discutidos até os dias atuais se encontram debatidos e problematizados ali. Além disso, esse modo de proceder nos interessa, pois é uma característica bastante particular de

---

<sup>19</sup> Baruch von Spinoza. *Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit, Herrn Christian Wolf*. Tradução de Johann Lorenz Schmidt. Frankfurt/Leipzig: 1744.

<sup>20</sup> O comentário de Scheffner a respeito das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* é transcrito por Hamann a Jacobi em 2 de dezembro de 1785 (JBW I/4, p. 263).

nosso autor, que lhe permitiu travar profundas discussões com vários de seus interlocutores, seja do passado (Espinoza, Hume, Leibniz, Bruno), seja do presente (Hamann, Herder, Kant, Fichte, Schelling), e retrata uma de suas convicções mais significativas: o debate filosófico deve ter sempre uma motivação presente, real, concreta e histórica. Sua filosofia se faz sempre na discussão com interlocutores determinados, nunca em tratados, sistemas ou doutrinas metódicas, daí o uso frequente do diálogo e da forma epistolar e, conseqüentemente, a necessidade de incluir certos autores e muitas discussões tangenciais à obra jacobiana neste trabalho.

A troca epistolar com Moses Mendelssohn representa dois pontos de vista e dois momentos muito distintos da filosofia alemã: Mendelssohn, o filósofo iluminista, racionalista, judeu, educado na tradição leibniziano-wolffiana,<sup>21</sup> preocupado com demonstrações racionais da existência de Deus, e Jacobi, o filósofo da certeza imediata (crença), preocupado em encontrar a base de um conhecimento seguro para além de princípios racionais. Tal diferença se evidencia gradualmente à medida que a discussão sobre a doutrina espinosana se desenrola e acompanhamos, por assim dizer, esses dois universos distintos se delinarem e colidirem. Herder e Hamann confirmam a imagem de Mendelssohn como “um filósofo demasiado velho e clássico do Império e da língua germânicos” (palavras de Herder reproduzidas por Hamann, JBW I/6, p. 22). É necessário dizer que não apenas Mendelssohn, mas também Jacobi tem uma enorme dívida com a filosofia leibniziano-wolffiana, porém cada um acentua diferentes aspectos dela. O primeiro enfatiza a *Deutlichkeit* (distinção), a coerência lógico-argumentativa e a pretensão explicativa de um exacerbado racionalismo mais apoiado em Wolff do que no próprio Leibniz; o segundo enfatiza o aspecto anti-racionalista dessas filosofias, já que tinham plena consciência da importância do âmbito da existência e da necessidade de fundar o possível no efetivo, cujo foco era uma razão não meramente especulativa, mas moral e religiosa.

Mendelssohn efetivamente considera a argumentação wolffiana na *Theologia naturalis* como refutação cabal do espinosismo, de modo que qualquer um que a tivesse

---

<sup>21</sup> Logo depois de serem publicadas as *Cartas* e a primeira parte das *Morgenstunden*, Mendelssohn escreve a Jacobi que está velho demais para entrar em um sistema alheio e abandonar aquela escola na qual se formou (a wolffiana), que “me acostumou a permanecer tão firmemente na distinção, que não sou capaz de dar nem sequer um passo tão logo a perco de vista” (JBW I/4, p. 197).

lido estaria imune a esse sistema<sup>22</sup>, mas, ao mesmo tempo, tenta transformá-lo numa espécie de “panteísmo purificado” (*geläuterter Pantheismus*) para justificar a adesão do amigo Lessing à filosofia de Espinosa e salvaguardar as verdades da religião positiva. Jacobi, por sua vez, investiga o espinosismo do ponto de vista histórico-conceitual e o despe de seu “aparato artificial”,<sup>23</sup> esforça-se para trazer à luz o espírito dessa filosofia através da exposição de seus conceitos, para “pegar pela ponta pendente e erguer o véu de terminologias que circunda o sistema de Espinosa” (JWA 1,1, p. 100), as quais dificultam sua leitura e não raro até mesmo impedem que se penetre nele. O intuito de Jacobi é não subordinar o espírito à letra, ou ainda, libertar o espírito da mera letra.

Um estudo minucioso do epistolário de Jacobi, isto é, das cartas por trás das *Cartas*, é capaz de evidenciar a real magnitude dessa discussão, iniciada por volta de 1783 nos bastidores do grande público e partilhada ativamente entre pensadores de primeira grandeza, como Hamann, Herder, Goethe, Wizenmann, Hemsterhuis, entre outros. Nas cartas que nos foram legadas, é claro o desejo de Jacobi de discutir com seus interlocutores o espinosismo “em sua verdadeira forma”, de apresentar sua “sólida união” e “unidade viva” (JBW I/4, p. 89), que contudo esbarra no desconhecimento generalizado desse árduo sistema de pensamento. É o próprio Jacobi, afinal, que dá a direção do debate, e sua leitura de Espinosa se torna canônica, não tanto relativamente à sua tomada de posição — de fato, a maioria de seus contemporâneos se mostra mais favorável a Espinosa do que à filosofia do próprio Jacobi —, mas sobretudo à escolha dos temas e problemas que ele identifica e aborda na obra espinosana, recorrentes sempre sob nova roupagem no período da chamada filosofia clássica alemã e mesmo na filosofia contemporânea. O que interessa aqui é, em primeiro lugar, traçar as diretrizes da leitura e crítica jacobianas ao espinosismo ou às filosofias do *hen kai pan* a fim de compreender sua própria posição particular e como os temas que emergem dessa leitura são reelaborados por ele e posteriormente discutidos sob outras formas no início dos anos 1800. É ele mesmo quem explicita, com todas as letras, o intuito de seu texto:

Meu principal objetivo com esse excerto é, por assim dizer, expor em meu livro a suma da filosofia do “*Ev kai Πάν*” pela combinação de Bruno com Espinosa (...). Dificilmente se poderia dar um contorno mais puro

---

<sup>22</sup> MENDELSSOHN, M. *Philosophische Gespräche*. 2. Gespräch. Berlin: Christian Friedrich Voß, 1755, p. 39.

<sup>23</sup> Palavras de Fichte em carta a Jacobi (26 de abril de 1796). In: Fichtes Briefwechsel, GA III/3, n. 335, p. 18.

e belo ao *panteísmo em sentido amplo* do que aquele que traçou Bruno. Mas conhecer essa doutrina segundo todas as diferentes formas que pode assumir tão habilmente a fim de *reconhecê-la* em toda a parte, ademais, perceber sua relação com outros sistemas tão distinta e perfeitamente quanto possível e conhecer exatamente o ponto de que se trata, considero isso imensamente útil em muitos sentidos e, em nossa época, *quase necessário* (JWA 1,1, p. 152).

As *Cartas* poderiam ser divididas em quatro momentos estruturais explicativos do espinosismo: o primeiro é o próprio diálogo com Lessing, no qual transparece o sentido da doutrina espinosana, o segundo consiste na carta escrita ao filósofo holandês Hemsterhuis, o terceiro nas respostas às objeções de Mendelssohn (*Erinnerungen*) e, por fim, no diálogo em que um fictício Espinosa é “colocado no campo de batalha” (JWA 1,1, p. 50) para se defender das acusações que lhe são dirigidas por um também fictício Diócles (personagem da obra de Hemsterhuis *Aristeu ou da divindade*).<sup>24</sup> Em todos esses momentos da obra há um interlocutor determinado, fictício ou não, que replica, apresenta objeções ou se defende delas.

O objetivo de Jacobi é descrito já nas primeiras páginas do diálogo com Lessing: esquivar-se de Espinosa mediante um salto (*salto mortale*), isto é, “concluir do fatalismo contra o fatalismo”, pois, se há apenas causas eficientes na natureza e não finais, o pensamento é mero observador passivo do mecanismo das forças eficientes. Contudo, veremos que afirmar a realidade das causas finais não é tão simples e implicará uma noção completamente nova de certeza e verdade.

---

<sup>24</sup> Franz Hemsterhuis (1721-1790) foi um importante filósofo holandês, cujas maiores influências foram Shaftesbury, Leibniz, Locke e Platão. O intuito geral de sua filosofia era encontrar uma união entre racionalismo e sensualismo e, ao mesmo tempo, defender o sentimento moral ou órgão moral. Hemsterhuis teve grande participação na vida intelectual alemã, sobretudo por seu contato próximo com a princesa Amalie von Gallitzin de Münster, da qual Jacobi era extremamente próximo. Além disso, o filósofo holandês teve grande impacto no pensamento de Jacobi e reaparece a todo momento em sua obra. Jacobi traduziu do francês as obras *Alexis, ou De l'âge d'or* e a carta sobre o ateísmo (*Lettre de Dioclès a Diotime sur l'athéisme*). Diócles é o pseudônimo do próprio Hemsterhuis, e Diotima, da princesa Gallitzin. Entre as obras mais conhecidas de Hemsterhuis estão: *Lettre sur la sculpture* 1760; *Aristée, ou de la divinité* 1779; *Lettre de Dioclès a Diotime sur l'athéisme*, 1785; *Sur les désirs*; *Sur l'homme et ses rapports*; *Sophyclus, ou De la philosophie*, 1778.

**Eu:** Você pode aprender minha acrobacia. Tudo se resume a isso: deduzo imediatamente do fatalismo contra o fatalismo e contra tudo que está ligado a ele. — Se há apenas causas eficientes e não causas finais, a faculdade de pensar é apenas observadora em toda natureza; seu único encargo é acompanhar o mecanismo das forças eficientes (JWA 1,1, p. 20)

Aquele que não pode aceitar tal consequência deve ser o antípoda de Espinosa (JWA 1,1, p. 20-21). Mas, para isso, é preciso primeiro conhecê-lo e estudá-lo, expor seu pensamento com clareza, “die Lehre des Spinoza selbst ins klare setzen” (JWA 1,1, p. 93). Mais do que em outras obras, nas *Cartas* fica evidente o duplo aspecto da interpretação filosófica, isto é, da hermenêutica filosófica cuja duplicidade é sintetizada com primor por Pierre Hadot: a convivência harmônica de dois pontos de vista aparentemente contraditórios, mas que devem se pressupor mutuamente. O primeiro é a) o *aspecto objetivo*, que exige o desaparecimento do eu pessoal para dar lugar ao texto, ao autor em seu contexto histórico e significado particular e à exegese propriamente dita. O segundo é b) o *aspecto subjetivo*, ou seja, a admissão do eu pessoal como ponto de vista de *quem* interpreta o texto no seu contexto particular e pessoal e permite, portanto, a atualização dos temas sem, contudo, deformar o manuscrito original.<sup>25</sup> Segundo Hadot, esse é o problema e a deficiência característica de uma abordagem analítica em filosofia, pois o desprezo pelo *aspecto objetivo*, histórico e contextual acarreta apenas a deformação do texto. Essa é a mesma pergunta que Hamann (para quem a hermenêutica é o fundamento de todo tipo de filosofar) dirige a Jacobi: onde está o enigma de um livro, na sua linguagem ou no seu conteúdo? no plano do autor ou no espírito do intérprete?<sup>26</sup>

### **1.1. *Hen kai pan*: o um e o todo**

O leitor das *Cartas* sabe como o texto é heterogêneo, seja na sua construção e estrutura, seja nos seus muitos núcleos temáticos. Por essa razão, foi descrito por Matthias Claudius como um livro que tem a cabeça de Espinosa, o torso de Herder e os dedos do

---

<sup>25</sup> HADOT, P. *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001, p. 115.

<sup>26</sup> HAMANN a Jacobi. In: JBW I/3, p. 395-396.

pé de Goethe<sup>27</sup> (cf. JBW I/4, p. 231). Apesar disso, há também uma unidade e um nexo profundos, identificados no imemorrável *hen kai pan* proferido por Lessing: “Ev και Πάν! Não conheço nada além disso” (JWA 1,1, p. 16). Transformado em uma espécie de mote das filosofias monistas, representadas sobretudo por Espinosa e Giordano Bruno (*apêndice I*), “o um e o todo” (ou *Alleinheit*) é o fio de Ariadne dessa obra e esclarece a escolha dos temas e autores articulados por Jacobi, bem como sua posição decisivamente contrária às filosofias que o professam e partem de um único princípio imanente do qual deriva o múltiplo. Em confronto com elas, Jacobi encontrará o ponto de apoio de sua própria filosofia – também sintetizado numa outra expressão grega – na exclamação arquimediana que abre sua obra: Δος μοι που στω.<sup>28</sup>

Ressalto desde o início que a riqueza contida nessa obra inaugural propriamente filosófica de Jacobi foi ter desenvolvido alguns desses mencionados núcleos temáticos em detalhes, embora tenha deixado outros apenas indicados e sugeridos, o que não significa que não tenham encontrado um solo extremamente fértil na pena de outros autores, sobretudo na de seus contemporâneos, que se tornaram os máximos representantes do que hoje se denomina “filosofia clássica alemã”. Com frequência, suas reflexões serviram como adubo, por assim dizer, “às avessas” para o florescimento da filosofia transcendental, contrariamente à sua intenção inicial. Como já foi dito, a contribuição deste texto não se restringe exclusivamente aos problemas filosófico-metafísicos do pensamento de Espinosa e nem tampouco apenas ao pensamento do próprio Jacobi, mas se estende à filosofia alemã como um todo, é o fermento para desenvolvimentos posteriores dos sistemas de Herder, Goethe, Fichte, Schelling, Hegel, entre muitos outros. As investigações que ganham corpo neste texto têm sempre como horizonte o poder das ideias de se transformarem e o poder do diálogo filosófico vivo no qual ganham forma.

Em 1780, Jacobi encontra Lessing pela primeira vez em Wolfenbüttel (onde Lessing era bibliotecário há uma década) um ano antes de sua morte, em 1781, e é ali que

---

<sup>27</sup> Jacobi se diz lisonjeado com a comparação e responde espirituosamente que não há nada mais lisonjeiro para um escritor do que dizer que “ele pensa com uma cabeça como a de Espinosa, respira como que pelo peito de Herder e se move como que pelos pés de Goethe” (JBW I/4, p. 248-249).

<sup>28</sup> Δος μοι που στω και κινω την γην (“Dá-me um ponto no qual pisar e eu moverei a terra”) é a frase atribuída a Arquimedes e à sua descoberta da lei da alavanca, de um ponto fixo em que um objeto (alavanca) é apoiado para multiplicar a força aplicada a outro objeto a fim de movê-lo. Não é coincidência o uso da frase arquimediana por Jacobi, pois também para ele se trata aqui de encontrar tal ponto fixo, uma certeza da qual tudo deriva e que servirá como alavanca e mola para seu salto mortal: a crença.

tem lugar o diálogo transcrito nas *Cartas* e a revelação do seu “escandaloso” espinosismo, que, pouco depois, em 1783, daria origem à conhecida polêmica com um de seus mais célebres amigos, Moses Mendelssohn, e provocaria uma verdadeira revolução no meio intelectual da época. A motivação para a conversa sobre o filósofo holandês é nada menos que o poema *Prometeu* de Goethe, cujo ponto de vista é, na visão de Lessing, o mesmo de seu lema *hen kai pan* (o um e o todo). Assim, o diálogo se dirige naturalmente para Espinosa na qualidade de um dos máximos representantes desse mote. Daí, surge o *topos* criado por Jacobi – e continuamente repetido pelos seus contemporâneos – de que a filosofia espinosana é “Eins mit sich selbst” (uma consigo mesma), um modelo insuperável de coerência lógico-sistemática.

“Sinceramente, caro Jacobi, desde que abri caminho na filosofia, sempre e todas as vezes renovadamente percebi a verdade da frase lessinguiana de que apenas a filosofia espinosana é una consigo mesmo”,<sup>29</sup> diz um Herder entusiasta do espírito que anima o espinosismo. Jacobi e Herder não concordam de modo algum quanto à interpretação acerca de Espinosa. O primeiro o considera fatalista e o refuta, o segundo o associa a um certo tipo de panteísmo. Herder interpreta que o fato de tudo estar em Deus (no *ens realissimum*) demonstra a dignidade das coisas singulares, que não são – como pensa Jacobi – meros modos carentes de unidade individual. “Não me faça do ser um conceito abstrato que apenas está aí, pelo qual eu sou somente na medida em que broto como um pequeno ramo dessa raiz eterna e infinita da árvore da vida”.<sup>30</sup> Ele sugere que Jacobi passe para o seu lado e o de Goethe, que defende o espinosismo nessa mesma chave de leitura, e o censura agressivamente, dizendo que por vezes parece ser ele o ateu e Espinosa o cristão. A resposta de Jacobi a Herder reitera seu próprio ponto de vista e, ao mesmo tempo, mostra o quanto ele se dedicou ao estudo da filosofia espinosana:

você deseja que eu leia novamente a *Ética*. Eu fiz isso, e não apenas com a *Ética*, mas com todas as obras de Espinosa. De novo me surpreendi muito com a consistência interna da filosofia desse homem. É de fato impossível entendê-lo pela metade e igualmente impossível tirar-lhe ou acrescentar-lhe o mínimo que seja (JWA I/4, p. 89).

---

<sup>29</sup> HERDER, JBW I/3, p. 279.

<sup>30</sup> HERDER, JBW I/3, p. 406.



Goethe, por sua vez, também participa da polêmica, embora em menor medida, e confessa seu escasso conhecimento do *corpus* espinosano, mas profere um juízo emblemático. Por um lado, ele concede a Jacobi que “diante de seu olhar [de Espinosa], as coisas parecem desaparecer”, por outro lado acredita que Espinosa endossaria a ideia de que Deus só pode ser reconhecido nas e a partir das *rebus singularibus*.<sup>31</sup> Ou seja, tanto para Herder quanto para Goethe, é Deus que existe apenas nas coisas singulares e não as coisas singulares que existem apenas em Deus. Edifica-se o panteísmo em sentido estrito.

No caso de Goethe, isso fica ainda mais evidente no modo como ele conclui a carta: “aqui estou subindo e descendo montanhas (*auf und unter Bergen*), procuro o divino em *herbis et lapidibus*”<sup>32</sup> (JBW I/4, p. 119). Goethe deseja extrair do espinosismo apenas a ideia de uma comunhão entre natural e divino, acentuar a divinização da natureza.<sup>33</sup> O Prometeu goethiano já indica essa intenção; ele é o Titã que questiona a soberania divina, simboliza a onipotência do homem sobre Zeus, representa o homem que não precisa louvá-lo, isto é, uma natureza que se liberta de seu criador. Jacobi, ao contrário, nega que a divinização da natureza seja o sentido do *Deus sive natura* espinosano. A diferença de pontos de vista poderia ser resumida da seguinte maneira: Jacobi quer mostrar que o espinosismo eleva Deus e, por isso, aniquila a criação; Goethe e Herder querem mostrar que, “rebaixando” Deus ao nível dos seres particulares, ele eleva a criação. Por isso, é compreensível que ambos, Herder e Goethe, se mostrem insatisfeitos com a publicação definitiva das *Cartas*. Contudo, um outro interlocutor, e talvez o mais importante deles, fica bastante satisfeito com ela: Hamann afirma que o problema de Jacobi é o *Brennpunkt*, o foco de sua *Metacrítica* sobre o purismo da linguagem e da razão e que lhe parece ter encontrado a chave para toda obscuridade em Espinosa e Kant.<sup>34</sup> Retornaremos a isso.

---

<sup>31</sup> Posteriormente, Goethe ressalta a afinidade que sente com a *Ética*, embora discorde a respeito de seu conceito de *natureza*. Cf. Goethe a Jacobi em 21 de outubro de 1785, JBW I/4, p. 213.

<sup>32</sup> No dicionário Goethe, essas palavras são referidas a uma citação livre de Paracelso, a uma máxima atribuída ao seu pensamento mágico-alquímico: “in verbis, herbis et lapidibus est magna virtus”, mencionada também na comédia de Goethe, *O grande Copta* (1791). Disponível em: [http://woerterbuchnetz.de/GWB/call\\_wbgui\\_py\\_from\\_form?sigle=GWB&mode=Volltextsuche&hitlist=&patternlist=&lemid=JL00680](http://woerterbuchnetz.de/GWB/call_wbgui_py_from_form?sigle=GWB&mode=Volltextsuche&hitlist=&patternlist=&lemid=JL00680) Acesso em: 27 de abril de 2020.

<sup>33</sup> Na verdade, essa manipulação de Goethe já indica uma divergência abissal com o espírito do espinosismo, expresso de modo notável na pergunta de Hamann a Jacobi: se Deus é tudo ou tudo é Deus, por que o pequeno universo e o homem não são também Deus? (Cf. Hamann, JBW I/6, p. 49).

<sup>34</sup> Cf. Hamann a Jacobi, 29 de setembro de 1785, JBW I/4, p. 190-191.

Parece-me, contudo, que é realmente Herder quem entrevê muito bem o encanto exercido por Espinosa sobre os alemães: a capacidade de colocar o imemorial “um e o todo” no *sistema*. De fato, a univocidade sistemática, a filosofia de um só princípio (*aus einem Stück*), é o aspecto que mais lhes interessará.<sup>35</sup> Além disso, Herder foi um dos mais ativos interlocutores de Jacobi do período, foi quem recebeu em primeira mão a correspondência trocada com Mendelssohn e a transcrição da conversa com Lessing. Em Weimar, ele acolhe alegremente a notícia do declarado espinosismo de Lessing, pois vê nele um prosélito (*Glaubengenosse*). Ele comenta ter visto a inscrição na casa de Gleim,<sup>36</sup> mas diz que, até agora, não conhecia seu significado. Apenas depois do esclarecimento de Jacobi, Herder pode interpretar aquele *hen kai pan* como a semente oculta de todas as nações antigas esclarecidas e Espinosa como o primeiro a ter colocado essas sementes no sistema “segundo nossa maneira.”<sup>37</sup> Em outras palavras, para ele esse espírito estava presente desde a infância da humanidade, mas Espinosa foi aquele que lhe deu a letra. Exatamente por isso, ele não se professa espinosano segundo a letra, mas apenas segundo o espírito, já que “não compreendo o que é existir fora do mundo; se Deus não existe no mundo, em toda parte no mundo e, de fato, em toda parte incomensurável, inteira e indivisivelmente (já que o mundo inteiro é apenas um fenômeno de sua grandeza, para nós figuras fenomênicas), ele não existe em nenhuma parte”.<sup>38</sup>

Lessing explicara a Jacobi que os seus dizeres são uma inscrição de um templo antigo grego. Discutindo sobre a possível origem dessa frase, Hamann aponta que no livro de Sirac<sup>39</sup> as palavras gregas são τὸ πᾶν ἔστιν αὐτός, algo como “o si mesmo é todas as

---

<sup>35</sup> Filippo Mignini diz algo semelhante quando identifica o interesse vivo por Espinosa nesse caráter sistemático-metódico e não tanto em seu aspecto histórico: “A filosofia de Espinosa não é lida, acolhida e adaptada com objetivo metódico, histórico e crítico, mas com profundo interesse sistemático. A filosofia de Espinosa surge como termo de comparação ideal para compreender melhor e fundar criticamente a nova filosofia da natureza e do espírito que o nascente idealismo alemão está construindo” (MIGNINI, F. *Introduzione a Spinoza*, Bari: Laterza, 1997, p. 194).

<sup>36</sup> Lessing escreve seu *hen kai pan* no jardim da casa de Johann Wilhelm Ludwig Gleim (1719-1803), como narra Jacobi: “Muitos podem testemunhar que Lessing amiúde e enfaticamente mencionava o “*Ev kai Πᾶν* como o teor de sua teologia e filosofia. Ele o dizia e o escrevia, sempre que podia, como sua divisa definitiva. Ela está na casa de campo de Gleim, abaixo da minha divisa” (JWA 1,1, p. 40).

<sup>37</sup> Cf. Herder a Jacobi, 6 de fevereiro de 1784, JBW I/3, p. 279.

<sup>38</sup> HERDER, Herder a Jacobi, 6 de fevereiro de 1784, JBW I/3, p. 281.

<sup>39</sup> O livro de Jesus Ben Sirá (Sirac em grego) é transmitido no Antigo Testamento, porém não no cânon hebraico, embora escrito em hebraico e datado do início do século II a.C. Seu neto foi quem traduziu o

coisas” (na versão latina *ipse est omnia*), palavras que seriam muito mais representativas do cerne do espinosismo do que o simples *hen kai pan*.<sup>40</sup> De toda forma, o denominador comum das filosofias rubricadas sob o mote lessinguiano é sem dúvida o monismo, isto é, uma filosofia de um único princípio, do qual decorrem todos os demais.

É interessante notar como, até então, qualquer insinuação de monismo era imediatamente rejeitada, imediatamente taxada de ateísmo, já que um deus no mundo seria contrário ao dogma cristão. Entretanto, após a releitura de Espinosa estimulada por Jacobi e pela publicação de suas *Cartas*, ser monista se transforma quase em axioma, em “moda” e culmina na inflexão do antigo paradigma do deus transcendente, diagnosticada muito bem por Fritz Mauthner muitos anos depois (1910): “Há mais de cem anos o monismo é moda e será moda ainda por algum tempo entre a massa (*kleine Leute*), que continua a vestir a moda do passado. Mas o monismo nem sempre esteve bem. Christian Wolff podia ainda afirmar, com razão, em sua *Psychologia rationalis* (§ 39) que o *dualismo* dominava e o *monismo* era odiado. Isso mudou a partir da redescoberta de Espinosa”<sup>41</sup>.

É também desse núcleo comum que se pode compreender por que Jacobi afirma que a filosofia cabalista é na verdade espinosismo confuso ou não desenvolvido (JWA 1,1, p. 121-122). Isto é, “ainda não sistemático”, valendo-me das palavras de Herder, ou das de Martial Gueroult: uma “mística sem mistério” fundada na dupla transparência do homem para si mesmo e de Deus para o homem, na cognoscibilidade absoluta do mundo e na possibilidade de uma dedução universal, pela qual “todo mistério é *a priori* banido daquilo mesmo que desconhecemos”<sup>42</sup>, já que tudo segue as mesmas leis e ocorre com a mesma necessidade.

Um dos místicos citados por Jacobi, Franciscus Mercurius van Helmont, por exemplo, era conhecido pelo epíteto que deu a si mesmo *philosophus per unum in quo omnia*

---

livro para o grego cerca de 132 a.C. Este é um dos primeiros livros a falar da doutrina da palavra criadora, *Eclesiástico II. A glória de Deus*. A passagem comentada na correspondência entre Jacobi e Hamann está em *Eclesiásticos* 43: 27: “Poderíamos nos estender sem esgotar o assunto: numa palavra: ‘Ele é o todo’”. A versão grega e latina explicitam melhor o motivo da confusão com o *hen kai pan*. Em grego: Πολλὰ ἐροῦμεν καὶ οὐ μὴ ἐφικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων τὸ πᾶν ἐστὶν αὐτός; em latim: *Multa dicemus et deficiemus verbis; consummatio autem sermonum: “Ipse est omnia!”*

<sup>40</sup> Cf. Hamann a Jacobi, JBW I/3, p. 394.

<sup>41</sup> MAUTHNER, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache: Monismus*. München/Leipzig: Georg Müller, 1910, p. 98.

<sup>42</sup> GUEROULT, M. *Spinoza I: Dieu (Ethique I)*. Hildesheim: Georg Olms, 1969, p. 11.

(filósofo pelo uno, no qual tudo está). A descrição de van Helmont feita por W. G. Tennemann ajuda a ilustrar esse lugar comum das filosofias monistas. Na sua *História da filosofia*, um texto frequentemente citado por Jacobi, Helmont é descrito como aquele que queria conhecer “a unidade e afinidade de todas as coisas finitas com a essência infinita da divindade e a ascendência do mundo em Deus”<sup>43</sup>. A experiência unitária, o tornar-se uno com Deus e dissolver a si mesmo na totalidade, avizinha essas filosofias e tem como resultado um Deus que está no mundo ou um mundo que está em Deus (*Deus sive natura*), eliminando definitivamente o hiato (ou dualismo) entre um deus transcendente e o mundo criado.

Mendelssohn também parte desse mesmo ponto no seu texto *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes (Horas matinais ou preleções sobre a existência de Deus)*,<sup>44</sup> enviado a Jacobi com uma nota em 4 de outubro de 1785, um mês depois da publicação das *Cartas* (setembro de 1785), e no qual defende um “espinosismo purificado” com o claro intuito de atenuar a afinidade filosófica de Lessing e as acusações de ateísmo que recairiam sobre ele e os iluministas berlinenses. Mendelssohn repete o mesmo *topos* mencionado acima, que a filosofia espinosana é irrefutável no seu interior, dada a concatenação dos argumentos segundo o método geométrico. Conclui, porém, que ela deve ser refutada no pressuposto de que o uno é o todo e o todo é o uno (*Eins ist Alles und Alles ist Eins*), um outro modo de dizer *hen kai pan*. Essa refutação teria êxito, pois, de acordo com ele, Espinosa não é capaz de mostrar que todas as coisas singulares compõem uma única substância independente, mas apenas que os seres finitos dependem da única substância, o que é ponto passivo nas filosofias transcendentistas.

O argumento mendelssohniano se divide em dois momentos. O primeiro consiste na distinção entre independência (*Selbstständigkeit*) e subsistência-por-si-mesmo

---

<sup>43</sup> TENNEMANN, W. G. *Geschichte der Philosophie*, vol. 9. Leipzig: bei Johann Ambrosius Barth, 1814, p. 228.

<sup>44</sup> Uma nota histórica é necessária neste ponto. A polêmica discussão entre Jacobi e Mendelssohn sobre o espinosismo se inicia já em 1783 por intermédio da amiga comum, Elise Reimarus, mas é apenas em 1785 que ganha seu apogeu. Jacobi descobre que seu interlocutor berlinense pretendia publicar às escondidas um texto sobre o espinosismo, o que ele de fato faz, e as *Morgenstunden* são lançadas em outubro de 1785. Diante da notícia e com medo de que Mendelssohn não expusesse a discussão em seu devido contexto, Jacobi se adianta e publica a primeira edição das *Cartas* um mês antes numa edição bastante simples, que ganhará todos os seus apêndices e se tornará um dos documentos mais importantes do século XVIII apenas em 1789.

(*Fürsichbestehen*), em mostrar como Espinosa consegue defender parcialmente o “Alles ist Eins” (tudo é uno), mas não o “Eins ist Alles” (o uno é tudo). Ser *independente* cabe apenas a Deus, contudo *subsistir por si mesmo* (e não em outro) pode ser dito também das coisas finitas, que subsistem por si mesmas e simultaneamente dependem de Deus; existem tanto como ser, quanto como modificação. Essa denominada “substancialidade do segundo gênero” se refere à noção de substância como sujeito de predicados, permanência na mudança ou unidade individual, e vem ao auxílio de Mendelssohn para defender que, nas demais filosofias, as substâncias finitas e singulares (os modos espinosanos) tampouco são absolutamente independentes como Deus, tampouco são substâncias absolutas. Com isso, ficaria defendida a ideia de que “tudo é uno” (*Alles ist Eins*). Entretanto, Mendelssohn passa por alto ou parece não considerar que a originalidade do autor da *Ética* é precisamente a completa reformulação da noção de substância implicada na ideia de *causa sui* e, por isso, aplicável exclusivamente a Deus.

O segundo ataque se refere à noção de unidade e à proposição “o uno é tudo” (*Eins ist Alles*). Mendelssohn diferencia dois tipos de unidade, uma *unidade individual* e uma *unidade enquanto totalidade*. Já que tudo que existe é uma unidade apenas individual, o conceito de totalidade (união de diversos indivíduos entre si) existe apenas no intelecto e é ideal.

Um rebanho de ovelhas em e por si mesmo é composto por animais individuais dessa espécie; um monte de areia é composto por pequenos grãos individuais, mas estes são reunidos e conectados no conceito de seres pensantes e, com isso, aquele se torna *um* rebanho e este *um* monte. Sem seres pensantes, o mundo corpóreo não seria mundo, não formaria um todo, mas seria no máximo composto por unidades simplesmente isoladas.<sup>45</sup>

Fica claro na carta trocada com Jacobi de 1 de agosto de 1784, que dá origem às *Cartas*, que essa é a maior dificuldade de Mendelssohn com o espinosismo, a saber, a relação entre partes e todos.

Ora, todo *collectivum* repousa no pensamento que reúne o múltiplo; pois fora do pensamento ou visto objetivamente, cada particular é isolado, é

---

<sup>45</sup> MENDELSSOHN, *Morgenstunden, XIII. Vorlesung*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786, p. 229.

uma coisa por si mesma; apenas a relação o faz ser parte do todo, membro da *reunião*. Mas relação é operação do pensamento. Ora, ajude-me a sair da confusão na qual me encontro em relação ao espinosimo. Primeiramente pergunto: onde subsiste esse pensamento, esse *collectivum*, a relação do particular com o todo? Não no singular; pois cada um deste subsiste apenas por sua parte. (...) Tampouco novamente em um *collectivum*, pois isso leva a evidentes absurdos. Deste modo, se esse *pan*, essa reunião, deve conter a verdade, deve então subsistir em uma unidade real e transcendental, que exclui toda pluralidade e, com isso, já estaríamos espantosamente na estrada da filosofia escolástica.<sup>46</sup>

Ele entende a totalidade como uma espécie de “collectivum” e reitera sua opinião de que ela é engendrada apenas no pensamento por um sujeito pensante, pois “sem seres pensantes, o mundo corpóreo não seria um mundo, não formaria um todo, mas, no máximo, consistiria de meras unidades isoladas”.<sup>47</sup> A argumentação é a seguinte: a totalidade não pode ser concebida pelo singular, por exemplo, pelo homem, já que ele pensa “apenas sua parte”, ou seja, a partir de um ponto de vista parcial. Consequentemente, totalidade só existe no pensamento do ser supremo, o único capaz de reunir o mundo inteiro numa unidade total, a “multidão em um só” (*Vieles in Einem*). “Sem esse sujeito que liga, as partes permanecem isoladas e desconexas, sempre uma *multidão* (*Vieles*), e são *unidas* apenas pelo pensamento circundante.”<sup>48</sup>

O “panteísmo purificado” de Mendelssohn consiste, portanto, em mostrar que se a afirmação *Deus sive natura* significa apenas que Deus reúne os indivíduos numa totalidade em seu pensamento e representação, Espinosa não está longe da verdade, e “poderíamos abraçá-lo e continuar juntos por um longo caminho. De fato, se Espinosa nos conceder tudo isso, estamos perto da meta”.<sup>49</sup> Contudo, é evidente que essa não é a posição espinosana.

---

<sup>46</sup> MENDELSSOHN. *Op. cit.* JWA 1,1, p. 181.

<sup>47</sup> MENDELSSOHN, *Morgenstunden, XIII. Vorlesung*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786, p. 229.

<sup>48</sup> MENDELSSOHN, *Morgenstunden, XIII. Vorlesung*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786, p. 230.

<sup>49</sup> MENDELSSOHN, *Morgenstunden, XIII. Vorlesung*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786, p. 232.

Se podemos falar de unidade ou totalidade em Espinosa, não será no sentido de um número ideal (um ente de razão) produzido por uma operação do pensamento, mas sim de uma relação *imane* entre partes e todos. O equívoco de Mendelssohn é não reconhecer que, no espinosismo, os modos particulares não podem ser pensados como mônadas, cuja *relação* é ideal ou metafísica e não efetiva e física.<sup>50</sup>

Mendelssohn conclui, então, que o sistema da harmonia preestabelecida é o único que explica satisfatoriamente o “Deus no mundo” e o “Deus absolutamente fora do mundo”, que une finalidade e causas eficientes e decisivamente supera o dualismo, sem cair, contudo, no monismo. O monismo é, de fato, aquilo que ele tem de negar. Sendo assim, o “espinosismo aceitável” que ele pretende atribuir a Lessing retoma uma antiga tese exposta por ele nas suas *Philosophische Gespräche*, segundo a qual Espinosa seria o meio-termo necessário, o estágio intermediário entre Descartes e Leibniz, que se sacrificou como “vítima para o entendimento humano”<sup>51</sup>. Em suma, um Espinosa como meio para um fim (Leibniz), como inaugurador da teoria da harmonia preestabelecida.

Segundo Jacobi, foi folheando Wolff que Mendelssohn provavelmente encontrou a referência a Joachim Lange, o primeiro a comparar a harmonia preestabelecida em Leibniz e Espinosa.<sup>52</sup> O paradoxo desse detalhe histórico é que, na

---

<sup>50</sup> Aliás, Espinosa concordaria com Mendelssohn ao dizer que a unidade é um modo de pensar (um “ente de razão”), por isso mesmo não pode ser atribuída a Deus senão impropriamente, e seria um mero problema de nome, não de coisa: “Dizem que esse termo significa algo real fora do intelecto, não sabem porém explicar o que ele acrescenta ao ente, e isso mostra suficientemente que confundem os entes de razão com o ente real; pelo que fazem tornar-se confuso o que entendem claramente. Nós, em troca, dizemos que a unidade de modo algum distingue-se da própria coisa, ou que nada acrescenta ao ente, mas é apenas um modo de pensar pelo qual separamos uma coisa de outras que lhe são semelhantes ou que de alguma maneira convêm com ela. À unidade opõe-se a multidão, que decerto também nada acrescenta às coisas, nem é algo além de um modo de pensar, tal como entendemos clara e distintamente. ...Contudo, se quiséssemos examinar mais cuidadosamente o assunto, talvez pudéssemos mostrar que Deus não é chamado uno e único senão impropriamente; mas o assunto não tem tanta importância, ou melhor, não tem nenhuma para os que estão preocupados com as coisas e não com os nomes” (ESPINOSA, *Pensamentos metafísicos* I, cap. VI, In: *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 608-609).

<sup>51</sup> MENDELSSOHN, *Philosophische Gespräche, II. Gespräch*. Berlin: Christian Friedrich Voß, 1755, p. 37.

<sup>52</sup> J. Lange foi um dos responsáveis pela expulsão de Wolff do cargo de professor em Halle e de seu exílio do território prussiano em 1723. Sua obra contra Wolff, na qual Espinosa é comparado a Leibniz foi publicada em 1723: *Causa dei et religionis naturalis adversus atheismum et quae eum gignit aut promovet, pseudophilosophiam veterum et recentiorum praesertim Stoicam et Spinozianam ac Wolfianam: una cum nova systematis*

obra de Lange, a harmonia estabelecida é atribuída a Espinosa (o grande modelo de ateísmo da época) para imputar o ateísmo também a Wolff, seguidor de Leibniz. Diante dessa acusação, o próprio Wolff teria dito que qualquer pessoa sensata seria compelida a rir da tentativa de atribuir a Espinosa a tese da harmonia preestabelecida.<sup>53</sup> É no mínimo curioso, então, que Mendelssohn, como seguidor de Wolff, se valha da mesma tese que este refutou e que causou sua expulsão de Halle em 1723, porém agora para defender um panteísmo purificado. Mendelssohn faz o exato oposto que fez Lange, isto é, sua comparação serve “não para condenar Leibniz através de Espinosa, mas sim para ‘salvar’ Espinosa através de Leibniz, considerando-o um precursor da harmonia preestabelecida”.<sup>54</sup>

De todo modo, essa é certamente uma tese bastante discutível e combatida pelo próprio Lessing em uma carta enviada a Mendelssohn em 17 de abril de 1763 (publicada apenas após a morte do filósofo berlinense em 1786), em que explicita as razões pelas quais, segundo ele, Espinosa não propôs qualquer tipo de harmonia entre os atributos de Deus (pensamento e extensão) ou entre mente e corpo. Lessing constata que mente e corpo não podem estar em relação de harmonia simplesmente porque não se distinguem, não são princípios substancialmente divergentes e dualistas, apenas expressão de uma e mesma coisa, de um e mesmo ser sob diferentes pontos de vista. Leibniz, por sua vez, “quer solucionar o enigma da união de dois seres tão diferentes como o são a alma e o corpo. Espinosa, ao contrário, não vê nada de diferente, logo nenhuma união, não vê nenhum enigma que devesse ser solucionado.”<sup>55</sup> E depois de chamar o amigo Mendelssohn de “pequeno sofista” que manipula as palavras, Lessing põe em dúvida o sentido delas, já que, não raro, os termos podem ser iguais, porém seu significado

---

*Wolfiani analysis; e genuinis verae philosophiae principiis methodo demonstrativa adserta* (“A causa de deus e da religião natural, defendida contra o ateísmo e as coisas que o geram ou promovem, contra a pseudofilosofia dos antigos e dos modernos, especialmente a estoica e espinosana ou wolfiana: junto com uma nova análise do sistema wolffiano, pelo método demonstrativo dos princípios genuínos da verdadeira filosofia”).

<sup>53</sup> Theodor Wilhelm Danzel, professor em Leipzig, edita e comenta fragmentos das cartas de J. C. Gottsched (1700-1766) e ressalta essa observação de Wolff. Ele acrescenta que é surpreendente que “mais de 40 anos depois, não apenas com grande falta de discernimento filosófico, mas também com muita ignorância, pois essa explicação manifesta está nos textos alemães breves de Wolff, Mendelssohn queria fazer isso passar como uma grande descoberta para Lessing” (DANZEL. *Gottsched und seine Zeit. Auszüge aus seinem Briefwechsel*. Leipzig: Dyksche Buchhandlung, 1848, p. 33).

<sup>54</sup> MIGNINI, F. *Introduzione a Spinoza*. Bari: Laterza, 1997, p. 193.

<sup>55</sup> LESSING. *Sämtliche Schriften 17*. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1904, p. 197.



diferente: “mas mesmo que ambos utilizem as mesmas palavras, será que ligam a elas os mesmos conceitos?”<sup>56</sup>

Jacobi, comentando a questão, discorda dessa posição lessinguiana, embora não endosse a de Mendelssohn, pois lhe parece que a única razão de certa aparência de dualismo em Leibniz é o fato de que, na época, isso era um “artigo de fé”, ou seja, fazia parte do dogma religioso da separação entre mundo corpóreo e espiritual. Tanto é que Leibniz foi chamado a se justificar por não ter distinguido claramente alma e corpo. Segundo Jacobi, na filosofia leibniziana pensamento e extensão não seriam duas substâncias *toto genere*, pelo contrário ele e Espinosa, como pós-cartesianos, têm em comum a aversão ao dualismo e a convicção de que alma e corpo são efetivamente um “unum per se”, separados somente na representação, jamais na realidade. Esse é o teor do *Apêndice VI* das *Cartas*, a comparação entre ambos os autores e a exposição da gênese da noção de forma substancial em Leibniz. Contudo, salta aos olhos que no mesmo apêndice e logo antes da afirmação de um Leibniz não dualista, Jacobi cite um trecho da *Teodicéia*, I, § 59, no qual é dito expressamente que o erro dos filósofos da escola foi ter concebido uma *comunicação física* entre alma e corpo, os modernos, ao contrário, destacaram-se por mostrar que isso não ocorre, pois ambos diferem *toto genere*, há apenas *comunicação metafísica* “segundo a qual alma e corpo constituem um e o mesmo sujeito ou aquilo que se chama *pessoa*”.<sup>57</sup>

Como entender então a proposta jacobiana que afirma sobre Leibniz o oposto daquilo que ele mesmo diz de sua doutrina? A possível resposta se encontra na nota subsequente em que Jacobi constata que a mônada por si mesma (sem corpo) não é ainda uma substância, é necessariamente exigida a união com o corpo para que seja um verdadeiro “unum per se”.<sup>58</sup> Ele cita uma passagem da *Teodicéia* (II, parte I), na qual

---

<sup>56</sup> LESSING. *Sämtliche Schriften* 17. Leipzig: G. J. Göschen'sche Verlagshandlung, 1904, p. 198.

<sup>57</sup> LEIBNIZ. *Op. cit.* JWA 1,1, p. 237.

<sup>58</sup> No *Sistema novo da natureza*, também mencionado por Jacobi, Leibniz descreve o processo que o levou a pensar nas formas substanciais como resposta à insuficiência das doutrinas que se restringiam ao mecanismo das causas eficientes, as quais todavia não devem ser negadas, pois explicam os acontecimentos do âmbito físico, porém de modo algum os do metafísico. Do mesmo modo, as almas não podem ser empregadas a fim de dar a razão (*rendre raison*) da economia do corpo animal. Libertando-se do jugo de Aristóteles, Leibniz percebeu que a matéria jamais forneceria o princípio de uma verdadeira unidade. A harmonia é a solução encontrada para conservar os dois registros sem que haja interferência mútua. Uma consequência importante disso é que “toda substância simples que tem uma verdadeira unidade não pode ter seu começo

Leibniz defende a união entre “alma imaterial e corpo orgânico” e que “esse composto dos dois é o que chamamos de *unum per se*”.<sup>59</sup> Tal observação ocupa um papel central no pensamento de Jacobi acerca do conceito de pessoa, que será exposto mais adiante em detalhe, pois implica a definição de pessoa como verdadeira unidade idêntica (alma) e individual (corpo). Por fim, Jacobi lembra que até mesmo Wolff foi perseguido em razão das mônadas, embora nem sequer houvesse realmente aderido a elas (JWA 1,1, p. 239, 242), e declara explicitamente que não pretende formar nenhuma opinião sobre se Leibniz tomou algumas ideias de Espinosa ou não, embora se verifiquem diversas analogias, mas apenas se restringe a dizer que ambos partiram do *cogito ergo sum* cartesiano e um se ateve mais à matéria (Espinosa) e o outro à forma (Leibniz).

Na preleção XV das *Morgenstunden*, em virtude de sua célebre peça *Nathan, o sábio*, Mendelssohn apresenta Lessing como um anti-Candide voltairiano, diametralmente oposto ao ridicularizado professor ingênuo e otimista Pangloss (*Candide ou o otimismo*), defensor do sistema da harmonia preestabelecida. Enquanto Voltaire aplicou com diligência todo seu “espírito satírico” e talento para ridicularizar a providência, Lessing o fez para justificá-la, diz Mendelssohn. Ele ressalta, ainda, o “método particular” de Lessing de bom polemista, de afirmar o oposto do que pensava, a depender do interlocutor e da circunstância, apenas para fomentar a discussão. Nas entrelinhas, Mendelssohn insinua que a adesão lessinguiana à filosofia espinosana poderia ser mais uma de suas afirmações extravagantes e exclusivamente polêmicas, voltadas somente para o “espírito da investigação”, e não uma verdadeira convicção.

Quando Mendelssohn começa a redação das *Morgenstunden*, um de seus objetivos é se antecipar aos ataques que poderia vir a sofrer se a discussão entre Jacobi e Lessing fosse tornada pública. Mas, com isso, ele acaba gerando uma imagem um tanto desfigurada do falecido amigo.<sup>60</sup> Prova disso é que, confrontados com a revelação de um

---

e nem seu fim senão por milagre, seguindo-se daí que elas somente poderiam começar por criação e acabar por aniquilamento” (LEIBNIZ, *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p.18). Assim, o que chamamos nascimento é apenas uma espécie de aumento e o que chamamos morte é apenas uma diminuição, tudo existiu sempre desde a criação do mundo, isto é, Deus criou todas as substâncias ao mesmo tempo.

<sup>59</sup> LEIBNIZ. *Op. cit.* JWA 2,1, p. 59.

<sup>60</sup> “Vocês veem, acrescento eu, que Lessing pensou o panteísmo de modo completamente aprimorado, tal como o apresentei; na suprema harmonia com tudo que pode influenciar a vida e a felicidade; que ele

Lessing espinosano, vários de seus amigos próximos não se surpreendem, ao contrário parece-lhes uma posição muito mais provável e coerente com a personalidade e obra lessinguianas. Ademais, o objetivo de Mendelssohn de publicar um texto inédito (as *Morgenstunden*) sobre o espinosismo e sobre Lessing sem mencionar a controvérsia com Jacobi serve como justificativa e motivação para que Jacobi se adiante e divulgue o diálogo na forma de livro em 1785, alguns meses antes da publicação do texto medelssohniano.

A primeira notícia da intenção monocrática do oponente iluminista é transmitida por Hamann a Jacobi em junho daquele mesmo ano e pelo próprio Mendelssohn apenas um mês depois. Embora o projeto de uma publicação das cartas estivesse no horizonte desde 1784,<sup>61</sup> a resolução final de Jacobi de publicar a correspondência segundo “o fio da história” é comunicada por escrito unicamente a Hamann em uma carta de 29 de julho a 5 de agosto de 1785: “Agora de fato publicarei. Tudo corre conforme o fio da história, e espero que você fique satisfeito com essa pequena obra, que lhe enviarei assim que deixar o prelo. No entretanto, não diga nada a ninguém; até mesmo Herder deve ser surpreendido” (JBW I/4, p. 147).

Historicamente, como se sabe, o espinosismo sofreu incontáveis investidas, muitas delas injustas, especialmente por ser identificado com o ateísmo. Grosso modo, a principal rejeição acerca de seu sistema consistia no conceito de liberdade como necessidade livre, isto é, total independência de outro, ser em si e por si. Pierre Bayle foi em boa parte o responsável por consolidar essa fortuna crítica, pois seu dicionário (*Dictionnaire historique et critique*) não raro substituía a leitura da obra espinosana propriamente dita, que era conhecida de segunda mão e por seus princípios mais “polêmicos”.

Deste ponto de vista, a divergência de Jacobi com Espinosa não é nova e, à primeira vista, pareceria mesmo uma mera continuação da tradicional crítica feita ao espinosismo: a crítica à supressão da causalidade final. Mas a censura de Jacobi se dirige

---

estava prestes a combinar até mesmo os conceitos panteístas com a religião positiva (...)” (MENDELSSOHN, *Morgenstunden*, XV. *Vorlesung*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786, p. 282).

<sup>61</sup> Por exemplo, na carta de Herder a Jacobi (6 de fevereiro de 1784), em que Herder pede que ele publique a correspondência, e a resposta de Jacobi de 30 de junho de 1784: “nesse intervalo, refleti sobre qual seria o melhor modo de satisfazer seu desejo de que eu publicasse separadamente minha conversa com Lessing. (...) Eu acrescentaria preferencialmente à primeira carta algumas outras, nas quais eu poderia relacionar, separar, detalhar e negligenciar como melhor me parecer” (JBW I/3, p. 327).

sobretudo àquilo que a negação da causalidade final implica, isto é, a negação do conceito de liberdade enquanto *libertas indifferentiae*, enquanto escolha por uma coisa ou seu contrário. Suprime-se, portanto, a ação livre de Deus e dos homens, que, para ser verdadeiramente livre, tem de ser determinada por uma vontade e um entendimento igualmente livres e conscientes. Resultado dessa eliminação será a primazia da causalidade eficiente e da necessidade mecânica no mundo; a transformação da ética em uma física (JWA 1,1, p.122); a formulação de uma nova noção de Deus, não mais como criador livre e consciente e sim como um princípio indeterminado desprovido de entendimento e vontade. Tais ideias são bem manifestas nas proposições 31 e 32 da *Ética* P1, sintetizadas por Mignini da seguinte maneira: “Deus não opera mediante vontade livre, mas por uma vontade necessária (não confundir com ‘necessitada’), ou melhor, de modo mais simples, Deus não opera por vontade, pertencente apenas, e em um sentido muito preciso, à natureza naturada, isto é, ao mundo dos efeitos”.<sup>62</sup>

Na leitura jacobiana, o Deus espinosano é um Deus sem figura, imutável e eterno *em si*, mas não *para si*, isto é, não tem consciência de si, já que tampouco tem pensamentos particulares ou determinações particulares da vontade, e é chamado de *Urstoff* indeterminado.<sup>63</sup> Contudo, mesmo recusando o cerne do espinosismo, Jacobi está longe de ser um mero continuador da tradicional interpretação histórica desse sistema, pois sua leitura manifesta uma curiosa combinação de precisão histórico-conceitual e admiração por Espinosa e de manipulação dos conceitos para fins opostos aos do filósofo holandês.

Uma fórmula que resume a posição específica jacobiana em confronto com a espinosana presente na conversa com Lessing é a convicção que ele caracteriza como a mais íntima do homem e que equivale ao próprio princípio de causalidade final: “faço o que penso ao invés de apenas ter de pensar o que faço” (JWA 1,1, p. 28).<sup>64</sup> Em outras palavras, Jacobi combate veementemente a ideia de que somos apenas observadores,

---

<sup>62</sup> MIGNINI. *Un “segno di contraddizione”*. In: *Spinoza, Opere*. Milano: Mondadori, 2007, p. XV.

<sup>63</sup> Mignini resume de modo exemplar a necessária ausência de entendimento em Deus, pois o entendimento em ato (ato de entender), finito ou infinito, compete à natureza naturada e não à naturante, ao mundo dos efeitos e não ao da causa. “Deus, enquanto absoluto e causa de todas as coisas, não precisa entender para explicar a sua potência infinita” (MIGNINI. *Un “segno di contraddizione”*. In: *Spinoza, Opere*. Milano: Mondadori, 2007, p. XV). Em suma, Espinosa elimina qualquer antropomorfismo atribuído a Deus e, mais importante ainda, qualquer proporção entre finito e infinito.

<sup>64</sup> “Nenhum conceito me é mais íntimo do que o de causa final, nenhuma convicção tão viva quanto a de que faço o que penso, em vez de apenas pensar o que faço” (JWA 1,1, p. 28).

espectadores de nossas ações e daquilo que ocorre no mundo, de que pensamos apenas o que fazemos. Recusa, portanto, o que diz o fictício Espinosa das *Cartas*: agir conforme minha vontade significa que minhas ações correspondem à minha vontade, mas de modo algum é a minha vontade que me leva a agir (JWA 1,1, p. 74). Ao ignorarmos o que nos faz desejar (sua causa eficiente), atribuímos à vontade a causa das ações. Em suma, nossa liberdade humana seria fruto do desconhecimento das causas eficientes que produziram este ou aquele efeito, enquanto a verdadeira liberdade seria a independência de outrem ou, o que é o mesmo, agir somente pela necessidade de sua própria natureza. Esse é o núcleo do fatalismo atribuído a Espinosa. Mas há ainda certas investigações motivadas pela discussão sobre o espinosismo com Mendelssohn que nos interessam em especial, na medida em que perpassam toda trajetória de Jacobi. Investigações que já se encontram explicitamente ou *in nuce* nas *Cartas* e ajudam a entender a posição particular de Jacobi, mas também lançam luz à enorme influência que as *Cartas* exerceram sobre o pensamento de seus contemporâneos.

## 2. *EX NIHILO NIHIL FIT E NIHIL EST SINE CAUSA: CAUSALIDADE E RAZÃO*

Alguns identificaram no método geométrico a gênese do sistema espinosano. Contudo, para Jacobi, embora Espinosa tenha errado ao aplicar esse método à metafísica, não é o método que define seu pensamento – como sugere Hemsterhuis –, mas sim o axioma: *ex nihilo nihil fit* (nada surge do nada) ou seu análogo *gigni de nihilo nihilum, in nihilum nil posse reverti* (nada surge do nada e nada pode ser revertido no nada). Isso significa que, com qualquer mudança ou surgimento no infinito, algo seria posto a partir do nada.<sup>65</sup>

O que diferencia a filosofia de Espinosa de todas as outras, o que constitui sua alma, é o extremo rigor com que é mantido e desenvolvido o axioma: *gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti*. Se ele negou todo início de qualquer ação e viu o sistema das causas finais como o maior delírio do espírito humano, foi apenas em consequência desse princípio e não de uma geometria diretamente aplicada àquilo que não é física (JWA 1,1, p. 575-58).

Nada pode ser feito a partir do nada ou revertido no nada implica dois problemas essenciais e estruturantes do espinosismo para a leitura jacobiana: 1) como entender um devir que não começou *no tempo* (pois começaria no nada) e 2) consequentemente como compreender o axioma imediatamente associado ao primeiro, *nihil est sine causa*, ou seja, nada é desprovido de causa (nada surge do nada)? O nada compreende um aspecto temporal e um propriamente causal. Afinal, todo devir deve ter como fundamento algo que não veio a ser, tudo que surge deve ter como fundamento algo que não surgiu e, por fim, todo mutável deve ter como fundamento uma eternidade imutável (JWA 1,1, p. 93). É inconcebível um devir ou um ser que tenha um início,

---

<sup>65</sup> Herder, por sua vez, questiona essa declaração de Jacobi e vê a gênese da “filosofia da entidade” espinosana na identidade do *ens realissimum*, no *quidquid est, illud est* (HERDER. JBW I/3, p. 280). Essa é uma referência à passagem do livro do *Êxodos* ou *Segundo livro de Moisés* 3:13-14. Moisés pergunta o nome de Deus, que responde que é aquilo que é (*quidquid est, illud est*).

portanto é preciso combinar aquilo que 1) subsiste por si mesmo (ser) com aquilo que 2) é mutável (devir). Caso contrário, teríamos *ou* 1) apenas um ser imutável e nenhuma mudança *ou* 2) apenas o devir mutável em um fluxo constante sem qualquer fixidez do ser.<sup>66</sup> Formulado de outro modo: para Espinosa há apenas devir e não há ser ou apenas ser e nenhum devir? A solução deve consistir na união coerente de ambos sem que seja postulado um início a partir do nada.

Com efeito, apenas agora surge a dupla pergunta a Espinosa: ele teria ensinado que existe somente um ser na natureza, mas nenhum devir ou, ao contrário, que existe nela apenas um devir, mas nenhum ser? Para a segunda pergunta recebemos dele um claro *não*, mas, para a primeira recebemos somente um *sim com* um *não e*, por força desse *com*, elementos contraditórios que não se deixam unificar de modo algum num vínculo realmente pacífico (JWA 1,1, p. 253).

Aqui se trata do clássico problema metafísico do devir a partir de um único princípio e de como afirmar que o uno imutável, causa primeira e única substância, possa dar lugar ao devir e à multiplicidade sem que se torne ele mesmo múltiplo e deixe de ser uno e fixo. Trata-se, portanto, da relação entre unidade e multiplicidade, da cosmologia, do início do mundo, bem como do início da filosofia, da relação entre Deus e criação e de como conceber uma sequência causal sem um início (já que todo causado deve ter uma causa, porém nada pode surgir do nada). Trata-se do início de uma ação que não pode começar a si mesma.

Segundo essa linha de raciocínio, temos a seguinte progressão: nada se faz do nada (*ex nihilo nihil fit*), nada é desprovido de causa (*nihil est sine causa*), logo Deus deve ser *causa sui* e *effectus sui* em sentido absolutamente positivo. Espinosa refuta a regressão causal, pois procedendo de causa em causa (pelas causas secundárias), não chegaríamos a um início absoluto da ação sem ter de admitir necessariamente que o nada a produziu. É por

---

<sup>66</sup> A dificuldade que a noção de princípio apresenta pelo seu duplo sentido estático e dinâmico equivale à fixidez do ser, por um lado, e ao devir, por outro; equivale ao problema de como unir o ser ao devir. Para que o ser não seja imóvel (como o princípio parmediano imutável e fixo), deve sair de si mesmo, já que o movimento (devir) tem lugar apenas na multiplicidade.

isso, diz Jacobi, que ele chegou à conclusão de que a série causal deve ser infinita (JWA 1,1, p. 19).<sup>67</sup>

No seu amplo estudo sobre o princípio de causalidade, *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz*, Vincent Carraud analisa a transformação do primeiro axioma (*ex nihilo nihil fit*) no segundo (*nihil est sine causa*). Este último é a formulação clássica do princípio de causalidade desde a filosofia antiga. Contudo, assim como Jacobi, Carraud percebe uma novidade em Espinosa: a identificação de ambos os princípios. Se para cada coisa existente deve se dar necessariamente uma razão pela qual existe (*Ética* P1, esc. 2, prop. 8), é impossível que algo derive do nada (*Ética* P4, prop 20), já que o nada não é causa de algo.<sup>68</sup>

De fato, podemos dar razão a Jacobi quando ele identifica no princípio de causalidade a verdadeira alma do espinosismo, mas também sua contradição interna. Provavelmente, ele foi um dos primeiros a perceber a originalidade do tratamento espinosano do problema da causalidade: a equivalência entre princípio e causa (*ratio seu causa* ou, na tradução alemã, *Grund oder Ursache*) e entre consequência e efeito (*Folge oder Wirkung*). Esse problema particular da causalidade, em Espinosa e para além dele, foi elaborado de maneira bastante rapsódica por Jacobi, o que deixa ao leitor e intérprete a tarefa de completar suas observações e levar suas reflexões adiante. Prova incontestável disso é o tratamento que o tema ganhará nas mãos de Fichte, Schelling, Hegel e até mesmo de Schopenhauer.

Portanto, a posição de Jacobi não é nada óbvia e evidente, mas deve ser buscada nos vários ângulos e cantos de seus textos. Uma vez trilhado esse caminho, acredito ser possível verificar como ele estava familiarizado com a centralidade da noção de

---

<sup>67</sup> “Existe de fato um princípio fundamental grego e clássico ao qual Espinosa se atém: do nada, nada provém; o nada absoluto não pode ser causa do ente (*ex nihilo nihil*)”. MIGNINI. *Un “segno di contraddizione”*. In: *Spinoza, Opere*. Milano: Mondadori, 2007, p. XIX.

<sup>68</sup> *Ética* P1, esc. 2, prop. 8: Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela existe. 4. Enfim, deve-se observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (pois, como sabemos, à sua natureza pertence o existir) ou deve existir fora dela. ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 20). *Ética* P4, prop 20, esc.: “Que o homem, entretanto, se esforce, pela necessidade de sua natureza, a não existir ou a adquirir outra forma, é algo tão impossível quanto fazer que alguma coisa se faça do nada, como qualquer um, com um mínimo de reflexão, pode ver“. ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007, p. 371.



causalidade e como ela tem relevância no seu próprio pensamento, sobretudo *in negativo*, pois o leva a renunciar à busca pela *síntese* entre as diversas – e frequentemente contraditórias – formas da causalidade. Sendo assim, podemos fazer nossa a pergunta de Carraud: “em que sentido a história da causalidade é a história da própria metafísica na sua época moderna?” Para respondê-la, o percurso do livro de Carraud começa com a interrogação acerca da fundação da metafísica, de como ela se relaciona com a “emergência da nova *ratio causae* que autoriza que a *causa efficiens* valha como *ratio*”.<sup>69</sup> Em um segundo momento, ele se pergunta como se dá a passagem da *causa sive ratio* (causa ou razão) ao princípio de razão. Esse percurso também nos será útil aqui.

Pode-se localizar a provável motivação para essa linha de investigação de Jacobi numa carta extremamente importante que Hamann lhe envia em 16 de janeiro de 1785. Hamann comenta a coincidência entre *causa sui* e *effectus sui* no Deus de Espinosa, um “pai que é seu próprio filho, e um filho que é seu próprio pai”.<sup>70</sup> De acordo com ele, isso é contrário à natureza, e em nenhum lugar encontramos um tal ser, isto é, causa e efeito nunca coincidem em um mesmo sujeito. Por isso, o espinosismo seria anti-natural quanto ao modo de pensar e o modo de sentir. Na lógica espinosana,

*essência é a causa e efeito é a existência. Portanto, conceito e coisa são o mesmo. A palavra, signo do conceito, e o fenômeno, signo da coisa, são o mesmo, e não há mais diferença na natureza nem na razão, as quais todavia diferenciam – esta o gênero e aquela a diferença específica.*<sup>71</sup>

Mesmo com pouco conhecimento dos labirintos do pensamento espinosano, Hamann é capaz de discernir perfeitamente o que está em jogo: a identificação entre conceito e coisa, palavra e fenômeno, isto é, entre a ordem das coisas e das ideias. O pressuposto do excerto hamanniano é a ideia de que a razão abstrata lida com o geral (gênero), ao passo que a natureza dá a diferença específica (espécie) e determina as qualidades individuais de um grupo de seres. Para ele, a *causa sui* espinosana é o princípio de razão dos wolffianos. É, ainda, na mesma carta que Giordano Bruno aparece pela primeira vez. O filósofo italiano, bem pouco conhecido na época, será objeto do mais extenso apêndice das *Cartas*, composto por uma tradução parafraseada feita por Jacobi

---

<sup>69</sup> CARRAUD. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002, p. 19.

<sup>70</sup> HAMANN a Jacobi, 16 de janeiro de 1785. In: JBW I/4, p. 23.

<sup>71</sup> HAMANN a Jacobi, 16 de janeiro de 1785. In: JBW I/4, p. 23.

dos principais argumentos dos diálogos *De la causa, principio et uno*, um livro que Hamann desejava ter em mãos, mas que, segundo ele, nunca conseguiu encontrar.

Sem dúvida alguma foi Espinosa quem aperfeiçoou a premissa fundamentalmente monista de que “matéria sem forma e forma sem matéria são duas coisas igualmente impensáveis, logo sua unificação deve ser sempre essencial e necessária” (JWA 1,1, p. 250). No vocabulário jacobiano, união entre forma e matéria significa a perfeita coincidência entre *principio de explicação* das coisas (*ratio*) na ordem do pensamento e a causa (*causa efficiens*) como *principio de produção* na ordem do real. Cabe lembrar que a noção clássica de causa eficiente a partir das inúmeras interpretações de Aristóteles dizia respeito a uma ação (*agere*), a uma causa externa, cujo efeito é sempre exterior a ela, logo era sinônimo de causa transitiva, na medida em que está sempre fora de seu efeito. Ao contrário, a denominada causa formal ou razão é concebida como uma causa interna lógico-intelectual. Por isso, no primeiro caso se fala de efeito (*effectus*), no segundo de consequência (*consecutio*). O *efeito* se refere à efetividade e existência e não poderia ser dito dos entes de razão, já a *consequência* é predominantemente lógica e pode ser dita tanto dos entes reais quanto dos entes de razão (dos possíveis e não efetivos).

O cerne da mencionada pesquisa de Carraud é mostrar o andamento e a mudança da noção de causa na modernidade. Inicialmente, com Descartes, a definição predominante de causa equivale à causa eficiente (exterior) e ao movimento físico. Posteriormente, ela é suplantada pela causa formal (interior). A equivalência entre formal e eficiente, por sua vez, dá origem à *causa sui*, que em Espinosa não seria uma nova tipologia causal, mas sim o paradigma de toda causalidade.<sup>72</sup> O que na doutrina espinosana é denominado *causa eficiente* não significa mais aquilo que *dá o ser de um efeito*<sup>73</sup>, ou seja, não é o *agente* que põe a existência do efeito fora de si, já que isso resultaria numa filosofia transcendente e contingente. Em Espinosa, a causa eficiente está muito mais próxima daquilo que os escolásticos tradicionalmente denominavam *causa formal*, princípio ou razão (*ratio*), e o sentido predominante de causa é, na verdade, o sentido

---

<sup>72</sup> CARRAUD. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002, p. 313.

<sup>73</sup> Essa definição de causa eficiente parece ser uma referência a Francisco Suárez, autor ao qual é dedicado um capítulo de seu livro: “causa é um princípio que infunde essencialmente o ser em outro” (SUAREZ. *Disputaciones metafísicas*, vol. 1., *Disputatio* 12, seção II, 4. Madri: Gredos, 1960, p. 351). Suárez pretende mostrar a dependência de um efeito para com sua causa e distingui-lo do *principio*, que se diz daquilo que não influi em outro e convém não apenas a seres reais, mas também aos entes de razão e à privação (SUAREZ. *Disputaciones metafísicas*, vol. 1, *Disputatio* 12, seção. I, 25. Madri: Gredos, 1960, p. 344-345).

clássico de *ratio* (*Grund*). Mas, com isso, uma consequência inevitável do espinosismo será a “descausalização da *causa sui*”<sup>74</sup>.

O sentido tradicionalmente negativo da conjunção entre causa (eficiente) e princípio (formal) consistia em atribuir essa identidade apenas ao ser supremo, isto é, apenas nele a *ratio* seria o mesmo que a *causa*. Carraud ilustra as nuances dessa concepção em diversos filósofos pela diferença entre as proposições latinas. A conjunção causal cartesiana é expressa pela *ratio aut causa* (razão e causa) e ocorre apenas em Deus, ao passo que no mundo físico a hegemonia é da causa eficiente. Espinosa, ao contrário, transforma essa conjunção numa identidade *causa sive ratio* (causa ou razão), válida tanto para Deus quanto para a natureza, pois com a *causa sui*, Deus é a natureza (*Deus sive natura*).

Daí provém o sentido das palavras de Jacobi no diálogo *David Hume sobre a crença*, no qual ele afirma que, quando leu Espinosa pela primeira vez, viu a prova cartesiana da existência de Deus em toda sua luz e sua força. Ele percebeu que o ser não é predicado ou qualidade, e sim aquilo que sustenta todas qualidades, que as qualidades são apenas modificações *no* ser, são expressões dele. Já que o único real no espinosismo é o próprio Deus, tudo deve ser uma modificação dele e estar nele, e “assim a demonstração cartesiana tem sua justificação, e o conceito de Deus é simultaneamente a prova irrefutável de sua existência necessária” (JWA 2,1, p. 45).

Agora, em Espinosa, o extrínseco se transforma em intrínseco ou, mais exatamente, desaparecem exterior e interior, visto que a natureza é plasmada em Deus (*Deus sive natura*), o qual é tanto *causa sui* (*natura naturans*) quanto *causa rerum*, i. e., causa dos modos (*natura naturata*). A exterioridade da causa eficiente é dissolvida na *ratio* (causa formal), e o nível lógico-ideal do pensamento absorve o nível efetivo-real da causa, amalgamando-se e identificando-se a ele. Decorre disso o aplainamento ou nivelamento do mundo (*auf ebenem Boden* da criação<sup>75</sup>), que de agora em diante é absolutamente cognoscível e transparente, já que *dar a razão* significa ao mesmo tempo *dar a causa* de algo, explicar o princípio lógico é o mesmo que explicar sua causa real. Por isso, em Espinosa, a *ordo essendi* é a mesma que a *ordo cognoscendi*. Essa característica original – e radical – do

---

<sup>74</sup> CARRAUD. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002, p. 329.

<sup>75</sup> Para refutar a ideia de *salto mortale* de Jacobi, Herder, defendendo uma filosofia de inspiração monista ou espinosana, afirma que na criação estamos “*auf ebenem Boden*”, em terreno plano. Essa imagem é excelente para mostrar a perceptível ausência de estratos neste mundo unívoco e não transcendente (HERDER a Jacobi. In: JBW I/3, p. 280).

espinosismo o torna verdadeiramente “Eins mit sich selbst” (uno consigo mesmo), como o descrevia Herder. Desaparece o hiato gerado pela duplicidade de “estratos” típica das filosofias transcendentais (sensível e suprassensível; cognoscível e efetivo; possível e existente), cujo Deus está sempre para-além, é supra ou extramundano. Desaparece, portanto, todo vestígio de dualismo, à medida que a disjunção dá lugar à absoluta conjunção das causas e acaba com a incompreensibilidade da natureza divina, mantida na maioria das filosofias modernas, como, por exemplo, na cartesiana, na qual a potência infinita de Deus ultrapassa a compreensão finita do homem. Em vista disso, “não há *sequi* sem *agere*, não há *agere* sem *sequi*”<sup>76</sup>, como bem coloca Gueroult. Essa frase traduz o verdadeiro “idealismo do real”, na medida em que o lógico é transmutado em real/efetivo e o conseqüente (*sequi*) se torna o eficiente (*agere*). Como compreender, então, que Espinosa seja chamado de materialista inclusive por Jacobi? Na verdade, Jacobi cunha um novo termo para caracterizar a doutrina espinosana: *material-idealismo*. Seu lado materialista é a condição imposta ao pensamento de não poder representar nada além da extensão; seu lado idealista é a independência e primazia que se concede ao pensamento (JWA 3, p. 120-121).

Sob essa perspectiva, Jacobi associa Giordano Bruno de Nola a Espinosa e ambos à essência do *hen kai pan* (matéria sem forma e forma sem matéria são impossíveis), pois no Uno nolano identificam-se todos os contrários. A intenção principal dos diálogos *De la causa principio et uno* é evidenciar, contra Aristóteles, uma nova noção de matéria e forma como um indissociável *poder fazer* e *poder ser feito*. O Uno é *causa extrínseca* ou *causa eficiente* que não é parte das coisas compostas e produzidas e difere delas; é *causa intrínseca* ou *princípio* na medida em que opera a partir de si mesmo, no interior da matéria e forma originárias, de dentro para fora. A associação do *princípio* à causa formal e da *causa* à causa eficiente fica nítida na tradução jacobiana de Bruno e explicita ainda mais a inseparabilidade entre forma e matéria, isto é, a inseparabilidade e equivalência do *possível* e do *efetivo/real*. Essa interpretação de Jacobi, não encontrada dessa maneira na filosofia bruniana, é o âmago da posterior crítica ao idealismo transcendental, cuja supressão do âmbito antes atribuído à causalidade eficiente (efetividade), conduz ao niilismo filosófico. Na tradução jacobiana de Bruno, lemos:

---

<sup>76</sup> GUEROULT. *Spinoza I: Dieu (Ethique I)*. Hildesheim: Georg Olms, 1969, p. 248.

Logo se descobre que realmente existe uma diferença, embora a confusão entre ambas as expressões ocorra com frequência. *Princípio* é o fundamento *intrínseco* de uma coisa, a origem de sua existência possível; *causa* é seu fundamento *extrínseco*, origem de sua existência real e atual. O princípio permanece no efeito e conserva a coisa na sua essência. Nesse sentido, diz-se que matéria e forma se unem uma à outra e se sustentam mutuamente. A causa, ao contrário, está fora do efeito e determina a existência extrínseca das coisas com as quais ela se relaciona, como o instrumento com a obra, o meio com o fim (JWA 1,1, p. 185).

Se causa e princípio, extrínseco e intrínseco, são o mesmo, a pergunta que imediatamente nos fazemos é: ambos não poderiam ser também denominados *causa eficiente imanente*? A segunda pergunta seria: como tal ser pode simultaneamente ser causa e princípio, interno e externo? De fato, Bruno se faz essa pergunta, parafraseada por Jacobi da seguinte maneira: “Aqui precisamos tentar responder desde logo a uma pergunta que surge da identidade afirmada entre causa eficiente e formal, a saber: como é possível que *um mesmo ser*, isto é, a alma do mundo, possa ser simultaneamente razão intrínseca e extrínseca, princípio e causa?” (JWA 1,1, p. 188). Se, em seguida, substituirmos princípio por *forma* e causa por *matéria*, temos: “Mas como essa forma primeira universal e aquela matéria primeira universal são unidas, indissociáveis, *diferentes* e – *contudo* – *um único ser*? É esse enigma que devemos tentar resolver” (JWA 1,1, p. 194).

A explicação nolana desse aparente paradoxo é exemplificada pelo barqueiro em seu barco, que, movimentando-se com ele, é considerado parte dessa totalidade (princípio), contemplado como aquele que o move, é causa eficiente. Em poucas palavras, o Uno é tudo e, por isso mesmo, nada em particular, é matéria e forma absolutamente indeterminadas (*princípio indeterminado*). Bruno se distancia conscientemente da concepção aristotélica de que a causa eficiente vem de fora, e se esforça para mostrar como a eficiente não opera exteriormente, mas interiormente. Esta é já uma grande mudança do sentido clássico de causa eficiente, considerada sempre como exterior. Porém, diferentemente de Espinosa, Bruno faz questão de sublinhar que a equivalência dos opostos ou a identidade entre princípio e causa vale apenas para o Uno, não para o mundo finito, já que princípio

e causa se diferenciam nos acidentes (coisas singulares), que não são substâncias, mas acidentes *da* substância, “non entia sed entium”.<sup>77</sup>

A possibilidade perfeita da existência das coisas não pode preceder sua existência real e menos ainda persistir depois dela. Se houvesse uma possibilidade perfeita de ser realmente sem existência real, as coisas teriam se criado a si mesmas e existiriam antes de existirem. O princípio primeiro e mais perfeito encerra em si toda existência, *pode* ser tudo e *é* tudo. Se ele não pudesse ser tudo, tampouco seria tudo. Força ativa e potência, possibilidade e realidade são nele uma coisa indivisa e indivisível. Não é assim nas outras coisas, que podem ser ou não ser, ser determinadas desta ou daquela maneira. Em cada momento, todo homem é aquilo que pode ser nesse momento, mas não *tudo* aquilo que ele pode ser em geral segundo a substância.<sup>78</sup>

Também em oposição a Espinosa, Bruno nega a cognoscibilidade absoluta do mundo, justamente porque nega a coincidência dos opostos nele, ou seja, a coincidência entre ordem lógica e ontológica no âmbito das coisas particulares. Em outras palavras, somos incapazes de compreender a possibilidade e a efetividade do Uno que *pode* ser tudo e *é* tudo, “pois todo nosso conhecimento é apenas um conhecimento da semelhança e da relação, que de modo algum pode ser aplicado ao *incomensurável*, *incomparável* e *absolutamente uno*. Não temos um olho nem para a majestade dessa luz, nem para as profundezas desse abismo...”<sup>79</sup> É interessante notar o vestígio de um *topos* do cristianismo mesmo no “herético” Bruno, a saber o *topos* da duplicidade e impotência do homem diante do infinito, o qual descortina, talvez, o resquício de sua formação cristã como padre dominicano. O trecho original do texto *De la causa* diz:

Porque o entendimento, quando quer entender, é-lhe necessário formar a espécie inteligível, assemelhar-se, mensurar-se e se igualar a ela, mas isso é impossível, porque o entendimento jamais é tanto que não possa ser maior, e aquele [ato absolutíssimo], por ser imenso de todos os lados e modos, não pode ser maior. Não há, portanto, olho que se possa

---

<sup>77</sup> BRUNO, G. *De la causa, principio et uno*. In: *Dialoghi italiani*. Firenze: Sansoni, 1985, p. 245.

<sup>78</sup> BRUNO, G. *Op. cit.* JWA 1,1, p. 195.

<sup>79</sup> BRUNO, G. *Op. cit.* JWA 1,1, p. 196.

aproximar ou que tenha acesso a tão altíssima luz e tão profundo abismo.<sup>80</sup>

Evidentemente, Bruno não é um racionalista, pelo contrário em muitos sentidos se distancia quase totalmente de Espinosa. Porém, o que interessa ressaltar aqui é certa afinidade de espírito e não de letra e a razão que levou Jacobi a aproximar os dois autores, embora conhecesse muito bem suas divergências.

De igual maneira, o espinosismo se distancia fortemente de uma filosofia como a cartesiana que parte da “*heteronomia* da causa eficiente”<sup>81</sup> ou do pressuposto de que tudo existe na exterioridade da eficiente, bem como de um sistema como o leibniziano, que distingue princípio de razão (*nihil est sine ratio*) e princípio da causalidade (*nihil est sine causa*) para garantir a contingência do mundo, embora assente a tarefa da disciplina filosófica no “dar a razão” das coisas e não “dar a causa”. Na história dessa distinção, cabe a Christian Wolff o mérito de ter problematizado e ressaltado a separação entre causa e razão, muito conhecida na Alemanha de então, pois o wolffismo era a escola filosófica dominante. Lemos na sua *Philosophia primae sive ontologia* (§ 71) que foi ele o primeiro a fazer essa distinção de maneira clara, embora já estivesse sugerida nos textos de Leibniz e mesmo de Descartes. Em contrapartida, a espinha dorsal do espinosismo é a conjunção de causa e razão, da qual decorre uma visão de mundo homogênea. Assim, nega-se a ideia de criação, que sempre supõe uma disjunção entre o Deus criador e as criaturas enquanto sua exterioridade, ou ainda, uma disjunção entre possível e efetivo, que supõe uma escolha divina que depende de seu entendimento e vontade (causalidade final), bem como um ponto inicial da ação criadora (da sequência mecânico-causal do mundo finito).

Na leitura de Gueroult sobre a causalidade e na comparação entre o *Breve Tratado* e a *Ética*, apresenta-se uma perspectiva interessante acerca da transformação do conceito. Conjectura-se que, seguindo o manual de lógica de Adriaan Heereboord (*Meletemata philosophica*) de 1654, Espinosa, no *Breve Tratado*, subdivide a causalidade em 8 tipologias, “como é costume”.<sup>82</sup> Interessa-nos retomar brevemente essa discussão a fim de compreender melhor as implicações e a novidade da *causa sui* espinosana como causa imanente e não apenas emanativa. Em Heereboord, temos a 1) *causa emanativa* da qual

---

<sup>80</sup> BRUNO, G. *De la causa, principio et uno*. In: *Dialoghi italiani*. Firenze: Sansoni, 1985, p. 285.

<sup>81</sup> CARRAUD. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz*. Paris: PUF, 2002, p. 328.

<sup>82</sup> Cf. ESPINOSA. *Breve Tratado*, I cap. 3, *Que Deus é causa de tudo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 140-141.

algo decorre sempre *imediatamente* sem uma ação intermediária, por isso é também causa próxima. Isto é, nela o efeito não pode ser separado da causa nem ser provocado por uma ação intermediária seja exterior ou interior, por exemplo no caso do calor em relação ao fogo. Se existe fogo, o calor segue dele imediatamente e não como efeito de uma causa. A diferença entre ela e a 2) *causa imanente* é que a imanente produz um efeito em si mesma, porém, enquanto causa transitiva, não é imediata e pode ser chamada de causa remota. Daí resulta ser possível dizer que toda causa emanativa é imanente (o efeito é sempre interno), mas nem toda imanente é emanativa (o efeito é interno, porém não imediato).<sup>83</sup>

A reformulação espinosana, por sua vez, sustenta a identidade da causa emanativa e imanente na *causa sui*, já que todos os atributos de Deus seguem de sua natureza de modo necessário e *imediato* (modos infinitos imediatos) e todos os efeitos (*effectus sui*), tradicionalmente pensados como produzidos pela causa eficiente fora de Deus, devem estar nele como seus *modos mediatos*, pois não existe exterioridade, um fora de Deus. Temos uma sequência infinita imanente causal que procede de Deus como única substância e causa de si mesmo, da qual surgem *os modos infinitos imediatos* (atributos pensamento e extensão), *os modos infinitos mediatos* (lugar das verdades eternas, como as leis naturais) e finalmente *os modos finitos mediatos* (coisas singulares). Isso esclarece a diferença ressaltada na *Ética* entre 1) Deus-causa como *infinito* e 2) Deus-causa como *afetado* por um modo particular.

A ideia de uma coisa singular existente em ato tem Deus como causa, não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular existente em ato, ideia da qual Deus é também a causa, enquanto é afetado de uma terceira ideia, e assim até o infinito.

*Demonstração.* A ideia de uma coisa singular, existente em ato, é um modo singular do pensar, e um modo distinto dos demais (pelo corol. e pelo esc. da prop. 8). Portanto (pela prop. 6), tem Deus por causa, apenas enquanto ele é uma coisa pensante. Mas não (pela prop. 28 da

---

<sup>83</sup> Os detalhes de uma e de outra formulação das tipologias causais de Heereboord e Espinosa se encontram no capítulo VIII (*Le Dieu cause*) de GUEROULT, M. *Spinoza I: Dieu (Ethique I)*. Hildesheim: Georg Olms, 1969.



P. 1) enquanto Deus é, absolutamente, coisa pensante, e sim enquanto é considerado como afetado de outro modo do pensar...<sup>84</sup>

É isso que afirma Jacobi, embora provavelmente desconhecesse essa referência a Heereboord: “Portanto, ele [Espinoza] censurou qualquer passagem do infinito ao finito; todas as *causae transitoriae, secundariae* ou *remotae*; e colocou um *En Sof* apenas *imane* no lugar do *En Sof* emanente, uma causa do mundo intrínseca, eternamente imutável em si mesma, que seria uma só e a mesma com todas as suas consequências tomadas em conjunto” (JWA 1,1, p. 18). Supreendentemente o mesmo que constata Gueroult: “Em particular, ele [Espinoza] exclui toda causa particular concebida como *conditio sine qua non* da produção do diverso e do múltiplo a partir da unidade e da simplicidade divinas (tese dos emanatistas). Em suma, ele elimina tudo aquilo que compromete tanto a autonomia e a universalidade da causa primeira, quanto a redução integral das diversas manifestações causais unicamente à potência de Deus”.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> ESPINOSA. *Ética* P2, prop. 8. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 110-111.

<sup>85</sup> GUEROULT, M. *Spinoza I: Dieu (Ethique I)*. Hildesheim: Georg Olms, 1969, p. 250.

## 2.1. Deus como o princípio indeterminado: identidade sem individualidade.

Espinosa garante, por um lado, que não haja passagem do infinito para o finito, que Deus não seja *causa transitiva*, isto é, uma causa que cessa quando o efeito é produzido. Ao contrário, Deus permanece imutável e sempre o mesmo em detrimento de suas modificações, que não interferem na sua essência. Por outro lado, ele garante a multiplicidade (modos) no interior do uno. Vemos aqui o significado fundamental do *hen kai pan*, que estabelece uma relação complexa entre partes e todo, unidade e multiplicidade. *Deus sive natura* significa propriamente a possibilidade de Deus ser idêntico a si mesmo e não excluir a multiplicidade, “de fato, todo ato de tal potência [Deus] se explica simultaneamente através de todos os atributos, efetuando coisas simultaneamente idênticas e distintas: relativamente à potência que as constitui e das quais são determinações, as coisas são idênticas; relativamente ao atributo distinto no qual se constituem, são distintas”.<sup>86</sup> Ou seja, o mundo é simultaneamente identidade e diversidade.

Jacobi conclui que Deus não pertence a nenhum modo das coisas (não é causa particular) e que não é isolado, singular, diferente. Em outras palavras, Deus não tem determinações, pensamento ou consciência próprios e pessoais, figura, cor próprias e singulares, é apenas *Urstoff* (matéria originária) pura e substância universal. É o indeterminado por excelência. Jacobi destaca a bem conhecida proposição espinosana *determinatio est negatio*, cujos desdobramentos serão de vital importância para a filosofia alemã pós-kantiana e idealista. “*Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem iuxta suum esse non pertinet*”.<sup>87</sup> Consequentemente, as coisas singulares, na medida em que existem apenas de um modo determinado, são *non entia*; e o ser indeterminado infinito é o único verdadeiro *ens reale*, “*hoc est, est omne esse, et praeter quod nullum datur esse*”<sup>88</sup> (JWA 1,1, p. 100).

---

<sup>86</sup> MIGNINI, F. *Un “segno di contraddizione”*. In: *Spinoza, Opere*. Milano: Mondadori, 2007, p. XXII.

<sup>87</sup> “Determinação é negação ou a determinação não pertence a uma coisa segundo o seu ser”. ESPINOSA a Jelles, *Epistola L*. In: *Opera posthuma*, vol. 2, p. 626. Trad. italiana, *Epistola 56 (L OP/NS - L G)*. In: *Spinoza, Opere*. Milano: Mondadori, 2007, p. 1421.

<sup>88</sup> Jacobi cita em latim o *Tratado sobre a emenda do intelecto*: “Tal ente é certamente único, infinito, ou seja, é todo o ser, fora do qual não se dá o ser”. ESPINOSA. *Tratado sobre a emenda do intelecto*. In: *Spinoza, Opere*. Milano: Mondadori, 2007, p. 55.

A tese espinosana da desproporção insuperável entre finito e infinito é um dos pontos nos quais Jacobi sempre insistiu contra a tentativa de alguns contemporâneos de 1) fazer de Deus a suma dos modos finitos (panteísmo propriamente dito) ou de 2) atribuir a Deus autoconsciência (idealismo). Mignini comenta o exato paralelismo encontrado por Jacobi entre Bruno e Espinosa acerca dessa posição, a saber da “proibição de pensar o infinito e o finito em termos equivalentes de uma relação qualquer. A tese é radical, porque conduz diretamente à conclusão da imanência do finito no infinito e à redução do finito a modo, acidente, manifestação, fenômeno do infinito com consequências devastadoras no plano do antropomorfismo teológico e antropocentrismo religioso.”<sup>89</sup> Mas uma das “consequências devastadoras” mais relevantes é aquela descrita em seguida: “com uma tal premissa, nenhum finito poderá dirigir-se ao infinito como um ‘tu’ para amar, para rezar, temer, louvar etc.”<sup>90</sup> Por isso, Jacobi, antagonista das filosofias do *hen kai pan*, defenderá o exato contrário: deve haver alguma proporção entre finito e infinito, deve haver um “tu” para amar. Nessa chave de leitura, é possível compreender a interpretação feita por ele das palavras de Hamann:

“Diante da infinita desproporção do homem para com Deus”, diz Hamann, “para suprimi-la e tirá-la do caminho, o homem deve ou participar da natureza *divina* ou a divindade deve se tornar *carne e sangue*”. Essas palavras contêm o esquema de todos os meus pensamentos e propósitos (*Dichten und Trachten*) filosófico (JBW I/3, p. 391).<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> MIGNINI, F. *Spinoza e Bruno. Per la storia di una questione storiografica*. In: *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, ed. por D. Bostrenghi e C. Santinelli. Napoli: Bibliopolis, 2007, p. 215.

<sup>90</sup> *Id. Ibid.*

<sup>91</sup> Hamann, contudo, afirma que não era esse o teor de sua afirmação e discorda de Jacobi que seja possível superar essa desproporção com algum pensamento e esforço: “Aqui embaixo não se trata de metamorfose nem transfiguração da natureza divina, mas da antiga palavra ressurreição. Devemos nos tornar crianças para chegar ao reino do céu, e isso não é notado por nenhum olho mortal, mas está ali sem qualquer observação. O nó do mal-entendido está, na verdade, em nossa natureza, mas, tal como ela, ele não provém de nós e não será solucionado por pensamentos e propósitos [*Tichten und Trachten*]. *Deus intersit – dignus vindice nodus!* Sem esse nó, nenhum hexâmetro teria sido pensado – e em nenhum descanso depois do trabalho realizado”. HAMANN, JBW I/4, p. 25.

A referência de Hamann é a um trecho da *Ars poetica* de Horácio: “nec deus intersit, nisi dignus vindice nodus / inciderit” (“que nenhum deus intervenha, a não ser que o nó seja digno de ser desatado”). Horácio

O sinal dessa proporção será encontrado por Jacobi na crença que *revela* o divino e o suprassensível em sua certeza positiva e da qual trataremos mais adiante. O vínculo íntimo entre partes e todo na doutrina espinosana é curiosamente explicado lançando mão de um trecho da estética transcendental kantiana, que define espaço e tempo como uma totalidade única cujas “partes” são apenas limitações desse todo e não propriamente partes que o compõem nem, menos ainda, que o antecedem.<sup>92</sup> As partes do espaço são o espaço mesmo na sua limitação ou determinação particular, contudo não são o espaço absolutamente. O mesmo vale para Espinosa. Deus como totalidade é causa das “partes” apenas em sentido imanente e estas são *non entia*, porque desprovidas de verdadeira unidade (substância) que lhes garantiria uma autonomia ou existência fora de Deus. O único modo de conceber um sistema coerente em que partes e todo formam uma verdadeira unidade e, ao mesmo tempo, não exclui certa multiplicidade (pois não se trata de afirmar um único princípio imóvel do qual nada provém) é negar realidade ou unidade substancial aos seres derivados, criados e finitos.

Deus é, portanto, sempre indeterminado e indiferente. Neste ponto fundamental convergem Bruno e Espinosa. Vale dizer que essa leitura já fora apresentada por alguns autores precedentes,<sup>93</sup> mas sem dúvida ganha popularidade com Jacobi, já que ele não a emprega para fazer polêmica. Pelo contrário, traduz trechos extensos do texto *De la causa* e investiga a fundo as semelhanças e diferenças entre Bruno e Espinosa, as fontes e os manuscritos originais. Seu propósito é, além disso, refutar um lugar comum da época, a saber, a ideia de que o filósofo nolano seria um dos mais obscuros jamais vistos. De fato, ele quer mostrar o contrário: a coerência e clareza da obra de Giordano Bruno. O

---

trata do expediente teatral conhecido como *Deus ex machina*. HORÁCIO. *Ars Poetica Die Dichtkunst*. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam, 2008, p. 16-17.

<sup>92</sup> Em outras palavras: “Porque, em primeiro lugar, só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço. Estas partes não podem anteceder esse espaço único, que tudo abrange, como se fossem seus elementos constituintes (que permitissem a sua composição); pelo contrário, só podem ser pensados nele. É essencialmente uno; a diversidade que nele se encontra e, por conseguinte, também o conceito universal de espaço em geral, assenta, em última análise, em limitações”. KANT. *Crítica da razão pura* A25 B39. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 367.

<sup>93</sup> Sobre a recepção moderna, e sobretudo alemã, de Bruno, ver OTTO, Stephan. *Spinoza ante Spinozam? Jacobis Lektüre des Giordano Bruno im Kontext einer Begründung von Metaphysik*. In: F. H. Jacobi. *Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 2004, p. 107-ff.

objetivo de Jacobi evidentemente não é afirmar que Espinosa tenha tido conhecimento da filosofia de Bruno, mas evidenciar sua filiação de espírito e não de letra.

Mais uma vez, Mignini explica muito bem a convergência entre os dois autores quanto ao princípio indeterminado. O problema lógico de fundo é: como afirmar que diferentes atributos coexistam num mesmo sujeito sem se determinarem mutuamente? A condição para isso é a indeterminação da substância. Deste modo, os atributos devem ser formalmente diferentes entre si, mas indiferentes em relação à substância, pois se ela fosse determinada por um deles, não poderia ser sujeito simultâneo real de todos. “Portanto, como sempre foi reconhecido na história da filosofia ocidental, um sujeito idêntico de contrários pode ser tal apenas sob a condição de ser indiferente e indeterminado em relação a eles”.<sup>94</sup> A complexa e original relação entre atributo e substância se caracteriza por ser simultaneamente identidade e diferença. Deus tem infinitos atributos que o exprimem de infinitas maneiras, todavia cada um no seu gênero, isto é, o pensamento não contém nada da extensão e vice-versa. Por essa razão, Deus deve ter atributos infinitos, embora só conheçamos dois deles. A indeterminação da substância garante que ela seja idêntica e indiferente, porém seus efeitos possam ser vistos sob diversas perspectivas. “O mundo, enquanto tal, é a totalidade de todas as modalidades de existência da substância, em outras palavras, é a substância considerada do ponto de vista dos efeitos necessários que derivam dela. A *natureza naturada* não é algo diferente da *naturante*, como se viu: é a mesma realidade considerada de perspectivas diferentes”.<sup>95</sup>

Hamann comenta a coincidência de opostos no princípio da indiferença de Bruno como uma possibilidade de superar o princípio de contradição e o de razão. De acordo com ele, desde sua juventude sempre encontrou muitas contradições nos elementos do mundo material e intelectual, porém sem *maniqueísmo*.<sup>96</sup> Neste sentido, embora a indeterminação do Uno ou Deus seja comum à filosofia nolana e à espinosana, o modo como cada um chega a essa conclusão diverge consideravelmente. Bruno chega à indeterminação do Uno pelo princípio *coincidentia oppositorum* no encalço de uma tradição

---

<sup>94</sup> MIGNINI, F. *Spinoza e Bruno. Per la storia di una questione storiografica*. In: *Spinoza. Ricerche e prospettive. Per una storia dello spinozismo in Italia*, ed. por D. Bostrenghi e C. Santinelli. Napoli: Bibliopolis, 2007, p. 252).

<sup>95</sup> MIGNINI, F. *Un “segno di contraddizione”*. In: *Spinoza, Opere*. Milano: Mondadori, 2007, p. XXV.

<sup>96</sup> Cf. HAMANN, JBW I/4, p. 23.

atribuída a Anaximandro e a Nicolau Cusano.<sup>97</sup> No espinosismo, essa é a consequência da indeterminação divina em relação a seus atributos infinitos.

---

<sup>97</sup> A tradição desse princípio postula que no *apeiron* (Anaximandro), em Deus (Cusano) ou no Uno (Bruno) se dê a coincidência de contradições e oposições, na qual desaparece toda multiplicidade, atribuída apenas ao mundo enquanto explicação (*explicatio*) do divino. Ver *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, vol. 1. Berlin: 1904, p. 183.

## 2.2. Identidade entre *ordo essendi* e *ordo cognoscendi*: consequências da reformulação da causalidade para o conhecimento

Jacobi detecta a coincidência entre ambos os níveis, efetivo e lógico ou real e ideal, na proposição 7 da *Ética* P2: a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas. Logo, tudo que segue *formaliter* da natureza infinita de Deus, segue *objective* da ideia de Deus com a mesma ordem e conexão,<sup>98</sup> e ele faz questão de assinalar: como a extensão infinita e o pensamento infinito são atributos de Deus, de um único ser inseparável, é indiferente sob qual deles o contemplamos, já que a ordem dos *conceitos* é a mesma que a das *coisas* (JWA 1,1, p. 100). As palavras escolhidas para sua tradução alemã são relevantes, *Begriffe* e *Dinge*, pois indicam de modo mais claro a oposição que ele deseja salientar entre conceitual e efetivo. Além disso, nessa proposição está implícita uma coincidência entre o método (geométrico sintético) e a própria estrutura do pensamento.

Se, então, a ordem do pensamento é a mesma que a ordem das coisas, deve-se verificar no âmbito intelectual o que ocorre no âmbito material ou da extensão, e a elevação ao conhecimento supremo de terceiro gênero<sup>99</sup> só pode ser a própria dedução genética intuitiva. Mignini esclarece como a dificuldade de encontrar o método filosófico se apresenta no *Tratado sobre a emenda do intelecto*, que, por isso mesmo, corroboraria a hipótese de sua anterioridade ao *Breve Tratado* e à *Ética*. Naquele momento, a questão era como fundar o método, já que nada poderia ser anterior a ele, pois ele é o próprio critério da demonstração. Diante dessa aparente aporia, há apenas uma conclusão possível: a verdade de uma ideia não pode ser determinada pelo método, deve ser *autoevidente*. Ou, ainda, *veritas norma sui et falsi*.

Verifica-se o contrário do que à primeira vista pareceria correto: o método, enquanto descrição de uma ideia verdadeira, deve partir da ideia mais perfeita (ideia do

---

<sup>98</sup> Os termos latinos são mantidos na tradução alemã de Johann Lorenz Schmidt (1702-1749): *Spinoza Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolf*. Frankfurt/Leipzig: 1744, p. 98.

<sup>99</sup> Conhecimento de terceiro gênero é o conhecimento da chamada “ciência intuitiva”, que parte da ideia adequada da essência formal dos atributos de Deus para chegar ao conhecimento da essência das coisas. “Por exemplo, dados os números 1, 2 e 3, não há quem não veja que o quarto número da proporção é 6 (...), porque ao perceber, de um só golpe de vista, a proporção evidente „existe entre o primeiro e o segundo, concluímos imediatamente qual será o quarto” (ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 168-169).

ser supremo ou de alguma ideia verdadeira), que é demonstrada por si mesma (autoevidente). A ideia adequada é o primeiro; a certeza é anterior ao método enquanto via de obtenção da certeza. Em resumo, a certeza originária (ideia adequada do ente perfeitíssimo) é uma *verdade autoevidente* e inegável, da qual surge, posteriormente, o método para encontrar as demais. O método funciona, portanto, como uma espécie de consciência reflexiva, é uma “descrição da ideia verdadeira”.<sup>100</sup> O método perfeito é aquele que procede da ideia verdadeira suprema, da ideia de Deus. Disso também se depreende a razão por que o método geométrico sintético ser preferível ao analítico.

Desta forma, a ordem sintética não é apenas a estrutura do pensamento, mas a ordem das coisas mesmas (o princípio lógico equivale à causa eficiente). Sua correspondência está fundada no fato de que Deus é a natureza enquanto extensão e enquanto pensamento, de modo que a veracidade da relação entre lógico e real é garantida pela concordância entre esses dois planos. Isso significa que as ideias, tanto dos atributos, quanto das coisas singulares, não têm como causa eficiente os ideados (as coisas percebidas), mas o próprio Deus como pensante. Conseqüentemente, Deus é o primeiro e não conhece as coisas singulares antes que elas sejam, caso contrário se tornaria um Deus supramundano à maneira leibniziana, que deve conhecer tudo (ter a noção completa das coisas) para escolher o melhor. É exatamente o que lemos no corolário da prop. 6, parte II:

Segue-se disso que o ser formal daquelas coisas que não são modos do pensar não se segue da natureza divina por ela ter previamente conhecido essas coisas. Em vez disso, as coisas ideadas se seguem e se deduzem de seus respectivos atributos, da mesma maneira, conforme mostramos, que as ideias se seguem do atributo do pensamento, e com a mesma necessidade.<sup>101</sup>

Já não vale mais a afirmação elementar do senso comum: as coisas causam as ideias determinadas, e o ponto de partida da filosofia é invertido. Para Espinosa, as ideias causam coisas determinadas, ou mais precisamente, a ideia é uma coisa determinada, porque é ideia do corpo. Isso é corroborado pela explicação de Jacobi a Mendelssohn, segundo a qual apenas o entendimento humano é representativo, o pensamento enquanto

---

<sup>100</sup> MIGNINI, F. *Introduzione a Spinoza*. Bari: Laterza, 1997, p. 28.

<sup>101</sup> ESPINOSA. *Ética* P2, corol. da prop. 6. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 104.



atributo divino, ao contrário, é absolutamente indeterminado, e o mesmo vale para a extensão e para o movimento.

Daí a diferença entre a investigação da 1) natureza das coisas e do 2) modo como percebemos as coisas. O primeiro se refere ao conhecimento adequado das essências e àquilo que a mente humana compartilha com o pensamento infinito (método sintético); o segundo ao modo caracteristicamente representativo da mente humana enquanto modo finito (método analítico). “Uma coisa, com efeito, é inquirir a natureza das coisas; outra, inquirir os modos pelos quais as coisas são por nós percebidas. Se o confundirmos, não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza”.<sup>102</sup> Contudo, ambos os caminhos devem ter o mesmo resultado, pois a ordem das coisas e ideias é idêntica: ou chegamos a Deus (análise, 2º gênero de conhecimento da razão mediante causas e inferências) ou partimos de Deus (síntese, 3º gênero de conhecimento intuitivo-imediato). Em outros termos, ou compreendemos as coisas por meio de algo que é por si mesmo (2º gênero) ou compreendemos algo por si mesmo (3º gênero).<sup>103</sup> Todavia, o melhor método é o sintético, logo o conhecimento de terceiro gênero, que parte da ideia mais perfeita: da ideia de Deus.

Não é o mais adequado proceder do particular em direção ao universal (analiticamente), mas do universal ao particular (sinteticamente), porque o conhecimento representativo é inferior ao intuitivo “imediato”. Muito perspicazmente, Jacobi diferencia 1) o *pensamento* divino como um “sentimento do ser” absoluto, a 2) *ideia* como sentimento do ser determinado e individual e a 3) *vontade* como sentimento do ser determinado agindo como indivíduo. Tendo isso em vista, o Espinosa jacobiano das *Cartas* pergunta a seu adversário: Deus criou as ideias pela sua faculdade intelectual antes de existirem? Seu criador deve seu ser ao pensamento e à vontade ou deve ambos ao seu ser? (JWA 1,1, p. 71) Evidentemente, ele responderá que pensamento e vontade são subordinados ao ser de Deus e refutará a noção de vontade como uma faculdade de poder querer. A vontade não é senão o desconhecimento das causas que me fazem agir, de maneira semelhante a como opera o *conatus*, o qual não se efetua em função de um fim, porque o indivíduo assim deseja, mas é a própria essência do ser individual, é sua natureza mesma enquanto impulso de auto-conservação.

---

<sup>102</sup> ESPINOSA. *Princípios da filosofia cartesiana e pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 585-586.

<sup>103</sup> Cf. ESPINOSA. *Ética* V, prop 28. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 507.

Por isso, Jacobi afirma que, de acordo com Espinosa, a melhor parte da natureza finita é aquilo que compartilha com a infinita: a ciência intuitiva (traduzida como *Einsicht*) e o único modo que ela tem de se unir ao infinito. “Eu: Em Espinosa, a intuição (*Einsicht*) é a melhor parte de toda natureza finita, pois é a parte com a qual toda natureza finita excede sua finitude. Até certo ponto, poder-se-ia dizer: ele também atribuiu duas almas a um tal ser, uma que se refere apenas à coisa individual presente e outra que se refere ao todo” (JWA 1,1, p. 22).

Em suma, é assim que Espinosa fundamenta o paralelismo entre *ratio* e causa eficiente, fazendo da estrutura do pensamento a própria estrutura das coisas extensas enquanto dois atributos que exprimem o mesmo ser infinito exatamente do mesmo modo, contudo sob perspectivas distintas. Se não fosse assim, teríamos um mero formalismo vazio. A filosofia alemã pós-kantiana tentará se desvencilhar do “dogmatismo” dessa afirmação, isto é, da afirmação de uma equivalência entre estrutura da coisa e do pensamento, transformando o mundo em fenômeno para o sujeito. Com essa mudança de posição, perde-se o âmbito da existência e efetividade (*do em si*) sobre o qual a filosofia não quer mais se pronunciar, e se coloca um problema que o espinosismo não tinha: como fundamentar o sistema *do saber* autoevidente? Jacobi tornou sua época sensível a esse problema crucial.

### 3. PESSOA: NÃO HÁ IDENTIDADE SEM INDIVIDUALIDADE

Jacobi identifica na *identidade dos indiscerníveis* o princípio explicativo da conexão entre unidade (substância) e multiplicidade (modos particulares), isto é, a unidade de Deus que não exclui o múltiplo e o expediente que permite falar do diverso no uno imutável. O Deus espinosano é idêntico a si mesmo, porém não pode ser individual ou particular. Isso quer dizer que é um idêntico indeterminado e sem individuação, ao passo que os modos não são idênticos (não têm unidade interna), mas são individuais. Em termos metafísicos, para Deus vale o *princípio dos indiscerníveis*, que afirma a unidade substancial de um ente, mas não vale o *princípio de individuação*, que afirma a unidade individual desse ente na sua diferença com todos os demais. Inversamente, para os modos finitos (coisas singulares) não se aplica o princípio de identidade, mas sim o de individuação.

Jacobi, enquanto “tão profundo conhecedor da metafísica”,<sup>104</sup> afirma que os indiscerníveis foram usados sobretudo para explicar logicamente a doutrina da trindade em Deus, isto é, como ele poderia ser pai, filho e espírito e, não obstante, ser imutável e uno consigo mesmo. Esse é um dos pontos da polêmica com Mendelssohn, que não consegue compreender o sentido dessa afirmação, pois restringe o conceito de unidade apenas ao ideal e ao número. O tipo de unidade de que fala o princípio dos indiscerníveis é de outra ordem ou, como o próprio Leibniz insiste em dizer (*Discurso de metafísica*, § 34), é a verdadeira unidade real e substancial encontrada em todos os seres vivos individuais, que em Espinosa é circunscrita apenas a Deus.

Os escolásticos já haviam se servido da identidade dos indiscerníveis antes de Espinosa, tanto para unificar a doutrina das três pessoas na divindade com a doutrina da unidade do ser divino, como para expor universalmente que só poderia existir um Deus. Também encontramos nos escolásticos e já no *magister sententiarum* [Petrus Lombardus] o conceito de um ser universal comum a todas as coisas singulares; o conceito de uma substância, na qual a incontável multitude do

---

<sup>104</sup> REHBERG, A. W. a Jacobi, 12 de dezembro de 1785. In: JBW I/4, p. 273.

particular, por assim dizer, se divide e à qual, por isso, é atribuída a *ubiquidade*. Esse conceito pode ser remontado até Aristóteles e, ainda muito mais além, até a mais antiga filosofia (JWA 1,1, p. 247).

No mundo cristão, a trindade é explicada em termos de *ubiquidade*, como no recorrente exemplo do círculo cujo centro está em toda parte e cuja circunferência não está em parte alguma. Porém, as coisas singulares gozam de certa independência e são, como as chamara Mendelssohn, “substâncias do segundo gênero”, subsistentes por si mesmas, embora dependentes de Deus. Exatamente o que diz Leibniz na carta a Arnauld, reproduzida por Jacobi, “... cada uma dessas substâncias contém em sua natureza a lei da série contínua de seus efeitos (*legem continuationis seriei suarum operationum*) e tudo que é passado ou futuro em relação a ela; que a substância é o fundamento de todas as suas ações, salvo sua dependência de Deus” (JWA 1,1, p. 236). Na concepção espinosana de substância, isso cai por terra, já que a substância não se diz mais de vários modos e não existem substâncias secundárias. Aliás, é esse sentido específico e novo que Aristóteles dá à substância – segundo ele próprio, ainda desconhecido dos filósofos anteriores –, que explicaria por que Parmênides atribuiu o ser a apenas Um e não viu que sua fixidez pode ser explicada simultaneamente à fluidez do devir nos seres particulares.<sup>105</sup>

### **3.1. Pessoa, personalidade e verdadeira unidade**

Em Leibniz, o mesmo princípio serve a um escopo diametralmente oposto, o de afirmar a unidade substancial de cada ser particular, e afirmar que na natureza nada é igual a outro. A mônada é a unidade individual de cada ser criado que lhe permite agir autonomamente e, no caso da alma racional, agir livremente e participar do reino moral. A *Monadologia* leibniziana formula o princípio dos indiscerníveis de maneira muito própria: não há duas coisas no mundo que sejam iguais, caso contrário não seriam distinguíveis, não teriam individualidade. Essa proposição é extremamente importante aqui, visto que a unidade substancial é precisamente a afirmação da identidade e particularidade de cada ser que se diferencia de todos os outros *qualitativamente*. O *princípio dos indiscerníveis* está intimamente ligado ao *princípio de individuação*, pois garante a individualidade da unidade substancial, que não é apenas uma unidade indeterminada,

---

<sup>105</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Física*.

como é o caso do Deus espinosano. Este Deus tem de ser substância única e indeterminada, caso contrário, nele deveriam ser encontradas determinação e individuação para que se distinguísse das demais substâncias.

Assim, pela identidade dos indiscerníveis enunciamos que uma mônada é internamente sempre a mesma e tem verdadeira unidade; pelo princípio de individuação enunciamos que essa unidade é particular, individual e determinada. Em poucas palavras, temos o verdadeiro *unum per se*: não há identidade (alma) sem individualidade (corpo). Essa relação é de extrema importância, pois explica tanto o conceito leibniziano, quanto o conceito jacobiano de *pessoa*, isto é, o conceito de uma *unidade individual* não apenas metafísica e física, mas também moral na alma inteligente, que conhece sua unidade e a denomina “eu”. O conceito de pessoa ou de mônada é o golpe de misericórdia que fará desabar o espinosismo. A este respeito, Jacobi comenta a carta de Leibniz a Bourguet, que teria visto uma semelhança entre as ideias leibnizianas e as espinosanas:

Apesar disso, Bourguet acreditou encontrar nesse mesmo novo sistema, que Leibniz opunha ao espinosismo, um favorecimento ou, mais ainda, o espírito do espinosismo. Leibniz lhe respondeu: “não vejo como o senhor possa descobrir aqui um espinosismo. Ao contrário, o espinosismo é justamente anulado pelas *mônadas*. Pois existem tantas mônadas quantas substâncias reais ou *espelhos* indestrutíveis, por assim dizer, vivos do universo ou mundos concêntricos; mas segundo Espinosa só pode haver *uma única* substância. *Se não houvesse mônadas, Espinosa teria razão*, e tudo, exceto Deus, seria passageiro e desapareceria como atributos ou modificações acidentais, pois faltaria às coisas um fundamento próprio da duração, a substância, fundamento que é fornecido pelas mônadas” (JWA 1,1, p. 234).

E daqui provém o sentido da subsequente exclamação entusiasmada de Jacobi: “Absolutamente certo! O espinosismo só pode ser combatido com sucesso pelo lado de suas *individuações*, que devem ser substituídas ou pelas mônadas de Leibniz ou pela acatalepsia eleática” (JWA 1,1, p. 234). As mônadas são uma dupla salvação; permitem refutar o espinosismo e simultaneamente resguardar-se do ceticismo. O caminho de Jacobi o leva às mônadas (cuja definição será reformulada no conceito de *pessoa* que guia sua filosofia) e não ao ceticismo, que, se lembrarmos bem, era a única alternativa ao espinosismo apresentada por Lessing no diálogo: ou nos confessamos espinosanos ou damos as costas a toda filosofia (subentende-se: caímos no ceticismo).

A noção de pessoa é um dos fundamentos do pensamento de Jacobi e serve não apenas para que ele se afirme anti-espinosano, mas também anti-idealista e combata a filosofia transcendental, cujos fundamentos serão refutados pela mesma via. Pois, se não existe identidade sem individualidade, nem sequer podemos falar de um eu como condição de possibilidade do saber nem, menos ainda, de um eu moral que não seja sempre particular. Apenas na unidade entre alma e corpo, identidade e individualidade, essência e existência, portanto na vida mesma, podemos falar de um verdadeiro eu. Qualquer outra acepção é uma ficção meramente intelectual.

O principal argumento de Leibniz contra aqueles que negam a verdadeira unidade substancial consiste em mostrar que, para diferenciar uma coisa da outra, é preciso existir um *princípio interno* de diferenciação. Tempo e espaço, ou melhor, a clássica observação de que duas coisas se diferenciariam apenas porque não existem no mesmo tempo e espaço, é a premissa de John Locke nos seus *Ensaaios sobre o entendimento humano* para refutar a identidade pessoal, pois, deste modo, seria suficiente um critério externo de distinção das coisas e seria eliminado o princípio interno.<sup>106</sup> Nos seus *Novos ensaios*, Leibniz responde diretamente a Locke, recusando que esse seja um critério suficiente para distinguir qualquer coisa. Pelo contrário, é a identidade interna da mônada que a torna apta a subsistir em meio à mudança de seus estados, que a torna una e a distingue das demais. “A organização ou configuração sem um princípio de vida subsistente, que denomino mônada, não bastaria para fazer com que permaneça *idem numero* ou o mesmo

---

<sup>106</sup> Essa é a mesma crítica que Kant faz a Leibniz numa manobra bastante peculiar para provar que Leibniz considerava que o que valia para os conceitos, valeria também para as coisas, em suma, para mostrar que ele era dogmático. Kant ataca o princípio dos indiscerníveis, dizendo: “O princípio dos indiscerníveis assentava, propriamente, no pressuposto de que, não se encontrando no conceito de uma coisa em geral determinada distinção, também nas próprias coisas ela não se encontra e, portanto, todas as coisas que não se distinguem já entre si nos conceitos (quanto à qualidade ou quantidade) são inteiramente idênticas (*numero eadem*)” (KANT. *Crítica da razão pura* A281 B337. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 313). A questão relevante para nossa argumentação é mostrar que os indiscerníveis não se referem a meros conceitos, mas às determinações ou atributos enquanto *ações* de cada ser vivo individual provido de unidade substancial (racional ou não). Leibniz tenta mostrar que os atributos ou estados de cada ser individual nunca serão idênticos aos de outro ser individual, daí a necessidade de pensar o princípio dos indiscerníveis em conjunto com o de individuação.

indivíduo; pois a configuração pode permanecer especificamente, sem permanecer individualmente”.<sup>107</sup>

Emerge daqui a própria noção de vida e de corpo orgânico, cuja matéria está em um fluxo contínuo, é como o um rio que troca suas águas constantemente, como a nave de Teseu que os atenienses consertavam continuamente, contudo pertence a um mesmo corpo organizado. É a autêntica *unidade na multiplicidade*. Assim, é correto dizer que as substâncias munidas de verdadeira unidade substancial “permanecem perfeitamente o mesmo indivíduo por esta alma ou este espírito, que constitui o *eu* nas substâncias capazes de pensar”.<sup>108</sup> *Pessoa* designa o caráter propriamente *moral* da mônada e cabe, portanto, apenas às substâncias racionais: “o termo *pessoa* implica um ser pensante e inteligente, capaz de razão e reflexão, que pode considerar-se como o *mesmo*, como uma mesma coisa que pensa em tempos e lugares diferentes; isso acontece unicamente pelo sentimento que tem de suas próprias ações”.<sup>109</sup> Desta maneira, o ser racional (pessoa) tem consciência de seu eu que subsiste em meio à mudança e, simultaneamente, se diferencia de todas as outras coisas. Em outras palavras, tem consciência de sua identidade pessoal.

A união da alma com seu corpo é tão essencial, que Leibniz refuta, em oposição a Thomas de Aquino,<sup>110</sup> que as almas sejam desprovidas de corpo no reino de Deus após a morte terrena, e chega à conclusão de que não há morte efetiva. Esse problema exclusivamente teológico levou Aquino a afirmar que, no mundo espiritual não existem indivíduos diferentes de mesma espécie, pois apenas a matéria (o corpo) era tomada como princípio de individuação que diferencia os seres, e a matéria não pertence ao reino celestial. Ao contrário, na filosofia leibniziana, a mônada deve ser ao mesmo tempo *una* (identidade dos indiscerníveis) e *única* (princípio de individuação). Não há identidade sem individualidade.

Wolff condensa adequadamente essa discussão num trecho de sua *Ontologia* (§ 228): “por princípio de individuação compreendo a razão suficiente intrínseca dos

---

<sup>107</sup> LEIBNIZ. *Novos Ensaios II*, cap. 27, § 4. In: *Leibniz, Os Pensadores II*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 173.

<sup>108</sup> LEIBNIZ. *Novos Ensaios II*, cap. 27, § 4. In: *Leibniz, Os Pensadores II*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 174.

<sup>109</sup> LEIBNIZ. *Novos Ensaios II*, cap. 27, § 4. In: *Leibniz, Os Pensadores II*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 176.

<sup>110</sup> Cf. *Historisch-kritisches Wörterbuch*. Verbetete: *Principium individuationis, Person*.

indivíduos” e aproxima esse princípio do termo cunhado por Duns Scotus *haecceitas* (do dêitico latino *haec*, “este” ou “esse”), a *Diesheit* (heceidade) da coisa na sua máxima determinação (indivíduo). Portanto, todo ser existente em ato é individual e particular. Inversamente, os universais, que contêm determinações intrínsecas comuns a diversos indivíduos, não podem existir (§ 235). Em pleno uníssono, Jacobi escreve a Jean Paul:

Individualidade é um sentimento fundamental; individualidade é a raiz da inteligência e de todo conhecimento; sem individualidade não há substancialidade, sem substancialidade, em toda parte nada. (...) Puro egotismo é puro este mesmo [*Derselbigkeit*] sem o este [*Der*]. Este ou aquele é necessariamente sempre um indivíduo. Portanto, substancialidade está absolutamente no fundamento da identidade, e a individualidade no da substancialidade” (JBW I/12, p. 207-208).<sup>111</sup>

Na noção de pessoa se reflete um outro tópico de vital relevância para Leibniz e para Jacobi. Denominamos “pessoa” a unidade substancial metafísica e *moral*, pois nós, seres racionais, não somos unicamente substâncias ou indivíduos, somos *pessoas*. Isso implica que moral e metafísica não se separam nem em nós, nem, menos ainda, em Deus. É “preciso aliar-se a moral à metafísica. Isto significa que não é suficiente a consideração de Deus como princípio e causa de todas as substâncias e de todos os seres, mas também é necessário ainda considerá-lo como chefe de todas as pessoas ou substâncias inteligentes, e como monarca absoluto da mais perfeita cidade ou república”.<sup>112</sup> Essa concepção persistirá na filosofia jacobiana; a verdade metafísica é sempre equivalente à verdade moral, ou melhor, a verdade é, acima de tudo, moral. A pessoa é, então, a garantia por excelência de uma filosofia para a qual a vida é o único solo firme da verdade.

Ademais, a noção de pessoa é o *nervus probandi* da refutação da filosofia transcendental, tema que será retomado no decorrer do texto. Ressalto apenas que,

---

<sup>111</sup> O texto original merece ser transcrito, sobretudo devido ao jogo de palavras de Jacobi (em itálico). Ele substantiva o pronome *derselbe/dasselbe* na forma *Derselbigkeit* para mostrar que não existe uma “Selbigkeit” sem um “Der” ou “Das”, um determinativo (adjetivo) do substantivo, assim como não existe uma identidade sem individualidade concreta.

“Individualität ist ein Fundamentalgefühl; Individualität ist die Wurzel der Intelligenz und aller Erkenntniß; ohne Individualität keine Substantialität, ohne Substantialität überall nichts (...). *Reine Selbstheit ist reine Derselbigkeit ohne Der.* - *Der oder das ist nothwendig immer ein Individuum.* Also liegt der Identität Substantialität, der Substantialität Individualität schlechterdings zum Grunde“ (JBW I/12, p. 207-208).

<sup>112</sup> LEIBNIZ, *Discurso de metafísica XXXV*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 74.



segundo Kant, a única *Stein des Anstoßes* (pedra de escândalo) contra sua filosofia seria a demonstração *a priori* da possibilidade de seres racionais em si mesmos enquanto substâncias, aos quais seria inerente a personalidade (KANT, *KrV* B 409). Esse é o calcanhar de Aquiles da filosofia crítica, e é exatamente aquele que Jacobi tentará golpear. Sua busca por um ponto fixo pré-reflexivo da verdade, por exemplo, da verdade de existência pessoal, não é a demonstração da condição de possibilidade *a priori*, tal como exigida por Kant, mas é uma demonstração originária da certeza indubitável dessa verdade na crença e convicção imediata de que *eu (Ich)* sou um eu-mesmo (*Selbst*), um indivíduo determinado e não apenas a forma da egoidade,<sup>113</sup> de um sujeito transcendental.

Com as mônadas combatemos o espinosismo, com a pessoa, a filosofia transcendental. Generalizando essa ideia, poderíamos dizer que, pelo conceito de pessoa ou mônada racional, é possível refutar qualquer filosofia cuja pretensão consista em criar um sistema universalmente válido do saber. Primeiramente, porque um tal sistema pressupõe sempre a abstração do individual e particular e, em segundo lugar, porque o singular nunca pode ser deduzido inteiramente. Veremos que a noção de vida em Jacobi é o mesmo que uma posição absoluta (sinônimo de existência pessoal), a qual não é uma mera posição relativa, nem tampouco uma *auto*-posição. Daí sua afirmação: não sou por mim mesmo, não ponho a mim mesmo absolutamente ou, ainda, não sou espontaneidade absoluta (cf. JWA 1,1, p. 144).

O conceito de pessoa é associado à noção de verdade como autoevidência não reflexiva, logo será um tipo particular de conhecimento, um sentimento de ser. *Sentiment de l'être*, escreve Jacobi em francês na carta a Hemsterhuis, e ressalta a adequação dessa expressão francófona em detrimento da alemã *Bewusstsein* (consciência), que alude a um caráter reflexivo: “a expressão *le sentiment de l'être*, que a língua francesa me proporcionou na carta a Hemsterhuis, era mais pura e melhor, pois a palavra consciência (*Bewußtsein*) parece envolver algo de representação e reflexão, o que não ocorre aqui” (JWA 1,1, p. 105). Ou ainda: “um conceito imediato, considerado apenas em e por si mesmo, não tem

---

<sup>113</sup> A anotação do caderno de Jacobi é bastante clara a esse respeito: “Não deveria ser estabelecida uma diferença entre o Eu e o Eu-mesmo? — Eu mesmo envolve identidade e não pode ser generalizado da mesma maneira que o eu”. E a anotação à margem afirma: “Este-mesmo (*Derselbe*). Esse conceito é muito simples e, na verdade, não é um conceito. — Por isso, Platão conta esse conceito entre os inatos”. JACOBI. *Kladde* 6, JWA I, 1,1, p. 219.

representação — é um sentimento” (JWA 1,1, p. 105). Curiosamente, é por esse mesmo motivo que Jacobi também atribui um *sentiment de l'être* ao Deus espinosano, que, por seu caráter indeterminado, não tem consciência *reflexiva* de si, já que isso pressuporia entendimento e vontade, inexistentes na substância. Consciência ou autoconsciência é, portanto, um sentimento, uma verdade indemonstrável e avessa à ordem intelectual, pois não é resultado de mediações ou de relações representativas, não é resultado de uma *sintese*. Consciência é um conceito imediato. Um conceito imediato, por sua vez, é desprovido de representação, e representações surgem de conceitos mediatos (JWA 1,1, p. 105-106).

Se, por outro lado, a identidade pessoal dos seres racionais fosse definida como mera consciência fundada na associação de ideias e na memória (Locke)<sup>114</sup>, portanto em princípios mecânicos, assim que um certo apetite irracional se apoderasse do indivíduo, este perderia sua frágil “identidade”. É o que diz a proposição XV dos aforismos jacobianos sobre a liberdade inserido nas *Cartas*: “a identidade da *existência racional* é interrompida pela satisfação de qualquer apetite irracional, logo a personalidade, que está fundada apenas na existência racional, é lesada e, conseqüentemente, a quantidade de existência viva é proporcionalmente diminuída” (JWA 1,1, p. 160). Nos modos espinosanos, por exemplo, o que Jacobi chama de personalidade é apenas o aumento ou diminuição da existência de um ser determinado. Já que não existe verdadeira unidade ou substancialidade no finito, trata-se apenas de *quantidades* ou *graus* de existência.

Na medida em que a consciência é concebida como mediação, podemos compreendê-la em seu mecanismo de funcionamento, já que “o conhecimento daquilo que *media* a existência das coisas é denominado um *conhecimento distinto*, e não podemos conhecer distintamente aquilo que não permite mediação” (JWA 1,1, p. 163). Mas — acrescenta Jacobi —, toda mediação supõe necessariamente algo não mediato como fundamento. “Conseqüentemente, o mecanismo *em si* é somente algo acidental e uma *espontaneidade pura* (*reine Selbstthätigkeit*) deve sempre estar necessariamente no seu fundamento”. Esse fundamento pode ser interpretado como sinônimo daquele “sentimento do ser”, pois “a espontaneidade absoluta não permite nenhuma mediação, e é impossível que de algum modo conheçamos seu interior distintamente” (JWA 1,1, p. 163).

---

<sup>114</sup> Será esclarecido mais adiante que essa é a linha argumentativa é aquela seguida por Locke, que nega a substancialidade à pessoa, e como Hume, por sua vez, se vale dela para negar toda identidade pessoal.

Aqui temos um resumo dos alicerces do pensamento de Jacobi e que serão desenvolvidos a seguir: 1) Toda mediação é mecânica, procede segundo leis e associações lógicas, pertence ao intelecto ou entendimento; 2) o entendimento é capaz de compreender conceitualmente apenas aquilo que resulta desse mecanismo; 3) é inconcebível um ser absolutamente mediato, portanto o mecanismo não pode ser fundado em ou por si mesmo; assim 4) seu fundamento é uma espontaneidade pura que não permite mediação, é absolutamente imediata, não como resultado de uma mediação (síntese), mas é a autoafirmação de sua verdade e certeza (a verdade que antecede qualquer verdade relativa e derivada). Jacobi acentua a ideia de que o mecanismo irrestrito leva necessariamente à liberdade, porque é incapaz de fundar a si mesmo e acaba por nos conduzir àquilo que é necessariamente anterior a ele e de que ele mesmo depende. O mesmo que fazia o salto mortal ao concluir do fatalismo contra o fatalismo.

#### 4. OS LIMITES DA FILOSOFIA

Gott ist die Antwort auf die schönste und kindlichste Frage, auf das ewige Warum und das Warum des Warum. Gott ist also die letzte Ursache.

Fritz Mauthner, *Wörterbuch der Philosophie*.

A partir do que foi dito, fica mais fácil entender a complexidade e as ramificações profundas do apêndice VII, um excerto de absoluta relevância e centralidade para a filosofia de Jacobi.<sup>115</sup> Ele nega, como Espinosa e Leibniz (*Monadologia* § 37), que se possa proceder de causa em causa até uma causa primeira na ordem mecânica da natureza. Contra Espinosa (que deriva disso a noção de *causa sui/effectus sui* na total necessidade), Jacobi afirma a realidade das causas finais e da liberdade da vontade, mas é contrário a Leibniz e sua harmonia entre finalidade e causa eficiente, que repousa na escolha do melhor e determina a vontade por um princípio de razão, tolhendo a liberdade da vontade sem explicar satisfatoriamente a relação entre Deus e mundo. Desse embate temos a conclusão aparentemente decepcionante, “não existe filosofia natural do suprassensível”, mas ousada, pois não pretende dar uma terceira resposta teórica ao problema e sim aceitar os limites do entendimento, que reconhece sua incapacidade de explicar essa relação. Tal conclusão já fora anunciada em poucas palavras a Lessing no início das *Cartas*, quando Jacobi pretende falar em nome da “verdadeira cabala” (isto é, da cabala cristã):

(...) para falar do ponto de vista da *Kibbel*, ou da cabala *em sentido estrito*: que seria impossível em e por si mesmo encontrar o infinito a partir do finito que se nos manifesta, compreender sua relação recíproca e exprimi-la mediante alguma fórmula. Logo, se quisermos dizer algo a

---

<sup>115</sup> Jacobi escreve a Reinhold em 26 de fevereiro de 1799: “Fico muito feliz que você tenha lido meu diálogo sobre idealismo e realismo novamente e com tanta satisfação. Mas você não precisa reler todo meu livro sobre Espinosa. São suficientes os apêndices 6 e 7 e os aforismos sobre a liberdade do homem, que estão no prefácio. Devido ao modo como surgiu o livro, muitas coisas disformes penetraram nele e muitas coisas que hoje já não interessam a ninguém” (JBW I/12, p. 19).

esse respeito, devemos falar em revelação. Lessing insistiu que “exigia tudo de modo *natural*”, e eu, que não poderia haver uma filosofia natural do supranatural e, todavia, ambos (o natural e supranatural) existem manifestamente (JWA 1,1, p. 31).

A conclusão implica uma premissa que perpassa toda a obra jacobiana e se volta em parte contra o monismo – o qual deseja suprimir o dualismo ao estabelecer um único princípio imanente e a homogeneização entre Deus e mundo (“explicar tudo de modo natural”), entre suprassensível e sensível – e, em parte, contra as filosofias transcendentistas cuja finalidade também é superar o dualismo, porém pela união entre causalidade final e eficiente (o maior representante desse ponto de vista é, como vimos, Leibniz). Em suma, é impossível qualquer espécie de cosmologia.

Dizer que não existe sistema intermediário entre teísmo (posição de Jacobi) e espinosismo (cf. apêndice V) significa dizer que não há síntese possível *para nós seres finitos* entre o sistema da causalidade final e o da causalidade eficiente. *Ou* Deus tem consciência de si, age por liberdade absoluta mediante causas finais e com vontade e entendimento livres *ou* não tem consciência de si, age pela necessidade de sua natureza, mediante causas eficientes, é indeterminado, sem entendimento e vontade. Dos três sistemas que determinam a vontade, o escolhido por Jacobi é o da indiferença (JWA 1,1, p. 75) ou da denominada *libertas indifferentiae*, que afirma a absoluta liberdade da vontade divina, cuja expressão formular poderia ser contemplada numa passagem mencionada a Hamann em 11 de janeiro de 1785: “Gott sprach, und es ward” (*Deus quis e assim foi*), encontrada por ele casualmente na obra *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion* do pastor luterano J. F. W. Jerusalem.

*Deus disse, e assim foi, e tudo era bom.* “Essa ação”, diz o honrado Jerusalem, “não poderia se tornar mais verdadeira e clara à nossa razão. Pois esse é o único princípio, no qual a razão encontra seu sossego: *o onipotente quis, e assim foi*. Ao mesmo tempo, esse é o limite de toda filosofia, o limite no qual também Newton respeitosamente permaneceu; e o filósofo, ao qual parece muito insignificante permanecer nessa vontade divina e que necessita prosseguir mais além de causa em causa até o

infinito e criar mundos ele mesmo, se perderá em trevas eternas, onde finalmente perderá o próprio criador”<sup>116</sup> (JWA 1,1, p. 145).

Na citação já está antecipado o *topos* do niilismo tão comentado e mobilizado por Jacobi contra a filosofia transcendental. Por isso – ele continua a se explicar para Hamann –, deve haver uma faculdade (*Kraft*) intrínseca ao homem que lhe possibilite receber o espírito, do qual não sabemos de onde vem nem para onde vai, mas que é a própria verdade; uma faculdade do suprassensível que receberá o nome de crença ou razão. *Ou* a vontade divina é um mistério, é uma verdadeira revelação *ou* é uma “mentira da natureza” (o mesmo *aut aut* da escolha ou pelo teísmo do deus pessoal ou pela necessidade fatal à maneira de Espinosa). Jamais poderemos conhecer a natureza da vontade, sua *possibilidade* interna e suas leis, mas podemos sentir essa faculdade e percebê-la no seu uso (JBW I/4, p. 15).

Jacobi confessa a Hamann que não tem nenhum interesse em um ser sem consciência e sem personalidade (como o Deus-substância) e que, seguindo a lógica do espinosismo, prefere ser a mais carente natureza naturada do que a natureza naturante indeterminada sem vontade e entendimento, prefere ter a ilusão de que os possui, de que possui liberdade enquanto modo finito. Portanto, “Deus disse, e assim foi, e tudo era bom” é a frase bíblica que explica esse sistema da liberdade, representa a vontade absolutamente livre do criador divino e, concomitantemente, o limite de toda especulação. É seu limite, porque se Deus escolhe criar sem um princípio de razão, seus fins e sua ação serão eternamente incompreensíveis ao nosso intelecto finito. Ergue-se uma barreira intransponível entre Deus e o homem no nível do saber intelectual, e o racionalismo clássico desmorona.

O limite imposto à filosofia ou à especulação e investigação das causas é a vontade incompreensível de Deus. Mas tal limite resulta também da condição do homem enquanto ser finito e relativo que não pode “criar mundos ele mesmo”. Por conseguinte, para garantir a liberdade no sistema das causas finais é preciso ousadamente admitir uma fonte inexplicável do pensamento. Por outro lado, para tudo explicar ou demonstrar é preciso eliminar a liberdade e se contentar com o sistema das causas eficientes mecânicas sem finalidade, isto é, fatalista. Isso não quer dizer que o sistema das causas finais exclua

---

<sup>116</sup> O trecho citado é relativamente fiel ao original, Jacobi apenas suprime algumas linhas. Cf. JERUSALEM, J. F. W. *Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion*, I. Teil. Braunschweig: 1774, p. 19-20.

qualquer tipo de causa eficiente ou o mecanismo em si, mas, como esclarece Jacobi, sua particularidade consiste no fato de que o *resultado* do mecanismo é sempre anterior como conceito e a ligação mecânica é dada apenas em e por esse conceito (o fim engendra os meios); enquanto no sistema da necessidade, o conceito é encontrado apenas no próprio mecanismo (o meio é “fim” em si mesmo), já que não existe um “fora” dele.

A disjunção *aut aut, entweder oder* representa a impossibilidade de síntese, de vencer o dualismo inerente ao homem (mas não ao mundo em si mesmo, já que estamos sempre situados no ponto de vista humano), e caracteriza sua posição intermediária à la Pascal entre o infinito e o nada, entre uma razão que sente imediatamente o suprassensível e um entendimento que é incapaz de transformá-lo em conceitos mediatos ou traduzi-lo em princípios. Portanto, o hiato deve ser mantido, os limites devem ser reconhecidos, e toda tentativa de suplantá-los recai inevitavelmente num fatalismo. “Todo caminho da demonstração acaba no fatalismo” (JWA 1,1, p. 123) – afirma Jacobi. A impossibilidade de unificar mecanismo e finalismo em um único sistema é o que diz a proposição: “é impossível uma filosofia natural do suprassensível”.

É provável que a clareza com a qual Jacobi expõe essa “antinomia” seja inspirada em Kant, pois no seu primeiro caderno de anotações (denominado *Kladde*), relativo aos anos de 1786 e 1788, ele comenta o trecho da *Crítica da razão pura* (A 536) que trata da harmonia e união entre causalidade segundo a necessidade da natureza e causalidade segundo a liberdade, mais precisamente: a passagem que afirma que, se os fenômenos fossem coisas em si, a liberdade não poderia ser salva. Além disso, a leitura dos cadernos jacobianos legados a nós (o caderno ou *Kladde* 1 começa em 1788 e o *Kladde* 13 acaba em 1819) impressiona pela enorme quantidade de excertos, citações, comentários acerca das inúmeras obras de Kant, e atestam a posição de destaque do filósofo de Königsberg na trajetória de Jacobi, ainda que não raro em nítida contrariedade com seu pensamento.<sup>117</sup>

Exatamente como em Kant, a argumentação do apêndice VII consiste em mostrar a impossibilidade que se coloca diante do entendimento de escolher uma ou outra via explicativa da cosmogonia, isto é, do início do mundo, da relação entre criador e criação. Ou, de modo mais amplo, delinea o problema de qualquer início de uma série

---

<sup>117</sup> Os chamados cadernos (*Kladden*) de Jacobi foram publicados apenas em meados de 2020 na edição das obras críticas do autor. Os cadernos ou “livros de pensamentos” (*Denkbücher*) são valiosos, pois documentam as ideias de Jacobi, suas leituras e indagações.

causal no tempo. Em outras palavras, o entendimento é incapaz de decidir se existe ou não o incondicionado. Para falar com Jacobi, o problema se traduz da seguinte maneira: sempre que o entendimento tenta pensar o incondicionado, ele necessariamente lhe dá *condições*. Como consequência, não podemos *compreender* o absoluto, *cremos* nele.

O cerne do inevitável niilismo diagnosticado por Jacobi é (involuntariamente) confirmado por ninguém menos que Kant. Seguindo a argumentação kantiana, a contradição ou antinomia inicial que temos de resolver é a união entre necessidade e liberdade. Se damos por certo que todo estado está ligado a um estado precedente, todo efeito está ligado a uma causa que o gerou, então o próprio início de todos os estados requer uma causa, e, assim, prosseguiremos *ad infinitum*. A liberdade, por sua vez, consiste numa faculdade de iniciar *por si mesma* uma nova série causal, a saber, é uma causa por si mesma sem nada que a determine na série temporal e, por conseguinte, está fora do mero encadeamento necessário das causas naturais. Mas se a proposição “tudo que acontece deve ter uma causa” (o próprio princípio de causalidade) é a lei geral da possibilidade de toda experiência, a razão, confrontada com a impossibilidade de um início ou final dessa série causal, postula a ideia de uma espontaneidade capaz de começar a agir sem que nada a condicione ou a cause.

Essa ideia *transcendental* funda o conceito prático da razão, é o cerne da possibilidade da liberdade. Se tal espontaneidade é exigência da própria razão, Kant consegue deslocar as indagações acerca de uma causa originária *da natureza* para o interior da razão, pois não estamos no terreno das coisas em si, somente no domínio do tempo e espaço enquanto formas da sensibilidade. Trata-se apenas da perfeição da razão mesma. Ser livre significa, portanto, ser capaz de resistir aos impulsos da sensibilidade, determinar a si mesmo (acepção positiva da liberdade) e não ser determinado por outro (acepção negativa da liberdade). Isso só é possível, porque nós, bem como os objetos, somos apenas fenômenos e não coisas em si mesmas. O problema passa a ser transcendental e não fisiológico.

Se os fenômenos fossem coisas em si, e, portanto, o espaço e o tempo fossem formas da existência das coisas em si, as condições e o condicionado pertenceriam sempre, como termos, a uma só e mesma série, e daí também, no caso presente, resultaria a antinomia comum a todas as ideias transcendentais, isto é, toda a série seria inevitavelmente demasiado grande ou demasiado pequena para o entendimento. Porém, os conceitos dinâmicos da razão, ...têm a particularidade de se



poderem abstrair também da grandeza da série das condições, visto não se referirem a um objeto considerado como grandeza, mas tão-só à sua *existência*, sendo neles importante apenas a relação dinâmica da condição ao condicionado, de modo que, na questão acerca da natureza e da liberdade, já se nos depara a dificuldade de saber se a liberdade em geral será possível e, no caso afirmativo, se poderá coexistir com a universalidade da lei natural da causalidade; ou seja, por conseguinte, se se trata de uma proposição verdadeiramente disjuntiva como esta: todo o efeito no mundo deve ser proveniente ou da natureza ou da liberdade, ou se não poderão ambas verificar-se simultaneamente, num mesmo acontecimento, em diferente perspectiva (KANT, A536 B564).<sup>118</sup>

O que deve ser ressaltado no trecho da *Crítica* citado por Jacobi no seu *Kladde* 1, é a operação que está se delineando pela primeira vez como espinha dorsal do terreno transcendental. Se tomássemos os fenômenos como coisas em si mesmas, espaço e tempo teriam de ser, também estes, formas objetivas das coisas, logo teríamos *uma única* série causal, isto é, o condicionado e o incondicionado deveriam se encontrar na *mesma* série. A filosofia transcendental inaugura justamente a possibilidade de uma *segunda* série (transcendental), na qual a liberdade é causa ou condição incondicionada de um efeito na série natural condicionada.

Esse novo lugar da liberdade é a possibilidade de ser uma *causa fora* da série e, ao mesmo tempo, produzir um *efeito na* série natural, de modo que um efeito possa ser contemplado como necessário do ponto de vista do fenômeno segundo a necessidade das leis da natureza e como livre em relação à sua causa inteligível. Em suma, é o modo pelo qual se explica como a liberdade e a natureza se encontram no mesmo ato, cada uma em seu significado pleno, conforme a referimos à sua causa inteligível ou ao seu efeito sensível. Segundo Kant, o problema de todas as filosofias que postulam a “absoluta realidade do fenômeno”, em outras palavras, que postulam fenômenos como númenos, é o fatalismo e a ausência de liberdade.

É também por isso que o homem enquanto fenômeno e ser empírico só pode ser tomado em seu *caráter sensível*, necessário e condicionado. Porém, na condição de um ser livre é considerado apenas em seu *caráter inteligível*, como causa de seus atos enquanto

---

<sup>118</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 476.

fenômeno, não mais como mero fenômeno subordinado às condições da sensibilidade. Isso implica que a liberdade seja exclusivamente referida ao aspecto intelectual, ao “eu penso”, à apercepção pura, e exclua o homem empírico individual a não ser na medida em que é efeito fenomênico. Somente em seu caráter inteligível, como sujeito espontâneo (agente), o homem está apto a se esquivar das condições de determinação do tempo, a saber, da lei necessária que afirma: 1) tudo que acontece tem uma causa e 2) a causalidade dessa causa (a ação) não pode ter existido sempre, pois precede um efeito que surgiu posteriormente no tempo, então necessita também de uma causa que a determine. Essa ordem natural da determinação dos acontecimentos da natureza é uma lei absolutamente válida do entendimento. Consequentemente, Kant pode dizer que apenas o homem conhece toda a natureza pelos sentidos e a si mesmo pela simples apercepção dos atos interiores que não se referem aos sentidos.

No criticismo, o homem é para si fenômeno e simultaneamente objeto meramente inteligível; é passivo e espontâneo. Na sequência, compreendem-se melhor os dois lugares do homem quanto ao 1) entendimento, como sujeito que conhece o que é, o que foi ou será (ordem da necessidade) e quanto à 2) razão, que determina o que *deve* ser. No primeiro caso, o homem é mero observador, no segundo é agente. É nessa conjunção que Kant elabora as duas séries paralelas da necessidade e a da liberdade para poder afirmar que a razão é capaz de produzir um efeito na ordem natural, mas está ela mesma fora do condicionado. A razão é *determinante* relativamente a todo estado, porém não *determinável*: é condição incondicionada. E como não conhecemos a causa real da liberdade (sua possibilidade), ela deve ser uma ideia *transcendental*.<sup>119</sup>

Até aqui, Kant tratou da possibilidade geral de concordância entre necessidade natural e liberdade do ponto de vista do sujeito, já que a faculdade capaz de liberdade é

---

<sup>119</sup> “Além disso, nem sequer pretendemos demonstrar a *possibilidade* da liberdade; nem tal se conseguiria, porquanto não se pode conhecer em geral nem a possibilidade de qualquer princípio real, nem a de qualquer causalidade, mediante simples conceitos *a priori*; a liberdade é aqui tratada apenas como idéia transcendental, mercê da qual a razão pensa iniciar absolutamente, pelo incondicionado do ponto de vista sensível, a série das condições no fenômeno, enredando-se assim numa antinomia com as próprias leis, que prescreve ao uso empírico do entendimento. Pudemos apenas mostrar, e era o que única e simplesmente nos interessava, que essa antinomia assenta em mera aparência e que a natureza, pelo menos, não está em conflito com a causalidade pela liberdade” (KANT, *KrV* A 558 B586. Trad. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 490).

a razão. Todavia, para tratar da condição suprema de tudo que é mutável, ou seja, de um *absolutamente* incondicionado (e não apenas da *condição incondicionada*), os problemas se multiplicam, e é aqui que a comparação com Jacobi fica mais interessante. O que está em jogo é o fundamento mesmo da objetividade. É também neste ponto que se encontram o Kant pré-crítico de 1763 – que sustenta o *Realgrund* (fundamento real) da possibilidade ou a condição de todo possível em Deus – e o Kant crítico, que aceita a definição de existência como posição absoluta, porém rejeita qualquer *fundamento real* do possível, pois no sistema transcendental há apenas fenômenos determinados pelo tempo e espaço. O que antes era o fundamento real ou condição suprema da possibilidade agora é o ideal da própria razão. Dada a definição kantiana do princípio de causalidade, é compreensível por que não pode haver nenhum membro na série fenomênica que comece a si mesmo ou uma ação que comece a si mesma absolutamente, ou seja, o incondicionado absolutamente necessário que se buscava.

Se houvesse uma única série do condicionado com o incondicionado, cairíamos, por exemplo, no espinosismo, que aceita Deus como substância única ou como fundamento de todo ser (necessariamente incondicionado), mas a partir do qual dificilmente se pode conceber o devir. Essa é a crítica jacobiana a Espinosa, a saber, como se concebe um devir nessa doutrina sem que algo comece do nada, como supor um início das séries causais ou, ainda, como esse incondicionado (Deus) deu início às séries condicionadas sem ter ele mesmo começado? Ainda que o ser necessário seja pensado como *causa sui*, a conclusão a que se chega, segundo a leitura jacobiana, é o absurdo da admissão de um tempo eterno.

Assim, o problema da *condição incondicionada*, que antes não se colocava acerca da liberdade humana, aparece com toda sua força na cosmologia. O ser incondicionado, absolutamente necessário e fundamento de toda experiência contingente é ou 1) um *ens extramundanum*, isto é, um ser que não está na série sensível, mas é apenas inteligível ou 2) é considerado na própria série como absolutamente independente, o que implica, por sua vez, que as séries finitas sejam apenas modos do infinito.

É evidente que Kant recusará qualquer fundamento da possibilidade de todos os fenômenos seja pela primeira, seja pela segunda via, limitando o entendimento para que não *determine* essa possibilidade das coisas em geral, já que não podemos saltar da série condicionada para uma série incondicionada. É desta maneira que Kant consegue diferenciar *transcendental* e *transcendente*. Por um lado, o transcendental é a condição de possibilidade para nós, pois o efeito de sua causa inteligível encontra sua manifestação no

fenômeno e não pode contradizer as leis naturais; por outro lado, o transcendente é confinado ao meramente inteligível, não é condição de *coisa* alguma, não tem qualquer relação com a experiência. É aqui que localizaríamos o antigo fundamento real do mundo como condição de possibilidade das coisas em si mesmas que o criticismo transformou em um *ens rationis*.

Todavia, logo que pomos o incondicionado (que é o que realmente está em causa) no que se encontra totalmente fora do mundo dos sentidos, fora, por conseguinte, de qualquer experiência possível, as idéias tornam-se *transcendentes* (...). Tais idéias transcendentes têm um objeto simplesmente inteligível, que é lícito admitir como objeto transcendental, de que aliás nada se sabe, sem que tenhamos da nossa parte, para o pensar como coisa determinável pelos seus predicados internos e distintivos, nem princípios de possibilidade (enquanto coisa independente de todos os conceitos da experiência), nem a menor justificação para admitir tal objeto que, por conseguinte, é um mero ser de razão (KANT, *KrV* A565 B 593).<sup>120</sup>

Dito isso, a filosofia transcendental é a verdadeira condição de possibilidade da experiência, o transcendente se converte no apenas pensável que não implica contradição, mas não ultrapassa o puro pensamento.

É interessante observar que os dois modos coerentes de se pensar o fundamento do possível são aqueles caracterizados por Jacobi no apêndice VII mediante a comparação entre Leibniz (defesa de um *ens extramundanum* inteligível) e Espinosa (um *ens entium* como o necessariamente incondicionado). Assim como Kant, Jacobi recusa qualquer possível assentimento a uma ou outra alternativa, já que o entendimento é incapaz de compreender coerentemente o incondicionado e, quanto mais se esforça para tal, mais se enreda em dificuldades. Porém, ele é especialmente incapaz de compreender a relação entre incondicionado e condicionado, entre finito e infinito.

Jacobi esboça uma breve história da filosofia, cujo fio condutor é sempre a necessidade de suprimir as *duo quaerenda*<sup>121</sup>, o dualismo entre corpo e alma, matéria e

---

<sup>120</sup> KANT. Trad. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 494.

<sup>121</sup> Jacobi cita Cícero: “...in rerum natura duo quaerenda sint, unum, quae materia sit, ex qua quaeque res efficiatur, alterum, quae vis sit, quae quidque efficiat, de materia disseruerunt, vim et causam efficiendi reliquerunt” (“...há duas coisas a serem investigadas na natureza; uma é: qual a matéria da qual tudo é feito,

forma. Espinosa teria sido um dos primeiros a enxergar o problema de admitir a criação divina, já que isso não só implica um início da série causal a partir do nada, mas também um início do tempo, o que é uma evidente contradição. Segundo Jacobi, os escolásticos já haviam se pronunciado em relação ao conceito impensável de uma criação no tempo como consequência de um início da série de eventos naturais e tentaram se refugiar na ideia de uma criação desde a eternidade. Todavia, esse criador não era uma mera *natura naturans* e sim um ser diferente da natureza, o que lhes rendeu inúmeras dificuldades, que Espinosa soube evitar com seu *Deus sive natura* e seu “Εν καὶ Πᾶν (por exemplo, o disparate de uma criação sem início segundo a substância), e os obrigou a recorrer a sutilezas de raciocínio cada vez mais absurdas (JWA 1,1, p. 254). Embora tenha superado essa dificuldade que se impunha às filosofias criacionistas, a consequência que se extrai do espinosismo é também ela despropositada, a saber, a admissão de um tempo eterno.

Ele [Espinosa] também teve de admitir uma série infinita de coisas singulares que viriam à realidade uma após a outra, ou seja, no fundo, teve de admitir um *tempo eterno*, uma finitude infinita. Ele tentou extinguir o absurdo dessa afirmação com símiles da matemática e garantiu que seria apenas por causa da nossa imaginação que imaginamos como um tempo eterno uma série infinita de coisas singulares consecutivas, que derivam objetiva e realmente umas das outras (JWA 1,1, p. 251).

O chamado “tempo eterno” decorre dessa série infinita que não poderia ter começado, mas deveria ser sucessiva e implicar necessariamente um início temporal. Jacobi quer mostrar como a *sucessão* não pode ser distorcida por filosofemas, já que o que é *consecutivo* (lógico) não é por isso *sucessivo* (real). Como já foi amplamente explicado, subsumindo o efetivo sob o lógico, a causa eficiente sob a causa formal, e identificando ambos, surge uma aparência de coerência no sistema que esconde o fato de que a sucessão matemática não é objetiva e real, mas subjetiva e ideal, e não pode servir como explicação da verdadeira sucessão. “A desagregação e a reunificação do subjetivo e objetivo e a confusão entre suas relações recíprocas de causa e efeito, com o intuito de suprimir, conforme a necessidade, de um lado ou de outro aquilo que impede de completar o

---

a outra, qual é a causa ativa ou eficiente”). CÍCERO. *De finibus bonorum et malorum*, livro I, v-vi. Londres: Loeb, 1921, p. 20.

conceito almejado, geraram aqui uma ilusão que enganou diversos filósofos de primeiro escalão e, de fato, continuará a enganar” (JWA 1,1, p. 251-252).

Deste modo, o ser ou o devir não pode vir a ser nem começar, pois se a causa primeira fosse por si mesma sem mudança, não haveria devir; se fosse apenas mutável, não seria causa primeira. “Assim, desde a eternidade o mutável estava no imutável, o temporal no eterno, o finito no infinito, e aquele que aceita um início do finito, aceita um surgimento a partir do nada” (JWA 1,1, p. 94). A consequência dessa proposição é que o mutável finito deve estar desde a eternidade no imutável infinito e não poderia estar fora deste. Caso contrário, o mutável 1) seria um ser subsistente por si mesmo (e deixaria de ser finito) ou 2) seria gerado a partir do nada pelo imutável. Portanto, esse todo não é “uma composição absurda de coisas finitas que constituem um infinito, mas um todo em sentido estrito, cujas partes só podem ser pensadas nele e depois dele” (JWA 1,1, p. 95-96).

Jacobi especifica melhor: “com efeito, apenas agora surge a dupla pergunta a Espinosa: ele teria ensinado que existe somente um ser na natureza, mas nenhum devir ou, ao contrário, que existe nela apenas um devir mas nenhum ser?” (JWA 1,1, p. 253). Espinosa não nega o devir “que não veio a ser” (*nichtgewordenes Werden*), i. e., sem início ou fim, nega apenas um devir “que veio a ser” (*gewordenes Werden*). Jacobi concede que no monismo espinosano haja surgimento e desaparecimento reais, contudo somente “em um fluxo eterno circular” (JWA 1,1, p. 252). É por essa mesma razão que as coisas finitas (as séries causais finitas) derivam *mediatamente* do infinito e não *imediatamente*, como no caso dos atributos e dos modos infinitos imediatos. Em outras palavras, Espinosa afirma a existência real de um tempo eterno, mas tenta afastar as evidentes objeções a essa ideia

mostrando como o tempo necessariamente desaparece por si mesmo da temporalidade diante da razão; com isso, a temporalidade é transfigurada imediatamente em uma eternidade imutável, na própria divindade corpórea. Esse desaparecimento necessário de toda temporalidade diante da razão já está mencionado na minha primeira carta a Mendelssohn em favor de Espinosa... (JWA 1,1, p. 252-253).

O excerto se refere à conhecida afirmação de que a inteligência percebe as coisas “não tanto como sujeitas à duração, mas sob o ponto de vista da eternidade”<sup>122</sup>, ou seja, sem considerar o número ou sua duração. O tempo desaparece diante da razão. Consequentemente, “da proposição: nem o devir, nem o ser ou a substância podem ter vindo-a-ser nem tampouco ter surgido, Espinosa extraiu a consequência correta de que uma atuosidade eterna e infinita deveria ser própria da matéria e um modo imediato da substância” (JWA 1,1, p. 253). Essa é a maneira pela qual Espinosa tentou correlacionar *dependência* e *sucessão*: os seres finitos deveriam existir desde a eternidade “sem prejuízo à sua sucessão; pois nos conceitos racionais não existe antes nem depois, tudo é necessariamente simultâneo, e uma consequência de *dependência* é a única que pode ser pensada neles” (JWA 1,1, p. 253). O aspecto lógico (*dependência*) passa ao primeiro plano e ressignifica a própria noção de sucessão, antes concebida como *Nacheinandersein* (ser posterior ao outro) na efetividade, no âmbito da produção das causas eficientes, e agora transformada em *Aufeinanderfolgen* (seguir-se um do outro). “Esse último engano um tanto complicado surge, do mesmo modo como o engano mais simples de Espinosa, quando se mistura o conceito de *causa* com o de *fundamento*; retirando o que aquele tem de particular e fazendo dele *um mero ser lógico* na especulação” (JWA 1,1, p. 255-256).

Na filosofia jacobiana, o conceito de causa, “na medida em que se diferencia do conceito de fundamento, é um *conceito empírico*, que devemos à consciência de nossa causalidade e passividade e que não se deixa derivar nem, tampouco, dissolver no conceito meramente ideal de fundamento” (JWA 1,1, p. 256). Essa alegação é absolutamente importante para mostrar a diferença, e até mesmo a contradição, entre a solução da antinomia do incondicionado proposta pelo filósofo crítico e pelo realista, como Jacobi. Para este último, a causalidade deve estar fundada no real, isto é, no empírico. A união entre lógico-ideal e efetivo-real pode ser dada no *princípio de razão suficiente*, desde que não se esqueça qual é e deve ser o fundamento, desde que não se inverta a ordem das coisas, a saber, *que o fundamento do possível é o próprio real*. Jacobi insiste nessa íntima dependência que o lógico tem do real.

Uma união de ambos [conceito de fundamento e de causa], como ocorre no princípio de razão suficiente, não é, por isso, proibida, contanto que não se esqueça em momento algum o que está no

---

<sup>122</sup> ESPINOSA. *Tratado da correção do intelecto* § 108. In: *Espinosa. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 67.

fundamento daquele e o que fez dele um conceito *possível*. Assim, o princípio de razão diz: todo *dependente* é dependente de *alguma coisa*. O conceito de causa: tudo que é *feito* deve ser feito por *alguma coisa*. No princípio de razão, na palavra *dependente* já está dado o *de alguma coisa*; e o mesmo no de causa, na palavra *feito*, o *por alguma coisa*. Ambos são proposições *idênticas* e têm, portanto, validade universal, apodítica. Mas sua união ocorre pela proposição: *todo condicionado deve ter uma condição*, proposição que é igualmente idêntica, logo igualmente universal e necessária.

Se esquecemos a diferença essencial de ambos os conceitos e aquilo no qual ela se baseia, permitimo-nos colocar e empregar um no lugar do outro, e descobrimos com prazer que as coisas podem surgir sem que surjam; modificar-se sem que se modifiquem; estar antes e depois uma da outra sem que estejam antes e depois uma da outra.

Se *não* esquecemos a diferença essencial de ambos os conceitos, permanecemos fixados e imóveis no tempo com o conceito de causa, pelo qual o conceito de *ação* é necessariamente posto; pois é um absurdo uma ação que não ocorresse no tempo. Mesmo o idealismo, com todas as suas artes, não pode se desvencilhar disso e proporciona apenas um breve respiro (JWA 1,1, p. 256).

O excerto visa mostrar precisamente a anterioridade do real em relação ao ideal. Pois, quando Jacobi reformula o *princípio de razão* (todo dependente é dependente de alguma coisa), diz, ao mesmo tempo, que no *dependente* já está dada a *dependência* de alguma coisa, isto é, indica o fundamento real (a coisa) no qual repousa; e o mesmo vale para o conceito de causa. O princípio de razão é dependência (tudo tem uma razão porque é assim e não de outro modo); a causalidade é ação, um fazer ou uma produção.<sup>123</sup> O embaralhamento dessas duas esferas bem distintas resulta na ilusão de que as “coisas possam surgir antes que surjam, modificar-se sem que se modifiquem” e produz uma distorção exponencialmente perigosa na história da filosofia, permitindo que coisas sejam substituídas por conceitos ou palavras.

À maneira jacobiana chegamos, então, à mesma antinomia de Kant. A existência real de um mundo sucessivo jamais poderá ser explicada de modo natural, quer

---

<sup>123</sup> Esse argumento será desenvolvido mais adiante e é o centro da refutação da idealidade do espaço e tempo e, conseqüentemente, do idealismo (transcendental) atribuído a Kant.



dizer, compreensível. Uma anotação do seu *Kladder* dá o tom do problema: “Causa é início – início é ação – causa final (*Endursache*), onde o início está no fim ou vem do fim – – Quando perguntamos pela causa do mundo, perguntamos pelo seu início” (*Kladder* 7, JWA I, 1,2, p. 260). Não conhecemos nem a causa (a ação que cria o mundo numa ordem mecânica: o início), nem tampouco a causa final da natureza (seu fim). Nosso saber encontra aqui sua limitação. Se seguimos o caminho de Espinosa e pensamos o incondicionado dentro da série, como causa absolutamente necessária do mundo, deparamos com o absurdo do tempo eterno (uma série causal infinita), aceitamos o fatalismo e a completa determinação do mundo natural. Se, ao contrário, seguimos o outro caminho possível e aceitamos a criação do mundo, somos obrigados a aceitar um tempo ou uma série causal cujo início é o nada ou a vontade de uma inteligência suprema, ambos absurdos.

Pois assim como o surgimento de uma coisa que ainda não existe segundo alguma de suas partes, por exemplo, de um ser orgânico antes de todo ser orgânico, não é mais fácil de conceber do que o surgimento do próprio objeto independentemente de todos os conceitos; assim também a mudança em uma inteligência eterna existente por e em si mesma, de uma determinação da vontade nela, *com a qual ela dá início ao tempo*, é tão absolutamente incompreensível quanto um movimento surgido por si mesmo na matéria (JWA 1,1, p. 257)

Nos dois casos, ou melhor, sempre que visamos explicar de modo *natural* (mecanicamente ou mediante razões) o incondicionado, somos confrontados com nossa incapacidade de explicar o início da série causal ou o incondicionado que está no seu fundamento, e caímos no mais profundo niilismo, no abismo. Essa é também a visão de Kant:

Por toda a parte vemos uma cadeia de efeitos e de causas, de fins e de meios, uma regularidade na aparição e desaparecimento das coisas e, visto que nada chega, por si mesmo, ao estado em que se encontra, este estado aponta sempre para mais além, para uma outra coisa como sua causa, a qual, por sua vez, exige que se prossiga a interrogação; de tal sorte que tudo acabaria por afundar-se no nada, se não se admitisse alguma coisa que, existindo por si, originariamente e de uma maneira independente, fora desta contingência infinita, servisse de suporte a esse

todo e que, sendo a sua origem, lhe garantisse ao mesmo tempo a duração (KANT, *KrV* A622 B650).<sup>124</sup>

Por isso, defronte do abismo e do nada, somos levados a conceber o incondicionado, a *saltar* no incondicionado, e vislumbramos um raio de luz.

Mas a razão não precisa cair em desespero por causa dessa incompreensão, visto que o conhecimento quase que se impõe a ela: a condição de *possibilidade da existência de um mundo sucessivo* está fora do âmbito de seus conceitos, a saber, fora da conexão dos seres condicionados, isto é, fora da natureza. Assim, quando ela investiga essa condição, busca transformar o supranatural ou sobrenatural em natural — ou, ainda, *o natural em sobrenatural*. (...) Apesar disso, ela não desiste e perdura nas suas expectativas, pois realmente reconhece o incondicionado *a seu modo* e, nesse reconhecimento, se eleva sempre mais, de maneira muito variada” (JWA 257-258).

A condição de possibilidade da existência do mundo está fora da natureza, diz Jacobi. A condição de possibilidade do mundo enquanto fenômeno está nas faculdades do sujeito transcendental, diz Kant. Jacobi e Kant, cada um a seu modo, reconhecem o niilismo ou fatalismo em que inevitavelmente nos encontraríamos se nada houvesse para além do mero mecanismo natural da necessidade.<sup>125</sup> Desse ponto de vista, o niilismo identificado por Jacobi não é o desespero da razão consigo mesma, mas é, de certo modo, algo positivo, porque nos revela um outro caminho para além da necessidade natural. Diante do abismo, podemos saltar.

Ambos os filósofos concordam que a natureza não pode revelar mais do que está contido nela: a mudança. A natureza não revela “jamais um início *real*, jamais um

---

<sup>124</sup> KANT. Trad. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 531.

<sup>125</sup> Neste sentido, F. Schlegel compara os dois filósofos, que, embora muito diferentes, tinham uma tarefa comum que os aproximava: o combate às pretensões exacerbadas da razão especulativa. Todavia, o espaço vazio deixado pela razão foi substituído pela crença da razão (*Vernunftglauben*). Por isso, o aspecto polêmico, contestador e destrutivo, considerado excelente por Schlegel, teria mais peso nas duas filosofias do que seu aspecto propriamente positivo. Em Jacobi, porque não formulou uma teoria completa da crença. Em Kant, porque a crença não é outro que a própria razão, inserida no sistema pela porta dos fundos (*Hintertür, ius postluminū*) com a máscara da crença e da religião, “por isso, a maioria preferiu se jogar nos braços da razão sem máscara e escolheu-a como único guia” (SCHLEGEL, F. *Jacobi-Rezension* (1812). In: *Streit um die göttlichen Dinge. Quellenband*. Hamburg: Meiner, 1994, p. 329).

princípio *real* de qualquer existência *objetiva*” (JWA 1,1, p. 259). A divergência entre os dois se manifesta no modo como cada um interpreta a passagem do condicionado ao incondicionado e qual ponto firme (*dos moi pou sto*) encontra para sua filosofia. De um lado, temos a inauguração da filosofia transcendental, de outro, do realismo como *Unphilosophie* ou *wissendes Nichtwissen*.

Em seu texto publicado postumamente em 1804 por F. T. Rink, que respondia à *Preisfrage* de 1791 da Academia de Berlim sobre os progressos da metafísica desde Leibniz e Wolff, Kant é extremamente claro a respeito do fim último dessa ciência: o suprassensível. A filosofia transcendental é chamada de “propedêutica”, “antecâmara”, “vestíbulo” da metafísica, já que contém as condições de possibilidade e primeiros elementos do conhecimento *a priori*.<sup>126</sup> Pelo mesmo motivo, a finalidade de uma crítica da razão é a fundação da metafísica, e seu fim coincide com o fim desta última: a “expansão dos limites do sensível em direção ao campo suprassensível”.<sup>127</sup> O sentido kantiano de metafísica é notoriamente peculiar, e o suprassensível de que se fala aqui não é um dogmatismo (como o seria, por exemplo, a fundação de uma cosmologia), vetado pelas *Críticas*. Mas importa mostrar que Kant não parece atribuir à filosofia crítica autossuficiência, ou seja, não a toma como fim em si mesma, diferentemente do que ocorrerá, por exemplo, com Fichte, para o qual a *Wissenschaftslehre* é uma ciência autossuficiente e, mais importante, autofundada.

O que está em questão é o *Überschritt* ao suprassensível que, nas palavras de Kant, não pode ser um *salto* (*Sprung*), mas sim uma *ultra-passagem*, pois não há progresso contínuo do sensível ao suprassensível, visto que os princípios de um (condições de tempo e espaço) não se referem ao outro (liberdade) e, portanto, não se colocam em uma única ordem ou série. Neste caso, observa-se a nítida diferença entre essa ultrapassagem e o salto (*mortale*) proposto por Jacobi. A antinomia (descrita de modo muito preciso no *Preisschrift*) é a inviabilidade de buscar a condição de possibilidade ou fundamentos de determinação (*principia essendi*) das coisas no condicionado (*principiatis*) em vista de alcançar o incondicionado (*principium quod non est principiatum*), isto é, um princípio que não foi principiado ou começado.<sup>128</sup> A mesma contradição identificada por Jacobi é explicitada por Kant: o condicionado em sua totalidade jamais poderia fornecer um incondicionado,

---

<sup>126</sup> Cf. KANT. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. AA XX, 1942, p. 260.

<sup>127</sup> KANT. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. AA XX, 1942, p. 272.

<sup>128</sup> KANT. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. AA XX, 1942, p. 287.

pois este seria pensado como um membro da série que, por sua vez, não poderia ser consequência de outro membro. Tal infundabilidade (*Unergründlichkeit*) é o conflito da razão consigo mesma, na medida em que ela tenta aplicar a categoria de causalidade a um objeto que ultrapassa a experiência, ou então, na medida em que considera a categoria de causalidade como realidade das coisas mesmas, como se estas fossem determinadas em si mesmas no tempo e no espaço. Em suma, a indistinção entre fenômeno e coisa em si era o constante equívoco da metafísica anterior à “época da crítica da razão”.

“Com efeito, a existência dos fenômenos, que não é de forma alguma fundada em si mesma, mas sempre condicionada, exige que procuremos algo de distinto de todos os fenômenos, por conseguinte um objeto inteligível, em que não se verifique essa contingência” (KANT, A566 B594).<sup>129</sup> Dada essa impossibilidade, devemos postular o incondicionado (o objeto inteligível no qual não há contingência) como um *ideal da razão* – e esse “ideal concreto” se chama Deus. Na sequência da passagem citada fica clara a impossibilidade de tomar esse objeto inteligível necessário por um objeto real. Dito de outro modo, *devemos* sustentar o incondicionado apenas como ideal da razão para sua própria perfeição, mas isso não nos autoriza a atribuir-lhe *realidade*. De fato, o sistema crítico proíbe terminantemente esse passo, pois isso implicaria conceber os fenômenos em relação de causalidade com uma coisa em si, como se fossem representações (modos) de seres inteligíveis.<sup>130</sup> Neste ponto se ramificam as possibilidades do chamado dogmatismo, cuja variação se exprime apenas no modo pelo qual se ultrapassa o sensível e se imputa realidade aos conceitos puros. Também por isso, todo dogmatismo começa sempre com a investigação do ser absolutamente necessário.

Toda argumentação assenta na falta de fundamento da experiência por si mesma e na necessidade *natural* da razão de encontrar o incondicionado. Nas palavras de Kant: “nunca posso *acabar* a regressão para as condições da existência, sem admitir um ser

---

<sup>129</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 495.

<sup>130</sup> “Porém, uma vez que tomamos a liberdade de admitir uma realidade subsistente por si, fora do campo de toda a sensibilidade, teremos de considerar os fenômenos apenas como modos contingentes da representação de objetos inteligíveis por seres que são eles próprios inteligências; e então resta-nos apenas a analogia, pela qual utilizamos os conceitos da experiência, para formar qualquer conceito das coisas inteligíveis, das quais em si não temos o menor conhecimento”. KANT. *Crítica da razão pura* A566 B594. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 495.

necessário, mas nunca posso *começar* a partir dele” (KANT, A616 B644).<sup>131</sup> Essa é a porta de entrada para o dogmatismo: querer conceber esse ideal da razão como uma coisa real e particular. Contudo, se para o filósofo crítico nunca podemos *começar* com a admissão de um ser necessário e nem mesmo afirmar sua realidade em geral, para o filósofo pré-crítico vale o exato oposto: o fundamento real (ser necessário) é a condição da possibilidade em geral.

É importante observar a mudança (bastante radical) do Kant pré-crítico e do Kant da primeira *Crítica*. Jacobi cita a dissertação kantiana de 1763, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes* (*O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus*) como um marco na história da metafísica, e não esconde sua afinidade com as conclusões contidas neste pequeno texto. Por outro lado, ele se distancia em igual medida dos fundamentos da filosofia transcendental. Narrando seu retorno de Genebra à Alemanha em 1763, Jacobi relembra: “nenhuma questão foi capaz de chamar mais minha atenção em tão alto grau” (JWA 2,1, p. 42) do que a questão (*Preisfrage*) proposta pela Academia de Berlim sobre a evidência nas ciências metafísicas (1763-1764), cujo vencedor foi M. Mendelssohn e cuja dissertação não correspondeu às expectativas de Jacobi, pois tratava da velha prova cartesiana da existência de Deus para fundamentar a evidência metafísica.

Na tentativa de mostrar o erro dessa prova, Jacobi foi então conduzido a estudá-la em seus fundamentos e “segundo o fio da história”, o que o levou até Espinosa, no qual ele diz ter encontrado a verdade da afirmação “o ser não é uma qualidade, mas sim aquilo que sustenta todas as qualidades. As qualidades são do ser, são somente nele; modificações, manifestações dele” (JWA 2,1, p. 44). Se todas as coisas são atributos de um real (um ser absoluto), é absurdo pôr a possibilidade como o primeiro e falar dela como se fosse algo absoluto. É absurdo “no mais alto grau, querer deduzir o real das propriedades”, por isso é preciso mostrar que essas propriedades se encontram *no ser* (e não mostrar as propriedades *do ser*). Em Espinosa, Deus é o próprio real e suas obras (coisas finitas singulares) são somente propriedades deste real. Embora isso seja rejeitado terminantemente por Jacobi,<sup>132</sup> a importância de Espinosa na sua trajetória está no fato

---

<sup>131</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. A616 B644. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 527.

<sup>132</sup> Anos mais tarde, na resenha sobre a obra jacobiana *Das coisas divinas e de sua revelação*, Friedrich Schlegel resume a bifurcação da única escolha filosófica coerente exposta por Jacobi sobretudo no apêndice VIII das *Cartas*: “essa dupla interpretação do conceito da causa primeira é o divisor de águas (*Scheideweg*) colocado

de que, no espinonismo, Deus é a própria existência necessária e absoluta, a ideia primeira e originária, e a existência não é um predicado de Deus, como em Descartes.

Por volta dessa época, ele toma conhecimento do pequeno opúsculo de Kant (*Beweisgrund*), que correspondia exatamente às suas expectativas. Ele não mede palavras para descrever sua emoção diante da leitura, que foi, para ele, um verdadeiro divisor de águas: “Minha alegria crescia e o coração batia mais rápido conforme prosseguia com a leitura; e antes de chegar ao meu objetivo, no final da terceira observação, tive de parar diversas vezes para conseguir me tranquilizar e recuperar a concentração” (JWA 2,1, p. 47). Não por acaso, uma das passagens que ele escolhe citar é aquela que afirma que o ser não é predicado, mas posição, e *posição absoluta*, não apenas relativa (*beziehungsweise*). Logo, “a existência não pode ser vista como uma relação a uma coisa, mas é a coisa mesma, é o sujeito ao qual se relacionam todos os atributos caracterizados pelo nome dessa coisa. Por isso, não se deve dizer: Deus é uma coisa existente, mas inversamente: uma certa coisa existente é Deus, isto é, cabem-lhe todos os atributos que compreendemos pelo nome Deus”.<sup>133</sup> Em resumo, apenas a partir da constatação da existência de algo (posição absoluta), *que* algo existe, posso partir à constatação *do que* este algo é (predicação). A segunda passagem citada de Kant é igualmente significativa:

a possibilidade interna pressupõe uma existência a todo momento. Se não existisse um material, um dado (*Datum*) para pensar, não poderia ser pensada nenhuma possibilidade interna. Se toda existência fosse suprimida, nada seria posto absolutamente, e tampouco seria dado algo em geral, assim não haveria material para algo pensável, portanto toda possibilidade interna também desabaria. A possibilidade interna deve, então, pressupor uma existência, e todo possível interior tem, *quod materiam*, seu fundamento real (*Realgrund*) na existência da coisa.<sup>134</sup>

---

diante de cada filosofia para que ela faça sua grande escolha decisiva” (SCHLEGEL, F. *Jacobi-Rezension* (1812). In: *Streit um die göttlichen Dinge. Quellenband*. Hamburg: Meiner, 1994, p. 332). A escolha de que fala Schlegel, “da qual tudo depende”, é a interpretação da causa primeira como a) um ser necessário ou b) como um Deus vivo e pessoal. Não menos curioso é que Schlegel volte ao ponto de partida de Jacobi como resultado de todo seu percurso pelo idealismo transcendental.

<sup>133</sup> KANT. *Beweisgrund*. Op. cit. JWA 2,1, p. 46.

<sup>134</sup> KANT. *Beweisgrund*. Op. cit. JWA 2,1, p. 46-47.

Kant exige uma efetividade absoluta (*Wirklichkeit*) no fundamento de tudo, cuja supressão aniquilaria a própria possibilidade (*Möglichkeit*) interna. Dito em poucas palavras, o real ou a existência antecede e embasa o ideal ou a possibilidade. É assim que Jacobi vislumbra a profunda afinidade da posição kantiana pré-crítica com suas próprias exigências filosóficas acerca da existência e do ser. Tratava-se de encontrar um modo de afirmar a existência absoluta de um ser necessário (Deus) sem cair no dogmatismo contido na prova ontológica (sem subordinar o ser ao pensamento), que Jacobi descarta, e sem ter de assumir o espinosismo, que transforma todas as coisas singulares em meras modificações do absoluto infinito. A peculiaridade da elegante – e talvez frustrante – solução jacobiana no *Apêndice VII* é a refutação de Deus como causa primeira explicativa da natureza (em consonância com Kant, ele rejeita esse tipo de dogmatismo), mas a afirmação absoluta de sua existência (“a razão conhece o incondicionado *a seu modo*”). Para sua filosofia importa *o quê* (existência) e não o *como* (possibilidade); importa o fato (*Tatsache*) da existência mesma, afinal “o maior mérito do filósofo é descobrir e revelar a existência” (JWA 1,1, p. 29). Na *Crítica*, Kant tem de abrir mão do fato como fundamento real, e por isso o objeto (matéria) em seu sistema (forma) é a simples “necessidade das ligações no conceito”<sup>135</sup>. Admitindo o fato como fundamento e objeto das demonstrações, a definição de *demonstração* ganha um novo significado (filológico) para Jacobi: *mostrar* o fato.

A primeira evidente dificuldade da posição de Jacobi é justamente o que Kant identificara naqueles que afirmam a “realidade absoluta dos fenômenos”, a saber, a admissão de uma única série causal e Deus como princípio do mundo. Contudo, Jacobi reconhece o problema e sabe que pode afirmar a *existência* de Deus, mas não sua *possibilidade*. Pois “conhecemos sempre somente a possibilidade de um conceito, nunca de uma coisa; donde a certeza absoluta no entendimento, mas que não se deve denominar objetiva” (*Kladder* 1, JWA I, 1,1, p. 7).

O homem “por inteiro” tem duas representações originárias: representação do condicionado e do incondicionado, ambas indissociavelmente ligadas, “mas de modo que a representação do condicionado pressuponha a representação do incondicionado e só

---

<sup>135</sup> “*Ibd.* P. 245-6. – Aqui são incitados todos os principais sofismas da filosofia kantiana. Deve-se lembrar bem o que significa na filosofia kantiana quando é dito que uma representação referida a seu objeto é realizada. Objeto não significa ali nada a não ser a necessidade das ligações no conceito...” JACOBI. *Kladder* 5, JWA I, 1,1, p. 197.

possa ser dada *nesta*. Portanto, não precisamos primeiramente buscar o incondicionado, mas temos uma certeza de sua existência ainda maior do que a de nossa própria existência *condicionada*” (JWA 1,1, p. 260). Visto que o homem tem sua existência condicionada pela mediação (compreender é perceber relações mediatas), as investigações humanas só podem descobrir o que *media* a existência, isto é, o mecanismo. É isso que ocorre quando tentamos encontrar o *princípio do mecanismo*, que não é ele mesmo mecanismo. A dificuldade que se apresenta é a permanência na cadeia de condições condicionadas, pois se saímos dela, deixamos de compreender. Portanto, o paradoxo que Jacobi traz à luz é precisamente a empreitada de tornar *possível* o incondicionado, que, neste caso, deixa de ser incondicionado para receber condições de possibilidade.

O conceito da *possibilidade da existência da natureza* seria, então, o conceito de um *início absoluto* ou de uma *origem* da natureza; seria o conceito do *incondicionado mesmo*, na medida em que ele é a condição *não naturalmente* vinculada, isto é, para nós *desvinculada, incondicionada* da natureza. Se um conceito desse incondicionado e desvinculado, logo *supranatural* deve ser *possível*, o incondicionado deve deixar de ser incondicionado, ele mesmo deve receber condições, e o absolutamente *necessário* deve começar a se tornar o *possível* para que se deixe *construir* (JWA 1,1, 261).

Jacobi concorda com Kant que compreender significa buscar as causas de algo no interior de relações exclusivamente mecânicas (silogísticas). Ou seja, compreendemos apenas quando somos capazes de construir algo no pensamento, quando um objeto é objeto para nós (*esse est percipere*) e não em si. “Daí inferimos facilmente, sem mais, qual resultado os esforços do entendimento sempre devem obter para produzir um conceito claro da *possibilidade* da existência de nosso mundo” (JWA 1,1, p. 258). Esforços vão.

Jacobi conclui que esse incondicionado é denominado sobrenatural, e o natural (o mundo) só pode ter advindo dele de modo igualmente sobrenatural, desconhecido para nós e fora do campo de nossos conhecimentos distintos; “o sobrenatural não pode ser admitido por nós de outro modo senão como nos é dado, a saber, como *fato* — *isso é!* Todas as línguas chamam esse sobrenatural, esse *ser de todos os seres: Deus!*” (JWA 1,1, p. 261). Disso se segue que qualquer tentativa de demonstrar a existência de Deus é absolutamente irracional e, como se mostrará na sequência, poderá ser apenas objeto da *crença*. O final do *Apêndice VII* resume as investigações expostas até então e perfaz o percurso traçado ao chegar na seguinte conclusão: as leis do entendimento se referem única e exclusivamente às leis naturais, logo não podemos representar aquilo que escapa



ao âmbito sensível, não podemos torná-lo pensável/possível. Mas isso apenas quer dizer que devemos buscar um outro modo de acesso ao suprassensível.

Assim, tão contraditório quanto possa ser que a natureza tenha produzido a natureza ou que a natureza tenha surgido *segundo o curso da natureza*, deve nos parecer igualmente contraditório que a natureza tenha surgido contrariamente a seu curso, a saber, *imediatamente*, já que podemos pensar e compreender apenas em conformidade com o princípio de razão suficiente, ou seja, em conformidade com a *mediação*. A inserção de uma inteligência, tão logo seja submetida ao princípio de razão suficiente, isto é, à *necessidade da natureza*, não muda nada, como mostrei acima. Inversamente, a contradição desaparece imediatamente quando se descobre que o natural foi colocado como fundamento do sobrenatural e que aquele deveria ser compreendido sob este (JWA 1,1, p. 264).

A diferença entre razão e entendimento – uma diferença que será explicitamente comentada apenas na fase madura do pensamento de Jacobi –, ajuda a compreender que há uma fenda entre essas duas faculdades, cujo resultado é a impossibilidade de uma filosofia natural (intelectual) do suprassensível. O entendimento mediato está sempre vinculado à causalidade, à lei do finito por excelência (da finitude humana), porque é incapaz de transcender a natureza e de sair de si mesmo, seja *regressivamente* de causa em causa rumo a uma causa primeira, seja *progressivamente* abstraindo as particularidades e determinações para encontrar um absoluto indeterminado (um absoluto nada), um falso incondicionado gerado negativamente pela mera abstração. “Se o homem permanece na criação, afunda progressivamente e regressivamente no nada” (JWA 5,1, p. 401).

Mas justamente esse niilismo, levado às suas últimas consequências, é a mola que nos impele para cima (*aufwärts*), para o salto mortal no suprassensível, sobre o *medius terminus* e a ordem da necessidade natural e para além dos meros conceitos, no terreno em que encontramos uma certeza autoevidente. Se, então, Kant busca o ideal da razão para completar seu sistema, já que *in mundo non datur saltus, non datur hiatus* (KANT, *KrV* A229 B281), Jacobi recusa a “perfeição” do sistema – e o sistema em geral – em prol da existência, afirmando, por isso, um dualismo intransponível entre natural e supranatural.

O princípio de causalidade do entendimento não ultrapassa a natureza, a suma do finito. Mediante o princípio de causalidade descobrimos até

mesmo que não pode haver uma suma do finito, que o conceito de natureza é um conceito fictício se separado do conceito de suprassensível. Se devemos ultrapassar o finito, devemos ultrapassar a lei da causalidade, a lei do finito, que não permite que uma ação comece a si mesma. Como uma *ação* poderia começar a si mesma é incompreensível para o entendimento que sempre prossegue e pressupõe. O entendimento humano não pressupõe verdadeiramente um primeiro, este é sempre apenas algo, isto ou aquilo, pressuposto para ele (JWA 1,1, p. 345).

Somos, então, levados à necessidade de afirmar a precedência da existência ou do ser (do *quid facti*) em relação à possibilidade da experiência e do mundo sensível (da *quid juris*). Sem o pressuposto da absoluta existência, nada poderíamos afirmar acerca do que ultrapassa o mecanismo, pois, imersos no mecanismo, não seríamos capazes de sair dele.

Aqui, porém, é preciso partir do sentimento e da intuição, não há absolutamente nenhum caminho meramente especulativo para compreender Deus, a especulação pode vir apenas depois e corroborar mediante sua própria constituição que é vazia por si mesma sem aquela revelação e que pode apenas *confirmá-la*, não *fundá-la*. Já que ela, por si mesma, alcança apenas uma necessidade desprovida de espírito, uma substância, só se pode superá-la mediante um salto, que chamei de *salto mortale*; mas essa necessidade desprovida de espírito e essa substância são a mola que me erguem em virtude de uma pisada firme e forte sobre elas mesmas (JWA 1,1, p. 348).

A frase jacobiana que resume muito bem a necessidade do fundamento real, rejeitado pelo Kant crítico, é: “quem parte da natureza, começa com ela, não encontra nenhum Deus, ele é o *primeiro* ou ele *não é*” (JWA 1,1, p. 348). Partir da natureza significa se manter na ordem mecânica da explicação mediante causas. A exigência de uma nova “revolução copernicana” é proferida por Jacobi já em 1791-1792: a ordem deve ser invertida novamente, retornemos às coisas, à existência, ao particular.<sup>136</sup> A diferença

---

<sup>136</sup> “Kant diz que teria repetido o experimento de Copérnico. Não deveria ser feita, depois de Kant, uma nova transformação que levaria para muito mais perto da verdade; uma transformação pela qual a razão e

determinante entre ele e Kant é a admissão de um conhecimento positivo do suprasensível, possibilitado pelo salto na crença, terminantemente banido da filosofia crítica, a qual não pode sequer se pronunciar acerca do incondicionado, dizer se existe ou não, pois o incondicionado não tem as condições suficientes de um saber objetivo e ultrapassa a experiência possível.<sup>137</sup> Para Jacobi, essa indemonstrabilidade no entendimento é a força mesma da certeza e da demonstração não-dogmática que revela a existência indubitável do suprasensível. Por isso, ele rejeita o que Kant define como crença racional: “a razão teórica não tem e nem pode ter nada que ver com a crença. Ela não é nem crente nem descrente. O mesmo ocorre com a razão prática, porém com a diferença de que esta pode ordenar a crer” (JWA 2,1, p. 156). E, por fim, no seu *Kladde*, Jacobi resume o teor desse *Apêndice VII*:

Reid afirma, com razão, que toda filosofia especulativa sempre acabou no idealismo. Mostrei como isso deve ocorrer no meu apêndice VII. E acrescento: o invisível está mais perto, é mais certo e íntimo do homem do que o visível; ele mesmo, ou aquilo que ele chama de seu eu, é invisível a ele; mas o visível é mais notável, impetuoso. Por isso, ele gostaria tanto de tornar o invisível visível e, como isso não acontece, ele acaba por tornar o visível invisível (*Kladde* 2, JWA I, 1,1, p. 73-74).

---

a linguagem, o universal e o particular estariam cada um no seu lugar correto?” JACOBI. *Kladde* 4, JWA I, 1,1, p. 123.

<sup>137</sup> Cf. a diferença entre os conceitos do entendimento e as Ideias da razão no § 44 dos *Prolegômenos*. KANT. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, A132. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 115-116.

## 5. SALTO MORTALE: NOVA DEFINIÇÃO DE CERTEZA, A NORMA DA VERDADE

Wir haben Begriffe von der Weisheit des höchsten Wesens, von seiner Güte, von seiner Gerechtigkeit – aber keinen von seiner Allmacht. Seine Allmacht zu bezeichnen, helfen wir uns mit der stückweisen Vorstellung dreier Successionen: Nichts, sein Wille und Etwas. Es ist wüste und finster – Gott ruft: Licht – und es wird Licht. Hätten wir eine Real-Idee seiner wirkenden Allmacht, so wären wir Schöpfer, wie Er.

Schiller, *Philosophische Briefe*.

Para Jacobi, seguindo Espinosa, incorremos inevitavelmente no fatalismo ou na necessidade fatal, chegamos à conclusão de que causas finais são uma ilusão humana e que, portanto, não existe Deus (ao menos não o deus da religião confessional). Assim, somos lançados no abismo do puro nada, daquele paradigmático nada do início da filosofia espinosana: *ex nihilo nihil fit*.

De uma perspectiva diametralmente oposta, aplaudindo a coragem de Espinosa de ser um dos únicos filósofos a negar completamente a causalidade final (o “refúgio da ignorância”<sup>138</sup>), o filósofo boêmio Fritz Mauthner a compara com a *Siegessymphonie* de Beethoven: ao mesmo tempo triunfante e aniquiladora<sup>139</sup>. Triunfantemente, nega tudo aquilo que o pensamento ocidental desde sempre afirmou, pois toda e qualquer religião se firma no solo da causalidade final, chama de “Deus” o Deus que *quer* (*wollender Gott*), ao qual opõe o homem que *deve* (*sollender Mensch*). Nem mesmo o judaísmo escapa disso. “Deus quer que eu deva. Eu devo, para que Deus queira, queira bem a mim”.<sup>140</sup> Em outras palavras, todas as filosofias são, no fundo, teleológicas, exceto a espinosana e a cética (aquelas já mencionadas por Lessing no diálogo como as únicas possíveis).

---

<sup>138</sup> ESPINOSA. *Ética* P1, *Apêndice*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 86.

<sup>139</sup> A “sinfonia da vitória” (*Siegessymphonie*) ou *Egmont*, *Op. 84* foi composta por Beethoven para o drama *Egmont* de J. W. Goethe, encenado em 1810.

<sup>140</sup> MAUTHNER, F. *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, vol. 2: *Spinozas Deus*. München/Leipzig: 1910, p. 434-435.

Excluindo as causas finais de Deus (a vontade), Espinosa exclui também o *Sollen* do homem (a moralidade) de maneira mais eficiente que os materialistas (cuja matéria contém ainda traços de um finalismo) e que a vontade do ateu Schopenhauer. O desaparecimento do sentimento do eu (*Ichgefühl*) é outra contribuição fundamental do espinosismo aos olhos de Mauthner, uma vez que também resulta da ausência de finalismo. A identidade pessoal é dissolvida no todo (Deus), é a morte do eu, que não se vê mais separado do mundo.<sup>141</sup> Exatamente pelas mesmas razões, para Jacobi a verdade descoberta pelo sistema espinosano é uma verdade que nos aniquila, a nós homens ou meros modos finitos, e não pode ser aceita se queremos salvaguardar a liberdade, a moralidade e a pessoa.

O que significa *amar e buscar a verdade*? Amamos e procuramos algo indeterminado, estranho ao homem, inapropriado a ele, que destrói a ele e a sua existência espiritual? Ou, pelo contrário, procuramos e amamos a verdade em virtude de seu conteúdo, pois este é algo decisivo, particular, eleva a existência espiritual do homem? Ora, suponhamos que a verdade acima de toda a verdade consista nisto, que chego ao discernimento de que o fundamento de tudo é um não sei quê substancial, o qual teria de se criar involuntariamente a partir de si mesmo de eternidade em eternidade, e essa substância seria a única existente (*Alleinseyendes*) com toda sua atualidade irracional, mas de que todo o diferente, determinado, pensante e intencional é ilusão: alguém poderia se considerar abençoado na posse e na fruição de uma tal verdade? O homem não pode procurar nem amar uma verdade que o mate, o aniquile (JWA 1,1, p. 339).

O amor não é como na doutrina espinosana, um amor meramente intelectual e quase matemático por um ente indeterminado, mas tem um conteúdo efetivo, que não pode ser o auto-aniquilamento. A passagem citada apresenta um outro ponto de vista para a busca da verdade que não é mais o da mera clareza e distinção segundo um modelo matemático-geométrico, mas o da moralidade. O objetivo de Jacobi é mostrar que o fulcro do espinosismo é também seu ponto de implosão; é a mola propulsora do seu “anti-

---

<sup>141</sup> A argumentação de Mauthner é muito interessante, pois concebe esse auto-aniquilamento radical como o verdadeiro teor da união mística com o todo (chamado de Deus). Apenas renunciando a um “eu” ou a uma noção de identidade pessoal é possível alcançar a autêntica experiência unitária.

Espinosa”, do início do Jacobi filósofo e fim do Jacobi historiador da filosofia, leitor de Espinosa. Para poder dar o salto e pisar firme ou aplicar nossa força na alavanca arquimediana apoiada num ponto fixo e seguro e nos lançarmos ao ar, devemos percorrer um certo caminho: aquele que leva ao nada (fatalismo). E ali, diante do completo niilismo do entendimento, somos novamente catapultados pela crença em direção a Deus, ao suprassensível, à moralidade. Estar de ponta cabeça consiste não em afirmar o exato oposto da doutrina de Espinosa – isso é reservado ao “espinosismo às avessas” do idealismo transcendental –, mas usar os mesmos meios para outros fins. Isso transparece nas palavras de Jacobi a Lessing, que explicam muito bem em que medida Espinosa é a própria alavanca que lhe permitiu saltar.

Amo Espinosa, pois ele, mais do que qualquer outro filósofo, me levou à absoluta convicção de que certas coisas não se deixam explicar: para as quais, por isso, não devemos fechar os olhos, mas tomá-las como as encontramos. Nenhum conceito me é mais íntimo do que o de causa final, nenhuma convicção tão viva quanto a de que faço o que penso, em vez de apenas pensar o que faço (JWA 1,1, p. 28).

Não por acaso, o salto mortal é descrito pela primeira vez na conversa com Lessing como uma *acrobacia* para se desvencilhar do determinismo espinosano, para concluir do fatalismo contra o fatalismo e se afirmar como o antípoda de Espinosa.

**Eu:** Você pode aprender comigo. Tudo se resume a isso: deduzo imediatamente do fatalismo contra o fatalismo e contra tudo que está ligado a ele. — Se há apenas causas eficientes e não causas finais, a faculdade de pensar é apenas observadora em toda natureza; seu único encargo é acompanhar o mecanismo das forças eficientes. A conversa atual que mantemos um com outro diz respeito apenas a nossos corpos, e o conteúdo dessa conversa é dissolvido nos seus elementos: extensão, movimento, graus de velocidade, juntamente com os conceitos destes e os conceitos desses conceitos. (...) Mera ilusão! Em todos esses casos, o que nos move é na verdade um *algo* que não sabe nada disso e que, nessa medida, está absolutamente despido de sensação e pensamento. Mas estes, conceitos e pensamentos, são apenas conceitos de extensão, movimento, graus de velocidade etc. — Não sei refutar a opinião daquele que admite isso. Mas quem não pode aceitá-lo, deve ser o

antípoda de Espinosa. **Lessing**: Percebo que você gostaria de ter sua vontade livre. Eu não desejo uma vontade livre (JWA 1,1, p. 20).

É um lugar-comum na história da filosofia que não é possível prosseguir infinitamente de causa em causa para chegar ao fundamento último, e tal problema é comum tanto ao sistema mecanicista, quanto ao finalista. A pergunta pelo critério de verdade é, então, também uma pergunta pelo início do saber ou por aquele ponto fixo que o sustenta e do qual decorrem as verdades relativas. Para Jacobi, é a experiência da absoluta necessidade (aqui, a negação das causas finais) que impulsiona a descobrir que o critério de verdade não se pauta segundo um padrão lógico-geométrico da demonstração por fundamentos racionais. A verdade está além e antes das demonstrações, é seu próprio fundamento. Em suma, descobrimos uma certeza originária imediata de primeira mão: a crença (*Glauben*) como convicção de que o verdadeiro só pode ser índice de si mesmo.

Essa é a poderosa definição da norma da verdade na proposição 43 da *Ética* P2: “Quem tem uma idéia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa”.<sup>142</sup> Ali, Espinosa explica claramente que quem conhece verdadeiramente uma coisa tem 1) uma ideia adequada dela e, conseqüentemente, 2) tem uma ideia adequada da ideia, isto é, está certo de que conhece a coisa. O procedimento é simples: ter uma ideia adequada (o conhecimento de algo) implica necessariamente saber que se sabe, pois não existe erro na ideia adequada. “Com efeito, ninguém que tenha uma idéia verdadeira ignora que ela envolve certeza absoluta. Pois ter uma idéia verdadeira não significa senão conhecer uma coisa perfeitamente, ou seja, muitíssimo bem.”<sup>143</sup> Em seguida, ele faz a pergunta que mais nos interessa:

E quem, pergunto, pode saber se compreende uma coisa qualquer sem, primeiramente, compreendê-la? Isto é, quem pode saber se está certo dessa coisa sem, primeiramente, estar certo dela? Além disso, o que pode existir de mais claro e certo do que uma idéia verdadeira e que possa servir como norma de verdade? 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.<sup>144</sup>

---

<sup>142</sup> ESPINOSA. *Ética* P2, prop. 43. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 170.

<sup>143</sup> ESPINOSA. *Ética* P2, esc. prop. 43. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 171.

<sup>144</sup> ESPINOSA. *Ética* P2, esc. prop. 43. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 171-172.

Não são as trevas que revelam a luz, mas ela revela a si mesma. Do mesmo modo, a verdade é uma certeza anterior, é condição da consciência dessa certeza (a ideia verdadeira é a própria condição da verdade) e não uma construção do intelecto humano, afinal no espinosismo o homem não é medida de nada nem garantia do verdadeiro.<sup>145</sup> Em outra formulação bastante esclarecedora, Espinosa diz: “quanto à última questão, enfim, ou seja, como pode um homem saber se tem uma idéia que concorda com o seu ideado, mostrei à saciedade que ele o sabe apenas porque tem uma idéia que concorda com o seu ideado, ou seja, porque a verdade é norma de si própria”.<sup>146</sup> *A veritas norma sui et falsi* ou *quod veritas sui sit norma* é a constatação de que a certeza é expressão do fato de termos uma ideia adequada. Na doutrina espinosana, isso se esclarece pelo fato de que a mente é parte do intelecto divino e, como consequência, as ideias claras e distintas da mente são verdadeiras, porque são ideias de Deus. Jacobi admite, como Espinosa, que a verdade só tem a si mesma como critério e não nos vem de fora, porém inverte a lógica espinosana, segundo a qual a verdade é um tipo de “necessidade transparente a si mesma” (JWA 3, p. 127) comum à mente e a Deus e só vê a si mesma.

O que de fato interessa a Jacobi é evidenciar a indemonstrabilidade da verdade. Tal indemonstrabilidade não é um inconveniente, ao contrário é a prova de que a verdade é autoevidente e não resulta de silogismos e operações intelectuais comparativas. Neste ponto, ele relaciona dois autores absolutamente distintos, Espinosa e Platão, pela concordância que os uniria: os conhecimentos da razão (aqui como sinônimo de crença, ou seja, de uma razão reveladora), que aparecem apenas em representações obscuras no entendimento, são a “luz do conhecimento supremo; daquilo que Platão diz com Espinosa que revela a si mesmo e as trevas” (JWA 3, p. 128). Jacobi se refere à analogia entre verdade e luz exposta no escólio citado (“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”).

Platão, por sua vez, é associado a Espinosa em virtude de um trecho de *Filebo*, no qual explica uma relação semelhante pelo exemplo da fome. Um impulso não é possível sem ao menos uma representação obscura do objeto desse impulso. Essa

---

<sup>145</sup> Essa afirmação se esclarece melhor a partir da argumentação de Jacobi sobre a relação entre pensamento absoluto indeterminado e ideia finita determinada. Jacobi mostra a Mendelssohn que o pensamento infinito é causa das ideias particulares e não o contrário. Isso quer dizer que a verdade não é encontrada no modo, na manifestação particular, mas na sua causa (no pensamento divino indeterminado) e, portanto, o verdadeiro é anterior à sua manifestação ou modificação, que é somente um efeito circunscrito dela.

<sup>146</sup> ESPINOSA. *Ética* P2, esc. prop. 43. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 173.



concepção é fundamental, porque reaparecerá na discussão acerca do idealismo transcendental, acusado duramente por Jacobi de subtrair o conteúdo do impulso, que passa a ser um impulso (atividade ou espontaneidade) referido apenas a si mesmo, isto é, autorreferente e sem direção ou objeto determinado (nisto consiste também o problema da liberdade como uma atividade pura e vazia).

Se por um lado, o impulso por si só não bastaria para levar à saciedade no alimento concreto, por outro, o alimento concreto (ligado à experiência) não é suficiente para causar o impulso de saciação da fome. Em outras palavras, um não pode existir sem o outro. O impulso da ordem do suprassensível não pode prescindir do sensível (objeto da experiência) e vice-versa. Neste caso, não se trata de idealismo nem de empirismo, mas sim de um “realismo” no sentido bastante particular cunhado por Jacobi. A semelhança encontrada entre Platão e Espinosa está na anterioridade de uma verdade imediata de ordem suprassensível, sem a qual o homem sequer poderia buscar uma verdade na ordem do sensível. “Leibniz tinha razão quando disse: os homens buscam aquilo que já sabem, e não sabem aquilo que buscam” (JWA 2,1, p. 33).

A primeira vez em que Jacobi descreve sua ideia de certeza como crença é na carta endereçada a Mendelssohn de 21 de abril de 1785, na qual encontramos a famosa passagem, depois incluída no texto publicado das *Cartas*. Mendelssohn lhe havia objetado que sua religião (judaísmo) não lhe obrigava a crer senão mediante fundamentos racionais, enquanto a religião revelada de seu adversário (cristianismo) se fundava numa simples crença, entendida de maneira pejorativa como um tipo inferior de assentimento (*Fürwahrhalten*). É precisamente nesse trecho da carta que Jacobi retoma as palavras de Espinosa na proposição 43.

Caro Mendelssohn, todos nós nascemos na crença e devemos permanecer na crença, tal como todos nós nascemos em sociedade e devemos permanecer em sociedade. Como podemos pretender a certeza, se a certeza não nos for conhecida de antemão, e como ela pode nos ser conhecida senão por meio daquilo que já conhecemos com certeza? Isso nos leva ao conceito de uma certeza imediata, que não apenas prescinde de quaisquer razões, mas que exclui absolutamente todas as razões e é *única e exclusivamente a própria representação que coincide com a coisa representada* (portanto, tem seu fundamento em si mesma). A convicção por razões é uma certeza de segunda mão, se funda na comparação e jamais pode ser completamente certa e perfeita.

(...) Se todo *assentimento* (*Fürwahrhalten*) que não surge de fundamentos racionais é crença, mesmo a convicção por fundamentos racionais deve proceder da crença e dela receber sua força (JWA 1,1, p. 115-116).

A verdade como índice de si mesma supõe uma certeza originária e imediata não derivada nem deduzida de nada outro, logo uma certeza para além de fundamentos e razões sempre comparativos e mediatos, uma certeza que tenha seu fundamento em si mesma. Quando Jacobi fala em representação que coincide com a coisa representada refere-se a uma certeza que não permite a separação entre representante e representado (sujeito e objeto) requerida para o saber conceitual; refere-se, em vocabulário espinosano, à ideia que concorda com seu ideado, que é condição *sine qua non* do saber. Porque temos uma ideia adequada, sabemos, não o contrário. Não é porque sabemos que temos uma ideia adequada.

Poderíamos dizer que *certeza* ou *verdade* é diferente do *saber* (em seu sentido lógico-discursivo), pois é imediatamente certa, assim como as chamadas verdades eternas na metafísica clássica não são resultado de um processo ou esquematismo intelectual que dá as razões de algo, não são sintéticas nem genéticas. Ainda numa passagem do *Tratado sobre a emenda do intelecto*, Espinosa expõe claramente a precedência da certeza em relação ao saber de que estamos certos de algo, “o que equivale a dizer que não é necessário, para que eu saiba, que saiba que sei, e muito menos que saiba que sei que sei, do mesmo modo que não é necessário inteligir a essência do círculo para inteligir a essência do triângulo. Mas o contrário se passa com estas idéias, porque, para saber que sei, necessariamente devo antes saber”.<sup>147</sup>

O modelo de certeza imediata é a coincidência e inseparabilidade daquilo que é colocado como oposto ou separado na representação. A certeza imediata é anterior à separação operada pelo entendimento. Mas a conclusão de Jacobi vai ainda mais longe: não apenas descobrimos uma certeza originária imediata chamada *crença*, mas descobrimos também que ela funda todas as demais certezas relativas e, portanto, a própria ciência. O aparente paradoxo está presente desde os anos de 1783, quando Jacobi expõe com surpreendente clareza a Herder a impossibilidade de conhecer o imutável pelo mutável. A força da autoevidência indemonstrável das verdades ditas suprassensíveis (identidade pessoal, liberdade, Deus ou, para falar como Kant: liberdade, imortalidade

---

<sup>147</sup> ESPINOSA. *Tratado da correção do intelecto*. In: *Espinosa. Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1983, p. 49-50 [tradução ligeiramente modificada].

da alma e Deus) decorre de eu *saber* que existem, a despeito de meu entendimento que não as *compreende* e, não raro, até mesmo as nega.

Por essa razão, Jacobi afirma que as coisas divinas são objeto da *scientia abrupta* da qual falava Bacon, referindo-se ao conhecimento de Deus, de uma “ciência fragmentada”, dado que nunca encontraremos o incondicionado a partir do condicionado, o infinito a partir do finito, o indeterminado do determinado. Retomando a mesma metáfora da luz e das trevas, Jacobi relata a Herder: “a verdade pode aparecer *apenas* em si mesma, *revelar-se apenas em si mesma*; esse é o único lume que me guia e me permite ver um auxílio ao longe, esperança que talvez me marque como fanático, mas sem a qual eu ficaria completamente desconsolado” (JBW I/3, p. 160). Ele se refere especificamente ao trecho da obra *De augmentis scientiarum* na qual Bacon descreve os limites do conhecimento humano. Segundo Bacon, aquele que acredita poder encontrar a natureza ou desígnio de Deus nas coisas materiais é “corrompido pela vã filosofia”, ao invés de perceber que “o sentido do homem traz uma semelhança com o sol, que, como vemos, descobre e revela todo o globo terrestre, mas também os obscurece e os oculta: assim o sentido descobre as coisas naturais, mas obscurece e cerra as divinas”.<sup>148</sup> A continuação dessa passagem é citada já em 1782 em outra carta, desta vez a Keukler, em 4 de abril (JBW I/3, p. 19) e evidencia a lucidez de Jacobi acerca de suas ideias muito antes da discussão sobre o espinosismo. Essa carta indica que já se encontrava em germe a ideia de um saber não mecânico-discursivo do suprassensível e a necessidade de uma revelação que não fosse exclusivamente histórica (positiva), pois, neste caso, teríamos uma revelação humana e não divina ou suprassensível. A mesma ideia é exposta nas *Cartas*, quando Jacobi sublinha que a crença obriga todos a crer e, por isso, não é uma verdade histórica, nem tampouco subjetiva ou individual.<sup>149</sup>

A crença nos dá a conhecer as verdades suprassensíveis: que existe Deus, que existimos e existem coisas e outros seres fora de nós. Percebemos a existência de nós mesmos e do mundo que nos circunda, pois estamos indissociavelmente ligados a todos os seres numa relação de reciprocidade: “sem tu, o eu é impossível” (*ohne Du, ist das Ich*

---

<sup>148</sup> BACON, F. *O progresso do conhecimento*. São Paulo: Editora UNESP, 2007, p. 24.

<sup>149</sup> Essa distinção entre crença referida à religião positiva como o âmbito das verdades humanas e históricas e a crença como saber imediato e positivo do suprassensível, como verdade eterna, implode a conhecida objeção hegeliana (no texto *Glauben und Wissen*) de que ela seria apenas subjetiva, particular e individual, o que Jacobi reiteradamente nega em todas as suas obras.

*unmöglich*), não há existência ou ser (*Sein*) sem coexistência (*Mitsein*). “Assim, temos uma revelação da natureza, que não apenas ordena, mas obriga todos os homens a *crer* e a aceitar verdades eternas por meio da crença”. *Obriga-nos*, porque diferentemente da crença das religiões positivas e doutrinárias, é o lugar das “verdades eternas”.

Jacobi diferencia, por um lado, o caráter histórico e particular da crença religiosa e, por outro, a crença que está se delineando aqui pela primeira vez como uma espécie de faculdade “epistemológica” e que, posteriormente, será sinônimo de razão e de senso moral. A razão é a faculdade que revela imediatamente o suprassensível em oposição ao entendimento, que é apenas uma faculdade conceitual, especulativa e discursiva, o qual muitos erroneamente insistem em chamar de razão pura.<sup>150</sup> Pode-se dizer que a crença histórico-religiosa é uma manifestação ou exteriorização relativa da crença propriamente dita. Sendo assim, todas as confissões religiosas têm igual direito de reivindicar uma parcela de verdade, mas nenhuma é absoluta, todas têm o papel de ensinar o homem na vida prática, de ensiná-lo a progredir em sua existência.

Numa carta a Herder de 2 de setembro de 1785, Jacobi confirma textualmente sua apropriação da definição de verdade do escólio da proposição 43, retrucando às objeções do interlocutor e dizendo que, se ele está insatisfeito com tal definição do conceito de crença, tem de se ver com Espinosa.

Seus reservas quanto aos fundamentos dos quais parto ali têm de se ver com Espinosa, pois são os seus fundamentos. A definição de certeza e todo o parágrafo são traduzidos quase literalmente dele, ele apenas não se vale da palavra crença, da qual me vali apenas na medida em que, de acordo com minha detalhada explicação, todo assentimento (*Fürwahrhalten*) que não deriva de princípios é chamado de crença (JBW I/4, p. 165).

É notável como a mesma proposição pode gerar resultados tão diversos. De fato, ela permitiu a Jacobi se colocar como “antípoda de Espinosa”, utilizando as próprias definições do espinosismo. A crença se manifesta na forma do salto mortal, como um “concluir do fatalismo contra o fatalismo”, e manifesta o ensejo de transcender o âmbito dos meros conceitos. Na natureza não há saltos, diz a famosa proposição leibniziana, que

---

<sup>150</sup> Esse tópico é um dos centros da crítica jacobiana a Kant e à sua razão pura ou, como diz o título de seu próprio ensaio, à tentativa de transformar a razão em entendimento (*Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zum Verstande zu bringen*).

convém muito bem a esse contexto, já que a ausência de saltos é justamente simbolizada pela série causal, segundo a qual não há lacunas, não há passagem de A para B sem causas intermediárias. Mas é precisamente isso que Jacobi deseja evitar com seu salto no suprassensível, com sua definição de crença e com a conclusão do apêndice VII: “não há filosofia natural do suprassensível”. A ausência de saltos ou a explicação causal tem validade absoluta no mundo mecânico-natural, mas não no mundo suprassensível.

O objetivo é, portanto, negar a aplicação do método científico matemático-geométrico causal ou lógico ao campo da metafísica (suprassensível) e mostrar que, sem um salto, nunca veríamos nada para além da necessidade da natureza. Sem ele, somos constrangidos a negar que haja um conhecimento ou saber do suprassensível (como Kant), ao invés de perceber que este saber apenas não está sob a jurisdição do entendimento. Assim, Jacobi consegue, por um lado, evitar o “dogmatismo”, definido kantianamente como a aplicação das regras lógicas do entendimento ao mundo concreto e objetivo, como se houvesse equivalência entre as estruturas do sujeito e as coisas mesmas, entre representação e coisas em si. Por outro lado, consegue repelir o idealismo, que rejeita qualquer suprassensível fora do eu. O salto é a única possibilidade de alcançar o que está além da necessidade mecânica da natureza e do *modus operandi* do entendimento humano, o qual, levado às suas últimas consequências, é sempre niilista, pois proíbe essa passagem.

## 6. CRENÇA E CIÊNCIA: RAZÃO E ENTENDIMENTO

### 6.1. A acepção mística da crença

O limite da filosofia é aquilo que não se deixa conhecer, que transcende nossa compreensão intelectual finita e condicionada, em suma, é o Deus incondicionado cuja vontade e modo de agir não podemos compreender. Na visão jacobiana, o filósofo que pretende ultrapassar esse limite e criar mundos ele mesmo, perde-se nas trevas, perde o criador, cai no fatalismo ou niilismo. Contrariamente a Espinosa, ele insiste que não é o homem que revela Deus como seu modo ou expressão, mas é Deus que se revela ao homem.<sup>151</sup> Deste modo, sua filosofia também será o inverso da espinosana, isto é, recusa qualquer aproximação *intelectual* do finito ao infinito, “talvez os antigos segredos tenham sua razão nisso. A verdadeira teologia não pode ser verdadeira filosofia” (JBW I/4, p. 166-167). Em outras palavras, não chegamos ao suprassensível pela especulação, pela ciência racional ou mediante causas intermediárias. “Verdade é efetividade, é ser, e a certeza é o sentimento da verdade. Que nós mesmos existimos e existem coisas fora de nós, o sabemos não pelas demonstrações, não pela arte, mas o experienciamos através do ser e da coexistência (*Mitsey*)” (JBW I/4, p. 16).

Isso suscita outra nuance relevante do conceito jacobiano de crença, a saber, a inspiração assumidamente mística de suas ideias acerca do suprassensível, que, longe de significar um obscurantismo ou fanatismo, recupera uma dimensão indispensável da verdade, uma dimensão que a Modernidade (por exemplo, na “mística sem mistério” de Espinosa) tratou de apagar. A verdade não se reduz, portanto, à mera ideia adequada ou

---

<sup>151</sup> Segundo a interpretação jacobiana, no espinosismo os modos “revelariam” o criador, já que Deus é absolutamente indeterminado ou imodificado e apenas aqueles têm determinação e particularidade. Ele chega a afirmar que esse Deus indeterminado não seria nada sem suas modificações determinadas, o que claramente confunde Mendelssohn, contudo se esclarece quando compreendemos que a observação tem em vista um pressuposto nada espinosano, mas sim leibniziano de que a determinação e individuação é condição da existência concreta, portanto é uma conclusão que jamais seria aceita por Espinosa.

a um saber mediante *Vernunftgründe*. Por isso, para Jacobi, é preciso concordar com Sócrates e Paulo, o qual afirma que amar a Deus é melhor do que tudo conhecer. Sócrates é, por isso, mais paulino do que aristotélico. Paulo e Sócrates representam respectivamente o amor e o não-saber exigido para que se chegue a Deus. Nesse particular, Jacobi tem uma verdadeira afinidade com a mística cristã, sobretudo com aquela apresentada por Hugo de Saint Victor, cuja obra é mencionada no texto *Sobre as coisas divinas e sua revelação* (1811).<sup>152</sup> Mas tal misticismo é muito diferente do tipo de misticismo de inspiração monista que Jacobi sempre combateu, isto é, que pretende encontrar o divino na natureza, numa experiência unitária com ela, e aniquila a pessoa em proveito da conjunção plena com a totalidade.<sup>153</sup>

O teólogo Saint Victor, de origem alemã, nega que a razão humana possa compreender algo de Deus e reconhece apenas uma crença (*Glauben*) que se encontra no meio entre opinar (*Meinen*) e saber (*Wissen*), pois Deus excede tudo que conhecemos, e conhecemos apenas o relativo. A crença é, portanto, o único fundamento de convicção (*Überzeugungsgrund*) da existência de Deus, visto que nos falta uma percepção dele. Ele não pode ser percebido como percebemos as coisas externas ou internas (nossa própria alma) no mundo natural. Temos *presságios* (*Vorempfindungen*) da verdade. Jacobi sublinha essa palavra e completa: “um pensamento excelente, que – observa Tennemann – esbarra no misticismo”, porém “qual pensamento elevado e profundo, intelectual ou moral, não esbarra no misticismo?” (JWA 3, p. 124).

O início do próprio saber é místico, diz Jacobi. Pois, embora o pressuposto de um ser originário – que compreende em si o bom, belo e verdadeiro – seja incompreensível, ele é admitido mesmo nas filosofias mais racionalistas ou idealistas. Somos capazes de chegar à verdade apenas devido à pressuposição desse fundamento oculto, pressuposição que Jacobi denomina razão. A pergunta que logo se coloca é: como a razão chega a esse pressuposto, com o qual surge pela primeira vez o conceito de verdade, “já que quando ela se eleva acima de toda intuição sensível segundo a mais completa abstração, retém apenas o conceito do nada como seu próprio produto?” (JWA

---

<sup>152</sup> Jacobi menciona Hugo de Saint Victor a partir de *História da filosofia* (*Geschichte der Philosophie*) de Tennemann, vol. 8.

<sup>153</sup> Esse tipo de misticismo é aquele defendido por Fritz Mauthner e comentado anteriormente, já que a primeira condição dessa mística é o aniquilamento completo do eu, de qualquer tipo de identidade pessoal, e a erradicação da noção de causa final.

3, p. 124). Exatamente por isso! – exclama Jacobi. A razão chega ao pressuposto (presságio ou *Vorempfindung*) desse fundamento oculto através do nada, pois não admite o puro nada como fundamento e início das coisas e de si mesma e, por isso, coloca no seu lugar o ser incondicionado, efetivo e absoluto: um Deus. É na *docta ignorantia* que começa a crença num Deus que não conhecemos pelo pensamento ou pela linguagem. É nessa mística do silêncio que o encontramos como certeza originária.

É ainda mais significativo comparar essa acepção positiva e mística da crença com a sua depreciação por parte de Kant no opúsculo de 1796 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (*Sobre um novo tom de distinção adotado recentemente em filosofia*). Nele, Kant reproduz quase literalmente certas frases de Hugo de St. Victor<sup>154</sup> para discordar da descrição de *Glauben* como algo intermediário entre opinar e saber (*zwischen dem Meinen und Wissen*).<sup>155</sup> Ele expõe os três tipos de assentimento (*Fürwahrhalten*): opinar, crer e saber (*Meinen, Glauben und Wissen*), já definidos na primeira *Crítica*, no *Canon da razão pura* (A820 B848). *Fürwahrhalten* nada mais é que um tipo de tomar-por-verdadeiro segundo razões ou fundamentos mais ou menos parciais.

Opinar, crer e saber são os modos de *Fürwahrhalten* inseridos numa escala gradativa, cujo início é o saber (conhecimento mais completo e pleno de razões), passando pela crença e opinião até chegar na ignorância (mínimo grau possível de razões). Kant insiste em dizer que nenhum tipo de *Fürwahrhalten* pode se referir a algo que ultrapasse os limites da experiência possível e, conseqüentemente, não se aplica ao suprassensível. Porque é absolutamente impossível julgar objetos fora da experiência (por exemplo, a natureza da alma enquanto substância). Os fundamentos-de-conhecimento do suprassensível não podem ser concebidos segundo o princípio de razão e, por isso, seu conhecimento teórico é impossível. Kant aceita a possibilidade da crença no suprassensível apenas do ponto de vista prático, como uma crença subjetiva, que não afirma nada acerca da realidade objetiva daquilo em que se crê.

A diferença essencial entre os dois conceitos de crença está no fato de que, em Jacobi, a possibilidade do conhecimento teórico (um conhecimento possível) não é condicionada pelo sujeito nem pelo princípio de razão – ou seja, pelas categorias ou formas lógicas dos juízos –, como em Kant. A crença é conhecimento *sem razões*, imediato

---

<sup>154</sup> Não encontrei evidências de que Kant pudesse ter lido a obra *De sacramentis christianae fidei* do teólogo alemão Hugo de St. Victor ou tomado conhecimento dela indiretamente.

<sup>155</sup> KANT. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: AA VIII, 1917, p. 398.



e fundado em si mesmo (norma de si), é *condição* de qualquer juízo e anterior até mesmo ao princípio de razão.

No Cânone da razão pura, Kant distingue dois modos de tomar algo por verdadeiro: um meramente subjetivo e, portanto, particular, chamado de *persuasão*, e outro objetivo e universal chamado de *convicção*. “A persuasão é uma simples ilusão, porque o fundamento do juízo, que reside unicamente no sujeito, é considerado objetivo. Por isso, semelhante juízo possui também apenas um valor individual e o tomar por verdadeiro (*Fürwahrhalten*) não se deixa comunicar” (KANT, A 820 B 848).<sup>156</sup> Individualidade é sinônimo de incomunicabilidade e de subjetividade, produz no máximo uma *opinião* não generalizável e universalizável. Ao contrário, uma suposição objetiva que leva ao *saber* deve ser comunicável, já que a verdade se encontra na concordância de todos os juízos em um princípio comum (o objeto), independentemente da diversidade dos sujeitos, ou seja, independentemente de sua individualidade. Assim, personalidade ou individualidade é limitação, e a *ciência* é o único grau suficiente de *Fürwahrhalten*. “A suficiência subjetiva chama-se convicção (para mim próprio); a suficiência objetiva, certeza (para todos)” (KANT, A822 B850).<sup>157</sup> É evidente que o opinar (*meinen*) será banido dos juízos da razão pura, pois o critério de verdade (saber) é universalização e necessidade e só pode ser *a priori*. A experiência, por sua vez, diz apenas *que algo é*, mas *não que é necessariamente assim e não de outro modo* (princípio de razão), ela é, portanto, insuficiente para a convicção e para o saber.

A crença, por exemplo, em Deus como criador do mundo, é restrita kantianamente à esfera moral, que nada afirma da *existência* de um tal ser. Para Jacobi, inversamente, é a crença afirmativa num tal ser que impõe sua existência e efetividade. No opúsculo citado, Kant constata que atualmente “é aferido um novo [grau de assentimento] que nada tem em comum com a lógica, que não é um progresso do entendimento, mas previsão sensitiva (*praevisio sensitiva*) daquilo que não é objeto dos sentidos, a saber: presságio (*Ahnung*) do suprassensível”.<sup>158</sup> Dessa nova acepção de *Glauben* decorreria o fanatismo, comparado ao *salto mortal* no impensável e impossível, no qual

---

<sup>156</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. AA III, 1911, p. 532 [tradução minha].

<sup>157</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. AA III, 1911, p. 533 [tradução minha].

<sup>158</sup> KANT. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: AA VIII, 1917, p. 397. Para diferenciar melhor os conceitos, preferimos traduzir *Ahnung* ou *Ahdung* por “presságio”, *Vorempfindung* por “pressentimento” e o termo latino empregado por Kant *praevisio sensitiva* por “previsão sensitiva”.

Kant reconhece um verniz de misticismo, pois o pressentimento seria um “prenúncio obscuro” (*dunkle Vorerwartung*) e conteria em si uma esperança de instrução (*Aufschluß*), possível apenas mediante conceitos. Se, todavia, esses conceitos são transcendentais e não podem levar ao conhecimento do objeto, levariam, ainda segundo Kant, à sua substituição pela inspiração mística (*mystische Einleuchtung*) e à morte da filosofia. É por isso que, embora ele apresente Platão como pai do misticismo, afirma que ele mesmo não era místico, “pois empregou suas intuições intelectuais apenas regressivamente para a explicação da possibilidade dos conhecimentos sintéticos *a priori*, não progressivamente a fim de expandi-los mediante aquelas ideias que poderiam ser compreendidas no entendimento divino”.<sup>159</sup> Em suma, o que Kant está dizendo é que o misticismo se assenta numa *intuição intelectual* do divino, absolutamente vetada no seu sistema. Na versão kantiana, Platão se salva pela função “negativa” de suas intuições intelectuais, isto é, porque estas eram uma espécie de propedêutica (um princípio regulativo?) para acessar o possível *a priori* e não para fundamentar os conhecimentos concretos e estendê-los.

Aqui descobrimos uma matéria de absoluta discordância entre Kant e Jacobi. Kant considera a crença em seu âmbito teórico como *Fürwahrhalten* precário ou subjetivo insuficiente, em âmbito prático ele a reestabelece a um patamar mais elevado, mas ela permanece subjetiva, na medida em que não se pronuncia sobre a existência. Jacobi, ao contrário, defende uma acepção positiva da crença sem distinção entre teórico e prático, já que o teórico é em primeiro lugar prático. No diálogo *David Hume sobre a crença, ou realismo e idealismo*, ele afirma veementemente, todavia sem dar nome às coisas, que a denominada crença de Kant é cega e desprovida de saber, ela é a verdadeira morte da filosofia, visto que nega o conhecimento aos objetos mais importantes para o homem. Deste modo, “a glória de ser capaz de pôr fim a todas as dúvidas dessa maneira é a glória da morte em relação ao mal associado à vida” (JWA 2,1, p. 61-62), ou seja, a glória de pôr fim ao diagnosticado conflito da razão consigo mesma é a morte do homem, não apenas a morte da filosofia.

Poderíamos dizer com Jacobi: o que Kant chama – negativamente – de inspiração mística é o âmago do salto mortal e o início ou nascimento da verdadeira filosofia, da filosofia que se ocupa daquilo que é mais caro ao homem: da certeza de que ele existe, que existem coisas fora dele e que existe Deus. Todavia, é a filosofia do entendimento (a kantiana) que preza apenas pelos critérios lógicos, pela necessidade e

---

<sup>159</sup> KANT. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: AA VIII, 1917, p. 398.

universalidade, que conduziria a razão a saltar no abismo do puro nada, não fosse um “pressentimento obscuro”, uma revelação da razão intraduzível em conceitos intelectuais, para a qual não há intuição, apenas um sentimento invencível (*unüberwindliches Gefühl*).

Jacobi inverte totalmente a lógica kantiana e localiza o *fanatismo* na tentativa de transformar esse sentimento em representações sensíveis (equivaleria ao dogmatismo denunciado por Kant) ou no *formalismo vazio* (equivaleria à própria filosofia kantiana), que resulta da transformação dessa convicção incondicionada em uma convicção condicionada no saber (JWA 3, p. 126). Dito de outro modo, o formalismo transforma a exigência da certeza e da verdade em uma condição de possibilidade para o saber.

Friedrich Schlegel também acusa Jacobi de “misticismo negativo”, pois o único misticismo “positivo” é o “entusiasmo lógico”, isto é, o puro interesse pelo conhecimento e pela verdade. Schlegel certamente transforma o significado tradicional de “mística”, tal como o expusemos, e o interpreta como uma espécie de “fanatismo” do entendimento. Neste cenário, o místico louvável é o “mestre da ciência originária do absoluto”. Em termos concretos: Espinosa e Fichte. A réplica de Jacobi é bastante irônica; ele não apenas concorda com Schlegel ao negar a si mesmo todo tipo de entusiasmo *lógico*, mas ainda o define como uma ação vazia ou propriamente egoísta que “aspira e contempla apenas a si mesma, meramente em função do agir e do contemplar, sem qualquer sujeito ou objeto, sem um *em, de onde, por ou para*” (JWA 2,1, p. 205).

Se o antigo misticismo almejava a união com o divino, o misticismo lógico de Schlegel é a união do eu egoísta apenas consigo mesmo. Em outras passagens, Jacobi também o chama de impulso sem direção, sem objeto, atividade pura indeterminada, espontaneidade absoluta vazia. É importante dizer que na primeira resenha que Schlegel faz de *Woldemar* (1796), Jacobi é categorizado como um “místico empirista” e o fundamento de sua filosofia na identidade pessoal é duramente criticado. Contudo, na resenha de 1812 relativa ao livro *Sobre as coisas divinas e sua revelação*, Schlegel defende justamente o que antes negava e aceita o essencial da posição jacobiana (embora, é claro, com divergências): o fundamento do saber na crença. Esse movimento poderia ser visto, de uma perspectiva mais abrangente, como a paulatina tomada de consciência que se evidencia em meados do século XVIII de que, em primeiro lugar, a filosofia não pode prescindir do efetivo ou da existência empírica sempre particular e individual, existência que não se deixa deduzir e não se esgota no conceito. Em segundo lugar, de que o fundamento do saber tem de ser autoevidente e índice de si mesmo. Ou, ainda, como afirma o *Tratado sobre a emenda do intelecto*: não é a correção do erro que conduz à verdade,

mas é a verdade que permite a correção do erro. Traduzindo jacobianamente: é a necessidade de uma verdade originária anterior a qualquer demonstração racional (uma verdade de sentimento e não de especulação) que permite julgar mediatamente a veracidade de nossos conhecimentos.<sup>160</sup>

Em uma carta escrita ao conde de Stolberg, Jacobi se reconhece místico à maneira de Platão e diz não ver como poderia existir um sentimento religioso sem misticismo (JBW I/10, p. 308). Provavelmente, a referência a Platão tem como motivação o fato de ter sido ele o pai do neoplatonismo místico, que chegou aos primeiros cristãos e perpassou toda mística filosófica moderna. Em defesa dessa nova percepção da crença e do salto mortal que a acompanha, poderíamos conceder a Kant que ele é um salto no *impensável*, mas não no *impossível*. Impensável, pois o pensamento não acompanha e nem expõe o sentimento em sua totalidade.

Dessa discussão fica claro como a certeza e a verdade são reelaboradas à luz de um paradigma não causal, ou seja, as demonstrações e princípios mobilizados em quaisquer operações intelectuais têm validade secundária e restrita ao mecanismo natural. Como Kant, Jacobi nega um saber meramente especulativo do suprassensível, porém o faz para desvendar uma nova dimensão do saber e afirmar um saber verdadeiramente positivo, mais elevado, imediato e fundador de todo saber derivado conceitual. Em resumo, um saber para o qual a ciência e a filosofia especulativa há muito fecharam os olhos. A razão *conhece* o incondicionado *a seu modo*, pela crença que lhe revela a veracidade da existência do suprassensível. Se para Kant o suprassensível não tem as *condições suficientes* para ser verdadeiro saber (já que este se reduz ao fenômeno) objetiva e subjetivamente, para Jacobi é o caráter *incondicionado* que revela a existência irrefutável do suprassensível. Assim, o conhecimento da razão ou crença não é subjetivo, pelo contrário é

---

<sup>160</sup> Ver, por exemplo, a anotação do *Kladder* 7: “A razão é uma faculdade pela qual o homem se eleva sobre a natureza, logo sobre si mesmo, na medida em que ele é natureza e pertence à natureza. Conceitos naturais e conceitos racionais são, portanto, essencialmente diferentes uns dos outros. Mas há conceitos racionais? e não são todos esses conceitos necessariamente apenas conceitos naturais? Quando a razão julga, ela deve ter conceitos com os quais julgar; pois conceitos não são nada além de predicados de juízos possíveis e pressupõem intuição, objetos da intuição, e algo entre o intuído e aquilo que intui, sensibilidade... Poder-se-ia perguntar se algo pode ser abstraído que não tenha sido apreendido antes absolutamente. Pergunto então: do que a razão abstrai seus conceitos? Esses conceitos ou são desprovidos de conteúdo ou seu conteúdo, sua realidade, deve consistir em alguma coisa que é apenas descrita no conceito, para a qual é apenas colocada uma nota característica no conceito...” JACOBI. *Kladder* 7, JWA I, 1,1, p. 319.

absolutamente objetivo. Não é a verdade que se regula pelo homem, mas o homem pela verdade; ele não a cria, mas a desvenda.

Em certo sentido, Kant ficou refém da problemática da causalidade exposta tão minuciosamente por David Hume, que resultou no confinamento do saber aos limites muito estreitos do princípio de causalidade, aos limites de uma filosofia prática formalista, na qual a razão não sai de si mesma. A crítica como alternativa e superação do dogmatismo e ceticismo teve como consequência a recusa de qualquer tipo de *conhecimento* do suprassensível e a redução da esfera moral ao mero formalismo da lei.

Quando Kant circunscreve o saber ao princípio de razão e de causalidade, e seu objeto aos fenômenos, ele perde inevitavelmente a positividade de todo o terreno suprassensível moral e teórico. Jacobi identifica nisso o modelo exemplar de uma tendência filosófica que já se encontrava *in nuce* no espírito da época, porém carecia ainda de acabamento. Foi Kant quem colocou fim à “babilônica confusão linguística”, isto é, à concepção de que o entendimento se funda apenas na sensibilidade segundo a máxima aristotélica *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*, contudo aspira ao conhecimento superior do suprassensível mediante abstração e reflexão. Essa reflexão nada mais é do que o entendimento levado para fora do terreno da sensibilidade e que, por isso, foi chamado de razão para se distinguir, apenas em grau, do entendimento referido ao sensível. Tal tendência afirmava que, mediante a razão, obteríamos a ciência do em si mesmo verdadeiro. Kant investigou essa torre babilônica e apresentou seus resultados ao mundo: o cume de sua torre jamais penetraria para além da abóbada da sensibilidade e jamais chegaria naquilo que está para além dela; “sem parábola: ele mostrou ‘que aquilo que se tomava por conhecimento do suprassensível nada mais era que ideias geradas mediante a negação, cuja validade objetiva deveria permanecer eternamente indemonstrável’” (JWA 2,1, p. 381). O suprassensível é meramente negativo ou crença subjetiva. Em março de 1787, Jacobi chamava essa crença de crença desprovida de conhecimento, *Erkenntnißleerer Glauben* (JWA 2,1, p. 62), provavelmente fazendo referência ao prefácio da recém-publicada segunda edição da *Crítica* em abril daquele ano.

De certo modo e por caminhos bastante diferentes, Jacobi nega as pretensões do racionalismo exatamente como Kant, apresenta seu diagnóstico e denuncia os abusos cometidos em nome de uma filosofia que deseja esclarecer tudo.<sup>161</sup> Para explicar a

---

<sup>161</sup> Por isso, F. Schlegel identifica, em parte com razão, que o caráter da filosofia jacobiana, assim como da kantiana, é mais negativo do que propriamente positivo, ou seja, é uma crítica aos abusos cometidos na

existência da natureza, essa filosofia tem de *inventar* uma possibilidade para o incondicionado, tem de dar-lhe condições para poder entendê-lo, pois o entendimento opera apenas com condições condicionadas. Onde elas cessam, cessa também a compreensão (*begreifen*).

## 6.2. A crença cética

Um autor que merece ser mencionado e está diretamente associado a essa ordem de problemas é Pascal. O fato de ser citado continuamente nas obras de Jacobi indica uma via interessante para reconhecer a crença jacobiana como uma solução que nos resguarda simultaneamente do ceticismo e do dogmatismo. Com ela, é possível assegurar a fundação do saber humano num sentimento ao qual os raciocínios estão subordinados. Deste modo, a busca dogmática por uma origem primeira das coisas mediante conceitos se torna inútil, porém não somos constrangidos a adotar o ceticismo nem, tampouco, precisamos ser kantianos e negar a possibilidade de conhecer o mundo em si. Não por acaso, o *pensée* mais emblemático citado por Jacobi é aquele no qual Pascal opõe cétricos e dogmáticos, pois a *natureza* confunde os primeiros e a *razão* confunde os segundos. É neste pensamento que Jacobi identifica seu mote em oposição ao *hen kai pan* espinosano de Lessing: “*La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes!* Pascal entende por *natureza* sensação e sentimento, por *razão*, o entendimento reflexivo” (JWA 1,1, p. 54). E o encontramos novamente na epígrafe do diálogo sobre idealismo e realismo: “*La nature confond les pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes! Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité invincible à tout le pyrrhonisme.*”<sup>162</sup>

---

história da filosofia e uma constatação de seus limites. Sublinho a expressão “em parte”, porque para Jacobi, mas também para Kant, a suprema tarefa da filosofia não é apenas seu lado negativo, e o diagnóstico serve apenas como caminho para a “cura” da doença (da metafísica moderna). Sem metáfora: a tentativa de salvar a metafísica de suas distorções históricas, ou seja, de salvar o suprassensível de sua redução à mera lógica. Evidentemente, cada um deles propõe um modo bastante diferente de alcançar esse objetivo.

<sup>162</sup> “A natureza confunde os pirrônicos e a razão confunde os dogmáticos. Temos uma impotência de provar invencível a todo dogmatismo. Temos uma ideia da verdade invencível a todo pirronismo”. Jacobi une os dois pensamentos, o primeiro se encontra em Brunschvicg 434/Lafuma 131 e o segundo em Brunschvicg 395/Lafuma 406.

Jacobi interpreta os conceitos pascalianos em função de sua própria filosofia, assim “natureza” se transforma em *sentimento* (crença) e “razão” em *entendimento* (especulação). A continuação do *pensamento* afirma a posição particularmente humana e intransponível entre o infinito e o nada, entre a absoluta ignorância (ceticismo) e o conhecimento absoluto (dogmatismo).<sup>163</sup> Na qualidade de um dos autores preferidos de Jacobi, Pascal merece ser mencionado pela sua posição análoga a respeito da certeza dos primeiros princípios ou do critério de verdade fundado no sentimento. Nesse mesmo fragmento, ele identifica a principal força do ceticismo (pirronismo) na admissão de que não temos nenhuma certeza da verdade dos princípios para além da fé (*foi*), da revelação e do que sentimos em nós, embora o cético se recuse a deduzir qualquer coisa disso. Por esse motivo, conhecemos a verdade não pela *razão* (em termos jacobianos: pelo entendimento), mas pelo *coração* (em termos jacobianos: pela crença). Vale ainda dizer que o par conceitual “cabeça e coração” (*Kopf und Herz*) reaparece na obra jacobiana sempre que se pretende afirmar a inseparabilidade entre o lado sensível e suprassensível do homem, entre sentimento intelecto, entre imediato e mediato, como um Jano bifronte que ora olha para um lado, ora para o outro.

Conhecemos a verdade não somente pela razão, mas ainda pelo coração; é desta última maneira que conhecemos os primeiros princípios, e é em vão que o raciocínio, que deles não participa, tenta combatê-los. Os pirronianos, que só têm isso, trabalham inutilmente. Sabemos que não sonhamos, por maior que seja a impotência em que estamos de prová-lo pela razão; essa impotência não conclui outra coisa senão a fraqueza da nossa razão, mas não a incerteza de todos os nossos conhecimentos, como eles o pretendem. Pois o conhecimento dos primeiros princípios, como o de que há espaço, tempo, movimento, números, é tão firme como nenhum dos que nos dão os nossos raciocínios. E é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é preciso que a razão se apoie e funde todo o seu discurso. O coração

---

<sup>163</sup> “Que fará, pois, o homem nesse estado? Duvidará de tudo? Duvidará que desperta, que o beliscam, que o queimam? Duvidará que duvida? Duvidará que existe? Não podemos chegar a este ponto; e tenho, como um fato, que nunca houve pirronismo efetivo perfeito. A natureza sustenta a razão impotente e impede que extravague até esse ponto. Dirá, então, ao contrário, que possui certamente a verdade aquele que, por pouco que o incitemos, não pode apresentar nenhum título desta verdade, e é forçado a desistir?” (PASCAL, *Pensées* Brunschvicg 434 / Lafuma 131).

sente que há três dimensões no espaço e que os números são infinitos; e a razão demonstra, em seguida, que não há dois números quadrados dos quais um seja o dobro do outro. Os princípios se sentem, as proposições se concluem; e tudo com certeza, embora por diferentes vias. E é tão ridículo que a razão peça ao coração provas dos seus primeiros princípios, para querer consentir neles, quanto seria ridículo que o coração pedisse à razão um sentimento de todas as proposições que ela demonstra, para querer recebê-los.<sup>164</sup>

A ausência de razões ou fundamentos (*Gründe*) não põe em questão nossos *conhecimentos*, mostra somente a impotência dos nossos *raciocínios*, uma vez que “é sobre esses conhecimentos do coração e do instinto que é preciso que a razão se apoie e funde todo o seu discurso”, não o contrário.<sup>165</sup> Ouvimos Jacobi dizer quase o mesmo quando, confrontando-se com o espinosismo, encontra na falta de demonstrações a verdade indemonstrável e originária: “amo Espinosa, pois ele, mais do que qualquer outro filósofo, me levou à absoluta convicção de que certas coisas não se deixam explicar: para as quais, por isso, não devemos fechar os olhos, mas tomá-las como as encontramos” (JWA 1,1, p. 28). Ou, ainda, quando defende a noção de crença na carta a Mendelssohn: “isso nos leva ao conceito de uma certeza imediata, que não apenas prescindir de quaisquer razões, mas que exclui absolutamente todas as razões (...). Se todo *assentimento* que não surge de fundamentos racionais é crença, mesmo a convicção por fundamentos racionais deve proceder da crença e dela receber sua força” (JWA 1,1, p. 115-116).

Note-se, além disso, que o sentimento ou a crença não são associados, mesmo em Pascal, exclusivamente a verdades da religião, pelo contrário, ele é o lugar dos princípios, inclusive os da geometria, tal como a constatação de que o espaço tem três dimensões, etc. A verdade é sentida, não concluída, diria Jacobi em pleno uníssono com Pascal, de modo que ambos os domínios (raciocínio e sentimento) se relacionam, mas é o sentimento imediato que funda os raciocínios mediatos. “Portanto, o idealista, apoiado

---

<sup>164</sup> PASCAL. Brunschvicg 282/ Lafuma 110.

<sup>165</sup> Ver a transcrição do caderno 5 de Jacobi, um excerto do livro *L'Art de se connaître soi-même ou recherche sur les sources de la morale* de Jacques Abbadie: “*ibid.* p. 49 ... ‘Sentir é conhecer confusamente.’ – Mas parece, devido àquilo que precede, que conhecemos com mais certeza e até melhor quando conhecemos confusamente pelo sentimento do que distintamente pelo pensamento. Certamente apercebemos mais os objetos pelo sentimento. Nossas abstrações são as sombras das sombras”. JACOBI. *Kladder* 5, JWA I, 1,1, p. 205.



nessa diferença, pode me obrigar a confessar que minha convicção na existência de coisas efetivas é apenas *crença*. Mas, como realista, devo responder: todo conhecimento pode provir única e exclusivamente da crença, pois me devem ser dadas coisas antes que eu seja capaz de perceber relações” (JWA 2,1, p. 10). Assim, a crença (coração) é imune às investidas do intelecto (razão), pois é ridículo pedir a ele que dê provas e demonstrações dos primeiros princípios; ele nada pode contra a certeza imediata revelada pelo sentimento.

Um exemplo tomado de Hamann explicita como a explicação intelectual mediata pode ser correta e coerente e, apesar disso, não gerar qualquer assentimento (crença). “O nosso próprio existir e a existência de todas as coisas que nos rodeiam tem de ser objeto de fé [crença] e não pode ser encontrada por qualquer outra via. (...) Aquilo em que se acredita não tem, pois, de ser provado, e uma proposição pode ser inabalavelmente demonstrada sem que por isso seja acreditada”.<sup>166</sup> Ele exemplifica habilmente com a demonstração silogística: podemos acompanhar o raciocínio presente numa demonstração e acreditar na prova de uma certa tese sem, todavia, consentir com a própria tese, ou, ainda, podemos considerar um silogismo correto sem consentir com sua prova ou conclusão. Disso, Hamann conclui que a “fé [crença] ganha ou perde exatamente o mesmo com o mais habilidoso dos charlatães ou com o mais sério dos advogados. A fé [crença] não é obra da razão e não pode, portanto, sucumbir a nenhum assalto desta última; porque a fé [crença] assenta tão pouco em fundamentações quanto o *paladar* e a *visão*”.<sup>167</sup> Nem a imaginação do poeta, nem os raciocínios do filósofo são capazes de criar a crença. Assim como dizia Pascal, a crença está a salvo dos ataques do intelecto, pois o precede e funda seus próprios princípios.

O mesmo anota Jacobi em seu caderno: “pode-se reter uma demonstração, tê-la bastante presente e, não obstante, ser incapaz de gerar no espírito (*Gemüth*) a convicção ligada a ela. – Ocorre aí o mesmo que com o nó no lenço, mediante o qual queremos lembrar de algo e, todavia, não conseguimos. *On a été brave un tel jour*”.<sup>168</sup> A analogia é certa; quando damos um nó no lenço para lembrar de algo importante,

---

<sup>166</sup> HAMANN. *Memoráveis socráticas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017, p. 51-52). A tradução verte *Glauben* como fé, embora o termo mais adequado seria crença. Na sequência, um comentário filológico sobre a palavra ajudará a compreender o campo semântico da palavra alemã.

<sup>167</sup> HAMANN. *Memoráveis socráticas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017, p. 54.

<sup>168</sup> JACOBI. *Kladde 7*, JWA I, 1,2, p. 260.

frequentemente ocorre que nos esquecemos do que deveria ser lembrado. Na continuação da anotação de seu caderno, Jacobi conclui: “Por isso, frequentemente um conto (*Märchen*), por exemplo o de Agnes von Lilien, nos empresta mais convicção, coragem e força do que todas as filosofias tomadas em conjunto. Aqui temos a coisa, ao menos para o olhar, ali apenas símbolos, no máximo analogias... ... *J’existois trop pour craindre de cesser d’être*. Nisso consiste o princípio e a suma de toda convicção”.<sup>169</sup>

Portanto, a crença é o domínio da existência e da verdade originária absolutamente objetiva, visto que não se refere a uma construção conceitual do homem; ela está *nele*, mas não provém *dele*. Uma crença meramente individual e subjetiva seria aquela cujo valor competiria apenas ao indivíduo e às suas disposições singulares. Ao contrário, aqui se trata de uma revelação da natureza que não está sob o controle do homem ou sob o jugo do seu intelecto e, por isso, não pode ser demonstrada nem negada por ele.

O caráter original da crença jacobiana é seu aspecto duplamente ético-religioso e epistemológico, e nessa medida se diferencia da “fé” pascaliana, baseada na graça, e do *belief* humiano. A escolha das palavras e a divergência semântica são relevantes e apontam para uma diferença de coisa, não somente de nome. Jacobi indica a ambivalência etimológica da palavra alemã *Glauben* ao compará-la com seu equivalente inglês *belief* em uma pequena nota no *Intelligenzblatt* da *Allgemeine Literatur-Zeitung* (n. 24, p. 209-213) de 1788. Rehberg havia escrito uma resenha do diálogo *David Hume sobre a crença* (1787), na qual objetava que a palavra *belief* não tem o mesmo *Nebenbegriff* (nuance) teológico da palavra alemã *Glauben*, cujo equivalente inglês seria *faith*, uma palavra jamais empregada por Hume. Jacobi replica, citando o influente *Dictionary of the English Language* (1747-1755) de Samuel Johnson. Nele, a segunda definição do substantivo *belief* é nada menos que a teológica: “the theological virtue of faith; firm confidence of the truths of religion”.<sup>170</sup> O mesmo se verifica no verbete *to believe*: “to exercise the theological virtue of Faith”, exemplificado por um trecho bíblico de *Romanos*. Em seguida, Jacobi o compara ao dicionário alemão de Adelung (*Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*),

---

<sup>169</sup> JACOBI. *Kladde* 7, JWA I, 1,2, p. 260. Jacobi usa *aqui* para se referir ao conto e *ali* para se referir à filosofia, embora gramaticalmente fique ambíguo, já que a filosofia é o elemento mais próximo da frase subsequente. *Agnes von Lilien* é o romance de autoria de Karoline von Wolzogen, cunhada de Schiller, publicado anonimamente na revista *Die Horen* em 1796.

<sup>170</sup> “A virtude teológica da fé; firme confiança nas verdades da religião”. JOHNSON, Samuel. *Dictionary of the English Language*.

que define *Glauben* como dar assentimento (*Beifall geben*) ou tomar algo por verdadeiro (*etwas für wahr halten*), bem como crença religiosa em Deus.<sup>171</sup> Por fim, ele conclui que “Hume obviamente não teria dito: ‘faith is the true and proper name of this feeling’, mas tampouco eu o teria dito, embora não seja um inglês nativo” (JWA 2,1, p. 116).

Um fato digno de nota é a resistência e até mesmo indignação provocada na época pelo modo como Jacobi expõe a ideia de crença. A razão disso é parcialmente esclarecida se levarmos em conta o combate quase fanático contra o fanatismo por parte dos iluministas, sobretudo do círculo berlinense, do qual fazia parte o próprio Moses Mendelssohn. Como relata o próprio Jacobi, a ideia defendida por ele na primeira edição das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* (portanto, já em 1785) de que o conhecimento humano deriva da revelação e da crença causou um escândalo no meio filosófico, sobretudo devido à consequência que isso acarretava, a saber, que o conhecimento de primeira mão é um saber sem demonstração e originário, o qual funda, domina e condiciona o saber de segunda mão: a ciência. Em suma, subordinar a ciência a um saber imediato e autoevidente, impossível de ser demonstrado, seria um disparate dos mais extravagantes.

A resistência e os ataques a essa noção são a motivação do diálogo *David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo* de 1787, no qual Jacobi se defende das resenhas negativas escritas sobre o tema e explica pela primeira vez com mais clareza o que entende efetivamente por crença.

O seguinte diálogo foi escrito a fim de justificar aquela afirmação combatida e as censuras que me foram feitas por causa dela: que eu seria um inimigo da razão, um pregador da crença cega, um depreciador da ciência e especialmente da filosofia, um fanático, um papista, e apresentá-la em sua insensatez e clareza mentirosa (JWA 2,1, p. 375).

Todavia, talvez tenha sido a enorme influência da filosofia kantiana o fator que mais contribuiu para extirpar da filosofia um critério de verdade que não fosse fundado em razões (neste sentido Kant é um herdeiro por excelência da filosofia wolffiano-baumgartiana) ou na universalidade e necessidade, em uma ideia de filosofia como a

---

<sup>171</sup> ADELUNG. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*. Disponível em: [http://www.woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui\\_py?sigle=Adelung&lemid=DG02311](http://www.woerterbuchnetz.de/cgi-bin/WBNetz/wbgui_py?sigle=Adelung&lemid=DG02311) Acesso: 4 de maio de 2020.

busca por razões, como dizia Leibniz, no *rendre raison* - e Wolff - do por que algo é assim e não de outro modo.

Aqui passamos à importância da figura de David Hume e de seu conceito de *belief*, à razão da abertura do diálogo sobre realismo e idealismo ser marcada pela afirmação “impactante” de que o conceito de crença se encontra na doutrina cética e já está presente até mesmo em Sexto Empírico. O que está em jogo para o cético e igualmente para Jacobi é a busca por um critério não racional (não dogmático) da ação e do saber que mostre que as razões nada podem contra ele. Em que medida a crença (*Glauben*) jacobiana se diferencia do *belief* humiano, suplanta o ceticismo e, conseqüentemente, afasta o idealismo (kantiano) é o argumento central do diálogo. Usando as mesmas armas do cético contra o dogmático, o realista Jacobi proporá contra o idealismo uma crença positiva nas verdades sentidas e não demonstráveis.

Hume é chamado a juízo devido ao seu célebre conceito de *belief*. Segundo o filósofo escocês, o único assentimento possível a respeito de fatos da experiência é o sentimento da crença. No terreno dos fatos, o princípio de contradição perde qualquer validade, pois a contingência do mundo nunca permite afirmar que necessariamente “o sol nascerá amanhã”, afinal seu contrário não é contraditório, apenas improvável. Portanto, diante de dois juízos conflitantes, mas igualmente possíveis, não há base racional para preferir um ao outro, pois nosso juízo não possui nenhum critério de verdade ou falsidade. É o que diz com todas as letras a passagem da *Investigação sobre o entendimento humano*:

segue-se, portanto, que a diferença entre ficção e crença localiza-se 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.<sup>172</sup>

Hume refuta a ideia marcadamente cartesiana de que o assentimento que damos a qualquer juízo ou opinião provém da vontade (*voluntas sive arbitrii libertas*), a única faculdade infinita, pois para afirmar ou negar, aceitar ou rejeitar aquilo que o entendimento propõe, agimos de tal maneira, que não sentimos a coação de nenhuma

---

<sup>172</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*, seção V, parte II. São Paulo: UNESP, 2004, p. 81.

força exterior. “Pois, para que eu seja livre, não é necessário que eu seja indiferente para escolher um ou o outro dos dois contrários; mas, antes, quanto mais pendo por um, (...) tanto mais livremente faço a escolha e a abraço”.<sup>173</sup> Precisamente na quarta meditação, intitulada “do verdadeiro e do falso”, Descartes explica que o entendimento sozinho não nega nem afirma coisa alguma, apenas quando ligado à vontade nos inclina a dar nosso assentimento ou a negá-lo. Logo, a causa do erro não está no entendimento, mas no fato de que a vontade o ultrapassa infinitamente em grau e extensão, a ponto de afirmar e negar para além dos limites dele. Subtraída a base racional da escolha da vontade ao afirmar (verdade) ou negar (falsidade), resta apenas um sentimento obscuro, que retrata uma mera disposição da mente fundada na natureza e não em raciocínios.

Para Hume, natureza significa natureza *humana*, e é sinônimo de psicologia. Não se trata de uma natureza exterior e nem, menos ainda, de um Deus que pudesse ser tomado por fundamento da certeza da crença e garanti-la. Pelo contrário, o aspecto que Hume pretende sublinhar é a total ausência de fundamentos racionais e de provas acerca desse sentimento da crença, de modo que o filósofo tem condições apenas de ensaiar uma *descrição*, jamais uma *definição* dessa noção.

Mas, como é impossível que essa faculdade da imaginação possa, por si só, alcançar a crença, torna-se evidente que a crença não consiste na natureza particular ou ordem específica de nossas idéias, mas na *maneira* como são concebidas e no *sentimento* que trazem à mente. 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*; um termo que todos entendem suficientemente na vida cotidiana. E, em filosofia, não podemos ir mais além da asserção de que a crença é algo sentido pela mente, que distingue entre as idéias provindas do julgamento e as ficções da imaginação.<sup>174</sup>

Somente o *belief* distingue uma ficção da imaginação (ente de razão) de um juízo (relativo a uma questão de fato), nenhum raciocínio ou demonstração tem poder nessa esfera (recuperação do mesmo *topos* esclarecido em Pascal e Hamann). O *belief* é um modo

---

<sup>173</sup> DESCARTES. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 89-90.

<sup>174</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*, seção V, parte II. São Paulo: UNESP, 2004, p. 82-83.

de conceber sentido pela mente (*a feeling to the mind*) e não resulta de inferências. Sendo assim, o cético também admite a validade da crença e nem por isso deixa de ser cético, pois não apenas sua crença não se funda em razões, como elimina qualquer vestígio de um critério *lógico* de verdade e falsidade. Provavelmente é isso que Pascal tinha em vista ao comentar a força e vantagem do pirrônico sobre o dogmático, pois quem não é contra o cético, é forçosamente a favor dele, dada a incontestável validade desse sentimento. Se, portanto, a crença é válida para todos os homens, é também válida para todos os filósofos, que antes de tudo são homens – lembremos o apelo do próprio Hume no primeira seção das *Investigações*, em que a natureza personificada fala ao homem: “Sê um filósofo, mas, em meio a toda tua filosofia, não deixes de ser um homem”.<sup>175</sup> A natureza no homem dá a medida para que ele seja capaz de viver no chamado senso comum, para que aja sempre com algumas convicções. Nenhum pirronismo é capaz de abalar essa posição, todavia nenhum dogmatismo a pode demonstrar. Esse é o teor do “novo pirronismo” de Hume.

No pequeno artigo *David Hume e a controvérsia pirrônica*, Richard Popkin menciona alguns expoentes dessa controvérsia e dá especial destaque a dois deles bem conhecidos por Hume: Andrew Michael Ramsey, aluno do teólogo francês François Fénelon, e Andrew Baxter, ambos conterrâneos de Hume. A querela naquele momento girava em torno da pergunta: a filosofia está condenada à incerteza ou existe uma fundação para o conhecimento humano? O pirronismo era uma resposta possível. Sua origem “moderna” se encontrava sobretudo na reformulação do ceticismo feita por Montaigne e posteriormente defendida por P. Bayle. Contudo, à medida que essa doutrina encontrava adeptos, encontrava também grande resistência. Salvar a filosofia significava, portanto, provar o ceticismo equivocado, sobretudo refutando o ponto nevrálgico do argumento cético: a impossibilidade das demonstrações.

A resposta de Ramsey para o problema é uma das mais interessantes, pois busca um outro tipo de demonstração não derivada de razões, mas absolutamente certa. Em seu livro originalmente escrito em francês *Les voyages de Cyrus* (1727), Ramsey coloca Pitágoras como adversário de Anaximandro, representante de certo ceticismo que nada

---

<sup>175</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 23. O texto original merece ser citado pela particular potência e força das palavras: “Abstruse thought and profound researches I prohibit, and will severely punish, by the pensive melancholy which they introduce, by the endless uncertainty in which they involve you, and by the cold reception which your pretended discoveries shall meet with, when communicated. Be a philosopher; but, amidst all your philosophy, be still a man” (HUME, *EHU*, Sec. I, part I).

nega nem afirma e, conseqüentemente, nos mergulha na incerteza. Para recusar essa posição, Pitágoras esclarece que, quando tudo nos leva a crer e nada nos obriga a duvidar, o espírito deve se render à evidência, que não é uma demonstração geométrica, não é uma mera probabilidade, mas uma *prova suficiente*. A *demonstração*, referida somente a ideias universais e imutáveis e pertencente à *ciência*, é diferente da *prova*, que trata apenas de  *fatos*.<sup>176</sup> Em uma pequena nota, o autor comenta que o erro do pirrônico é não saber diferenciar entre demonstração, prova e probabilidade. Uma *demonstração* supõe que a ideia contraditória seja impossível (validade absoluta do princípio de contradição, o que não ocorre no terreno dos fatos contingentes e é, portanto, restrita às relações de ideias). Uma *probabilidade* surge quando temos mais razões para crer do que para duvidar, e uma *prova* se manifesta quando todas as razões levam a crer e não podemos duvidar. A convicção, por sua vez, é a própria impossibilidade de duvidar, e ocorre quando somos obrigados a aquiescer, quando não somos livres para duvidar.

Essa convicção é um sentimento interior universalmente válido, e basta que o homem olhe para dentro de si mesmo pra encontrá-lo, é uma demonstração mais potente, pois nos obriga a crer independentemente de razões; “exigir demonstrações onde se trata de sentimentos, colocar sentimentos onde devemos colocar demonstrações é inverter a natureza das coisas, é querer ver sons e ouvir cores”.<sup>177</sup> Em suma, Ramsey responde ao pirronismo, mostrando que a crença não é resultado de demonstrações, mas é baseada numa *prova*, na evidência que nos obriga “a aceitar uma conclusão, porém sem demonstrar a conclusão”.<sup>178</sup> Em outras palavras, é uma conclusão sem premissas, as quais não podemos encontrar. Observa-se, assim, como já no início do século XVIII a discussão sobre a falácia da demonstração geométrica e do estatuto da certeza era um tema dominante.

A dificuldade enfrentada por Hume é como admitir essa crença necessária para a vida humana sem, contudo, abrir mão do ceticismo; como fundar um “ceticismo coerente” imune aos ataques da razão, que não se configure mais como a dúvida desmedida ou suspensão absoluta do juízo, mas que siga sendo ceticismo. O caminho

---

<sup>176</sup> RAMSEY, A. *Les voyages de Cyrus*, avec un discours sur la mythologie, vol. 2. Amsterdam: 1723, p. 21-22.

<sup>177</sup> RAMSEY, A. *Les voyages de Cyrus*, avec un discours sur la mythologie, vol. 2. Amsterdam: 1723, p. 21-22.

<sup>178</sup> POPKIN, D. *Hume and the pyrrhonian controversy*. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 6, No. 1, setembro de 1952, p. 69.

humiano é evidenciar que de fato cremos, mas essa crença não tem nenhum fundamento. O pirronismo é irrefutável, porque a própria razão é fundada em algo não racional (até mesmo irracional) e não é capaz de sustentar nenhuma posição filosófica. “A natureza não refuta o pirronismo logicamente, somente faz com que não seja crível. (...) Aquilo em que cremos é uma questão de natureza e não de fundamentos”.<sup>179</sup>

O *belief* humiano é, portanto, uma sensação *psicológica* da mente, não uma estrutura lógico-especulativa do entendimento humano e se esquia das objeções provenientes de raciocínios. Daí a particularidade da posição humiana e a permissão que dá a si mesma para buscar verdades de especulação, para fazer sua “geografia da mente”, tentando estabelecer um tipo de filosofia intermediária (entre a filosofia popular e a abstrusa) que convenha mais à inclinação natural do homem, um ser mediano dotado de razão, mas também capaz de ação. O alicerce da fundação desse novo ceticismo pode ser identificado nesse ponto mediano: a investigação baseada em inferências não só é permitida, como é recomendada, pois “renunciar imediatamente a todas as expectativas dessa espécie pode ser com razão classificado como mais brusco, precipitado e dogmático que a mais ousada e afirmativa filosofia que já tenha tentado impor suas rudes doutrinas e princípios à humanidade”.<sup>180</sup> Com isso, Hume relativiza o ceticismo e a oposição entre céticos e dogmáticos como dois extremos incompatíveis; chega até mesmo a afirmar que a única diferença entre ambos é que os primeiros insistem mais nas dificuldades e os segundos na necessidade. O “novo Pirro”, “o cético humiano, o pirrônico coerente, duvidará quando tiver de duvidar e acreditará quando tiver de acreditar. Ele será tão dogmático e tão cético quanto a natureza assim exigir”.<sup>181</sup> Segundo Popkin, essa seria a solução humiana para o dilema pascaliano citado anteriormente: a natureza confunde os céticos e razão os dogmáticos.

Todavia, o *belief* de Hume não pretende afirmar a existência positiva das coisas externas, nem garantir a identidade pessoal, nem tampouco assegurar uma estrutura epistemológica responsável pela formação de um objeto (idealismo). É apenas um modo de conceber, um *feeling* desprovido de função estrutural ou estruturante do conhecimento,

---

<sup>179</sup> POPKIN, D. *Hume and the pyrrhonian controversy*. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 6, No. 1, setembro de 1952, p. 79.

<sup>180</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 31.

<sup>181</sup> POPKIN, D. *Hume and the pyrrhonian controversy*. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 6, No. 1, setembro de 1952, p. 79.



eximindo-se, seja de fundar uma epistemologia, seja de afirmar a realidade ou existência das coisas fora da mente. Talvez possamos dizer que seu caráter genuinamente cético consiste nisso.

Não à toa, Jacobi sublinha o trecho da *Investigação* em que a crença é designada como “aquele ato mental que torna as realidades – ou o que se considera como tais – mais presentes para nós do que as ficções...” (JWA 2,1, p. 30). A frase “ou o que se considera como tais” é de extrema relevância, pois Hume deixa indefinido se percebemos coisas fora de nós ou apenas *como* fora de nós, e indica explicitamente que o *belief* não afirma a existência efetiva. Jacobi denomina a posição humiana “idealismo cético”, já que ela tende muito mais ao idealismo que ao realismo, e nisso se aproxima do imaterialismo de Berkeley, que nega a materialidade do mundo exterior exatamente porque não há demonstração possível dele. Em termos mais precisos, esse “idealismo cético” é a suspensão do juízo, que não nega efetivamente a existência das coisas exteriores, mas tampouco a afirma.

O *Glauben* de Jacobi, ao contrário, é a afirmação categórica, indubitável e imediata da própria existência, não da veracidade sentida na mente de *relações* entre um fato e outro. O verdadeiro realista, como ele, se baseia na evidência imediata da coisa mesma, do próprio fato, para afirmar sua certeza relativa aos objetos como coisas em si; ele diz: *isso é* (a certeza do fato) e não *como é* (a possibilidade). Conseqüentemente, ele pode falar de *revelação* (*Offenbarung*), um conceito que jamais seria admitido por Hume. “Não temos nenhuma demonstração da existência em si de uma coisa fora de nós exceto a própria existência dessa coisa mesma, e devemos considerar absolutamente incompreensível que podemos perceber uma tal existência” (JWA 2,1, p. 33). A crença tem um fundamento, e o fundamento que garante sua absoluta certeza é uma *revelação* “verdadeiramente maravilhosa”, diz Jacobi. Uma tal crença positiva e objetivamente válida não é um *feeling to the mind* restrito à associação de ideias. O estatuto meramente psicológico e não “substancial” do *belief* humiano tem sentido apenas se considerarmos que o filósofo escocês nega a identidade pessoal e qualquer teor metafísico ou substancial do “eu”.

Ademais, Jacobi considera a leitura humiana do princípio de causalidade essencialmente idealista, porque refuta a realidade da relação causal apenas com base no desconhecimento do *nexo causal* (ou “poder secreto”<sup>182</sup>) que conjuga uma causa e um dado

---

<sup>182</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 74.

efeito, porque seríamos incapazes de desvendar *como* uma causa se relaciona ao seu efeito não fosse o hábito e a repetição. Apenas o hábito justifica a inferência causal, nada na natureza “em si mesma” autoriza a dar esse passo, o que leva à constatação de que a causalidade é uma mera associação de ideias. Os únicos princípios seguros para o entendimento humano, de acordo com Hume, são a *experiência*, que me instrui acerca da conjunção dos objetos no passado, e o *hábito*, que me determina a esperar o mesmo no futuro.<sup>183</sup> A natural curiosidade que nos motiva a investigar causas cada vez mais simples e gerais até chegarmos numa causa última, naquele elo entre causa e efeito, que ponha fim a nossas buscas, é a tarefa e o objetivo de todos os nossos esforços. Mas quão decepcionados ficamos quando descobrimos que essa ligação está apenas em nós, “e não é nada além da determinação da mente adquirida pelo costume.”<sup>184</sup> Contestar a causalidade em razão do desconhecimento do mero *medius terminus*, da premissa menor do silogismo que conecta a maior e a conclusão, é partir de um pressuposto idealista. Como verdadeiro realista, Jacobi responde ao “ele” do diálogo: “Se você é capaz de se deixar influenciar por esse tipo de dúvida, não vejo solução. Porém, penso que sua crença a vença assim como a minha” (JWA 2,1, p. 55). Jacobi usa a própria noção de crença para contestar o ceticismo e mostrar que a dúvida do “novo Pirro” é, na verdade, idealista.

Mas, apesar disso, o lado positivo desse ceticismo é sua ênfase no poder da crença como único critério antidogmático, não especulativo e seguro, que o cético não só aceita, mas é obrigado a admitir. O significado novo e original da crença para Jacobi é ser a expressão de um tipo de conhecimento diferente do especulativo-intelectual e, ao mesmo tempo, diferente de um mero instinto mecânico; é a descoberta de uma outra esfera do saber humano que afirma imediata e irrefutavelmente a existência em toda sua complexidade e multiplicidade, uma existência que nenhum raciocínio é capaz de deduzir. Na obra jacobiana, teoria e prática ou saber e moralidade não se separam, de modo que o mesmo fundamento da verdade se refere à verdade teórica e moral. Não existe verdade teórica que não seja, antes e acima de tudo, ético-moral. Ele endossaria completamente o que diz Pascal sobre Descartes: se a filosofia se resume à composição da

---

<sup>183</sup> Cf. HUME. *Tratado da natureza humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*, livro I, seção VII. São Paulo: UNESP, 2000, p. 297.

<sup>184</sup> HUME. *Tratado da natureza humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*, livro I, seção VII. São Paulo: UNESP, 2000, p. 299.

máquina, é mera filosofia natural, e toda filosofia “não vale uma hora de esforço.”<sup>185</sup> Do mesmo modo, não devemos aceitar o ceticismo que, por outro caminho e por outras razões, produz o mesmo resultado do fatalismo e também nos aniquila. O juízo – diz Hume – não possui nenhum critério de verdade e falsidade. A verdade – diz Jacobi – é norma de si mesma e do falso. Não chegamos, portanto, à existência das coisas mediante uma inferência, e nenhuma inferência pode mostrar que algo existe ou não existe. Jacobi ironiza o interlocutor do diálogo que, indagado sobre como chegamos às coisas em si mesmas, lhe responde que isso ocorre mediante uma inferência a partir de representações:

**Eu:** De fato você age assim? – Então, aqui, essa mesa, ali, aquele tabuleiro de xadrez com suas peças sobre ele: minha insignificância, para você, somos levados a coisas em si apenas mediante inferência a partir de representações? Apenas posteriormente, mediante um conceito que você acrescenta a nós, chegamos a isto, que podemos existir fora de você e não como meras determinações de seu próprio ser? – Por que não? A representação, enquanto simples representação, deve ser anterior! Ela é sempre a primeira! Efetividade, ser, são apenas predicados acessórios; já que nossa alma é uma força representativa, logo a representação enquanto mera representação deve ser o primeiro a operar (JWA 2,1, p. 36).

O discurso irônico, que exprime o oposto do que pensa Jacobi, equivale à posição do idealismo transcendental kantiano e, em parte, também se aplica a Hume. A verdadeira crença afirma universalmente sua validade para todos os homens, obriga-nos a crer, não é mera arbitrariedade ou um sentimento cego e individual, nem subjetivo da mente. Pelo contrário, ela é o fundamento da objetividade mesma e de todas as funções do raciocínio. Jacobi aprendeu com os dogmáticos que a crença tem de estar fora do domínio do entendimento, isto é, da possibilidade de demonstrações ou de dar razões de porque é assim e não de outro modo. Aprendeu com os céticos que ela é um sentimento, porém um sentimento que afirma o próprio real, a existência em sua complexidade, sem ter de se pronunciar sobre como o que existe veio a existir; sem ter de se explicar ao entendimento que compreende apenas relações mediatas. Crença como afirmação (sem dogmatismo) da existência real de coisas em si é a garantia do fundamento real do mundo, de nós mesmos e de Deus, mas não é um *a priori*. Quando Jacobi posteriormente a

---

<sup>185</sup> PASCAL. *Pensées*. Brunschvicg 79/Lafuma 84.

denomina razão, não quer dizer que ela se torna racional, mas, ao contrário, que a razão se torna sentimento.

Portanto, a crença como um novo âmbito do conhecimento não se opõe ao saber, tal como muito se objetou – e ainda se objeta – a Jacobi, mas lhe é complementar.<sup>186</sup> Isso significaria que ela é um fundamento frágil e não se sustenta? Muito pelo contrário, a convicção absoluta que ela traz consigo é a prova mais cabal de sua força e superioridade em relação ao âmbito intelectual. Se nela encontramos o âmbito da vida, o mundo intelectual não pode ser senão a “sombra da vida”. A tão repetida contradição entre crença e saber não é posta por Jacobi, mas pelo jovem Hegel no texto publicado sob anonimato *Glauben und Wissen*, cuja interpretação contaminou a leitura moderna e contemporânea da noção de crença. Ademais, o projeto do próprio Hegel é “purificar” o *Glauben* dessa imediatez “incognoscível” (irracional, na visão dele), assim como Kant purificara a razão, e transformar a crença em um mero *modo* da razão, em um tomar por verdadeiro mediato.

A objetividade concedida à crença jacobiana foi fonte de inúmeras incompreensões tanto por parte de seus críticos quanto daqueles que nutriam alguma afinidade com seu modo de pensar. Por um lado, os representantes da filosofia especulativa (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) não aceitam uma imediatez irreduzível à mediação do saber conceitual ou reflexivo, por outro lado os defensores da noção de crença (como o Friedrich Schlegel tardio e Schleiermacher) tentam restringi-la à crença positiva e doutrinária da religião cristã, excluindo seu componente “epistemológico” em prol da história da religião e da autoridade. Uma terceira acepção de crença é a de Hume, que se reduz à psicologia da associação de ideias. Jacobi está longe de todas acepções. A crença *sui generis* que ele descreve não é pensamento discursivo, não é mera crença positiva nas verdades contingentes de *uma* religião, nem mera operação psicológica da associação de ideias; é uma convicção na existência em si e leva a um realismo não ingênuo, mas “crítico”.

---

<sup>186</sup> “No estado de um entendimento ainda não cultivado, no qual inúmeras tribos permanecem por muito tempo, o saber e a crença, a convicção naquilo que se vê e a convicção ainda mais firme e íntima naquilo que não se vê, manifestam-se tão amalgamados, que a partir desse estado de amálgama se deixam explicar satisfatoriamente todos os estranhos fenômenos da história da humanidade: o fetichismo bruto e cultivado, o culto aos animais e astros, as incontáveis espécies de idolatria e de superstição, a multidão de sistemas absurdos e contraditórios” (JWA 2,1, p. 400-401).



## 7. OUTRA FORMA DA CAUSALIDADE: CONHECER É CONSTRUIR NO PENSAMENTO

Mais c'est un malheur des hommes, de se dégoûter enfin de la raison même et de s'ennuyer de la lumière. Les chimères commencent à revenir et plaisent, parce qu'elles ont quelque chose de merveilleux. Il arrive dans le pays philosophique ce qui est arrivé dans le pays poétique.

Leibniz, *Lettres a Clarke*

### 7.1 O *hysteron proteron* da filosofia crítica: inversão da ordem do ser (causalidade) e ordem do saber (idealidade).

A acusação de niilismo ou solipsismo ocupa o centro das objeções jacobianas à filosofia transcendental, e ganhará mais força na discussão com Fichte, simbolizada pela famosa carta publicada em 1799. Gostaria apenas de sublinhar e, por assim dizer, antecipar, que a condenação do projeto crítico é dupla: o desaparecimento da objetividade e efetividade não é relativo somente à “sensibilidade vazia”, que não ofereceria nada das *coisas* em si mesmas, mas também ao próprio *eu*, que se torna uma “ilusão vazia de algo, a *forma de uma forma*” (JWA 2,1, p. 61). A perda de autêntica realidade e conteúdo (a formalização das coisas) está concomitantemente associada à formalização do próprio eu, que se tornou transcendental. Jacobi chama esse novo idealismo *transcendental* atribuído a Kant de *Universal-Idealismus* e o distingue do antigo idealismo “parcial” representado por George Berkeley (JWA 2,1, p. 392).

O imaterialismo berkeleyano coloca em dúvida a correspondência entre as coisas e nossas representações: a *materialidade* da representação. Tudo que percebemos é nossa própria sensação, portanto coisas são meras representações em mim. A implicação dessa tese é a famosa proposição que resume esse projeto filosófico: *esse est percipi*, não há

existência fora da mente ou das coisas pensantes que percebem.<sup>187</sup> O princípio de causalidade é, então, referido apenas a uma relação entre ideias, apenas à mente ou ao pensamento. Jacobi não desenvolve essa ideia, mas podemos inferir que a semelhança mais evidente encontrada entre o criticismo e o imaterialismo a respeito do mundo externo concerne ao fato de que, não havendo um ser fora da percepção ou representação, o problema da correspondência entre sujeito e objeto, ou representante e representado, é aparentemente solucionado. É sabido que Kant se distanciou do seu colega irlandês na famosa refutação do idealismo da segunda edição da *Crítica da razão pura*, em que este é chamado de fanático por ter transformado as ideias em *coisas*, enquanto para o filósofo crítico se trata exclusivamente de fenômenos, os quais pressupõem uma experiência externa. A semelhança que Jacobi vê em ambos é ilustrada na recorrente imagem do olho que vê a si mesmo ou do ouvido que ouve a si mesmo, já que a sensação não encontra correspondência nas coisas fora de mim, é somente sensação do sujeito percipiente, *modificação* desse sujeito.<sup>188</sup>

Mas enquanto em Berkeley a ideia-objeto é individual, em Kant o conceito de objeto (de objeto transcendental) “só pode ser entendido como a unidade da ação na ligação do idêntico no múltiplo de um fenômeno” (JWA 2,1, p. 152) e, por isso, um mesmo objeto pode ser dez diferentes objetos. Não se trata de coisas particulares, mas do objeto em geral que contém a forma objetiva essencial de qualquer representação *a posteriori* (JWA 2,1, p. 132). Nas palavras de Hamann, este é o “talismã ou rosário de uma superstição transcendental em *entia ratonis*”.<sup>189</sup>

Além disso, é provável que a interpretação de Thomas Reid tenha servido de base para a leitura de Jacobi, já que em seus cadernos de pensamentos (*Denkbücher*) é citado o excerto em que o filósofo escocês da *common sense philosophy* diferencia Locke, Berkeley e Hume pelas suas distintas posições acerca da teoria das ideias.

---

<sup>187</sup> BERKELEY, G. *A treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. In: *The works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, vol. 2. Londres; Paris, Ed Thomas Nelson and Sons Ltd., 1949, p. 42.

<sup>188</sup> Argumentando como se fosse Kant, Jacobi escreve: “sem olhos, não se vê; sem ouvidos não se ouve; sem língua não se sente gosto. O gosto bom do vinho não está no vinho, mas na língua... O mesmo vale para todos os demais sentidos e para a totalidade da capacidade de sentir.... Em suma, não percebemos nada a não ser modificações de nosso próprio eu, e o real naquilo que denominamos objetos é apenas sensação” (JWA 2,1, p. 126).

<sup>189</sup> HAMANN. *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. In: HSW 3, p. 285.

O senhor Locke nos ensinou que todos os objetos imediatos do conhecimento humano são ideias na mente. O bispo Berkeley, procedendo sobre esse fundamento, demonstrou muito facilmente que não há mundo material. E pensou que, para os fins tanto da filosofia, quanto da religião não encontramos qualquer perda, mas sim grande benefício em carecer dele. Mas o bispo, em conformidade com sua ordem, não estava disposto a renunciar ao mundo dos espíritos. Ele viu muito bem que as ideias são tão inaptas para representar espíritos quanto o são para representar corpos. (...) e, por isso, enquanto ele renuncia ao mundo material em favor do sistema das ideias, renuncia a uma parte desse sistema em favor do mundo dos espíritos e sustenta que podemos pensar, falar e raciocinar inteligivelmente acerca dos espíritos e daquilo que lhes pertence sem ideias.<sup>190</sup>

No que concerne ao mundo interior (e aqui está a original contribuição kantiana), os antigos idealistas ainda afirmavam sua própria existência como um ser objetivo e os conceitos do entendimento como formas reais das coisas e, com isso, sobrevivia o fundamento do fenômeno: uma *Tat-Sache*, o fato. Provavelmente, Jacobi se refere ao fato (rejeitado por Kant) de que, embora a matéria desapareça, para Berkeley as ideias são verdadeiramente coisas particulares, não meros entes de razão ou fenômenos. Berkeley de fato admite um sentimento interior como uma espécie de intuição intelectual ou noção de si mesmo, que difere da mera ideia como coisa percebida ou modificação do sujeito. Guérout explica que as ideias-coisas constituem o mundo físico dos corpos inertes (passividade), enquanto a atividade absoluta do entendimento ou consciência de si mesmo funciona como um análogo da atividade criadora de Deus.<sup>191</sup> Na refutação do idealismo (*KrV* B 277), Kant afirma que o idealismo de Berkeley é dogmático, pois considera a experiência interna como única experiência imediata (tempo) e, à diferença dele, o filósofo crítico considera que a imediatez está na experiência externa (espaço). Jacobi identifica nessa “inversão do jogo” a simples substituição do *cogito ergo sum* por um *cogito ergo es*, de modo que é colocado “no lugar do atual idealismo parcial e, por

---

<sup>190</sup> REID, T. *Essays on the intellectual powers of man* II, cap. XII. Critical edition. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2002, p. 162.

<sup>191</sup> Cf. GUÉROULT. *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, 1956, p. 37-38.



isso, incoerente, um idealismo-universal completo e, por isso, absolutamente coerente, que compreende ambos os mundos” (JWA 2,1, p. 393).

Mas qual é a origem desse idealismo universal? Espinosa foi um dos primeiros a separar a substância extensa da pensante e a dizer que extensão não gera pensamento, matéria não gera forma e vice-versa (*Ética* P1, def. 2: *at corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore*), o que Jacobi muito sagazmente designa como “puro divórcio sem separação” (*reine Scheidung ohne Trennung*). Na filosofia cartesiana anterior, as duas substâncias se distinguiam *toto genere*, eram dois mundos à parte, cuja união era precisamente o problema que se impunha ao filósofo. Como foi esclarecido anteriormente, é mediante essa modificação dos conceitos de *res* extensa e *res* pensante que o filósofo holandês consegue reformular o conceito de substância como um ser indeterminado, cujos atributos são *consubstanciais*, isto é, não se determinam mutuamente (extensão não determina pensamento e vice-versa).

O espírito (*Geist*) nada mais é que a alma de um corpo ou “o conceito imediato de uma coisa singular realmente existente, e, além disso, não é nada,” (JWA 3, p. 120). Por isso, a excelência ou perfeição da alma nada mais é que a excelência ou perfeição do corpo. Essa formulação está completamente de acordo com o espinosismo – na realidade é uma paráfrase da proposição 13 da *Ética* P2 <sup>192</sup> –, pois os modos finitos não possuem unidade substancial, não são seres individuais e existentes por si mesmos, mas a mera ideia do corpo atualmente existente. Logo, explica Jacobi, o ser extenso não pode ser pensado como conteúdo que recebe uma forma à maneira de Platão, para o qual a forma é a alma e causa primeira. É daqui que nasce o *materialismo* de Espinosa. Ainda que ele tenha insistido na independência do ser pensante em relação ao extenso, aquele simplesmente representa este, e o pensamento não tem outro objeto da representação a não ser a extensão (*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas*).<sup>193</sup>

A partir de Espinosa, para combater o materialismo, foi preciso negar à extensão uma substancialidade própria, e foi essa a tarefa levada a cabo por filósofos como Leibniz, Malebranche e Berkeley. O que todos têm em comum é o deslocamento que operam: a

---

<sup>192</sup> A citação anterior é uma tradução de Jacobi da *Ética* P2, prop. 13: *Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus, sive certus extensionis modus actu existens, et nihil aliud*, ou seja “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (*Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 118).

<sup>193</sup> *Ética* P2, prop. 23. *Op. cit.* JWA 3, p. 121.

substancialidade pertence somente à substância pensante, à alma, ao espírito ou ao sujeito. A forma substancial é a alma que se une ao corpo para formar um ser individual (Leibniz) ou que nega a existência da matéria e afirma apenas a da mente (Berkeley). Contudo, eis que surge um outro pensador que mostra acerca do ser pensante (do mundo interior) o que os outros haviam mostrado acerca da extensão (do mundo exterior), a saber, que o ser pensante “enquanto ser substancial também só poderia valer na condição de fenômeno. Enquanto mero predicado, o *cogito* não podia mais pronunciar seu *ergo*, ele perdeu o *sum* e, com este, toda realidade em geral” (JWA 3, p. 121). Este não é ninguém menos que Kant.

Jacobi fundamenta essa interpretação na *cheville ouvrière* da filosofia kantiana, segundo ele, a idealidade do tempo e espaço, pois é assim que Kant pretende garantir a coexistência de necessidade e liberdade, entendimento (razão teórica) e razão (prática), cuja relação é exposta na analítica da razão pura prática, citada por Jacobi como solução insuficiente e problemática. Ali, Kant explica que as ações do homem no mundo sensível são condicionadas pela necessidade da natureza, são suas determinações temporais, mas apenas enquanto *fenômeno*.<sup>194</sup> Neste âmbito, a série causal é sempre condicionada, isto é, uma ação sempre depende daquela que a precede, e assim sucessivamente; é uma cadeia da natureza. Por outro lado, considerado como *coisa em si* ou *noumenon*, o homem é agente

---

<sup>194</sup> “O conceito de causalidade enquanto necessidade natural, à diferença da causalidade enquanto liberdade, concerne somente à existência das coisas na medida em que ela é determinável no tempo, por conseguinte, das coisas como fenômenos em oposição à causalidade delas como coisas em si mesmas. Ora, se são tomadas as determinações da existência das coisas no tempo por determinações das coisas em si mesmas (que é o modo de representação habitual), a necessidade na relação causal não pode de modo algum unificar-se com a liberdade; mas elas se opõem contraditoriamente entre si.

(...) Logo, se se quer atribuir liberdade a um entendimento cuja existência é determinada no tempo, neste caso pelo menos não se pode excluí-lo da lei da necessidade natural de todos os eventos em sua existência, por conseguinte também de suas ações; pois isto equivaleria a entregá-lo ao cego acaso.

(...) não resta outro caminho senão atribuir a existência de uma coisa, no caso em que seja determinável no tempo, por conseguinte também a causalidade segundo a lei da necessidade natural, simplesmente ao fenômeno, porém atribuir liberdade ao mesmo ente enquanto coisa em si mesma. O que é certamente inevitável, desde que se queira ao mesmo tempo conservar ambos os conceitos entre si adversos; só que na aplicação, se se quiser explicá-los como unidos em uma e mesma ação e, portanto, explicar essa própria união, manifestam-se grandes dificuldades que parecem tornar uma tal união inviável” (KANT. *Crítica da razão prática* 169-172. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 153-155).

moral absolutamente livre e incondicionado (a não ser pela própria lei moral) e pode começar uma sequência causal por si mesmo; é a cadeia da liberdade. Se tempo e espaço não fossem determinações ideais, mas das coisas em si mesmas, a necessidade e o fatalismo tomariam conta do sistema e não haveria espaço para a liberdade.

Com a idealidade do tempo e espaço, o âmbito fenomênico necessário e mecanicamente determinado pela causalidade é restringido em função da liberdade – lembremos da famosa frase kantiana: “tive pois de suprimir o *saber* para encontrar lugar para a *crença*”. O programa kantiano, já delineado em 1787 no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, é claro: as intuições transcendentais (Deus, liberdade, imortalidade) são vetadas no saber teórico, porque este se refere somente à experiência *possível*, e a possibilidade é definida pela estrutura subjetiva (*esse est percipi*). A objetividade ou o objeto enquanto fenômeno é constituído pelo sujeito, de modo que, se essas intuições fossem aplicadas a algo que *não é* objeto da experiência, convertê-lo-iam em um fenômeno, “impossibilitando toda extensão prática da razão”. Por um lado, Kant quer refutar que o fenômeno seja tomado por uma coisa em si, o que impediria que o conhecêssemos, por outro lado, que uma coisa em si (*noumenon*) seja tomada por fenômeno, o que impediria que ela fosse objeto da razão prática.

Jacobi percebe muito bem o problema que está em questão para o uso prático da razão: com a admissão de um tempo e espaço ideais, Kant consegue astutamente restringi-los a fenômenos e ao mecanismo e se esquivar do fatalismo atribuído, por exemplo, a Espinosa, assegurando um lugar para uma crença ou uma razão que obriga a crer. É, aliás, o próprio Kant quem endossa essa consequência, argumentando que aqueles que insistem em tomar tempo e espaço por determinações da existência das coisas em si devem ser necessariamente fatalistas.<sup>195</sup> Entretanto, aqueles que tentam salvaguardar a liberdade do mundo, afirmando que Deus é causa livre e apenas os seres finitos são condicionados pelo tempo e espaço, incorrem numa contradição, já que, se desejam ser coerentes, deveriam admitir que Deus é causa do próprio tempo e espaço,

---

<sup>195</sup> É bastante provável que Kant tenha sido motivado a dar essa declaração a partir da polêmica entre Jacobi e Mendelssohn, já que a *Crítica da razão prática* é publicada em 1788, depois da primeira edição das *Cartas* em 1785 e do diálogo *David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo* em 1787. Kant foi envolvido na polêmica após a morte de Mendelssohn e foi chamado a defender a honra do falecido contra Jacobi, o que faz um pouco a contragosto no seu texto *O que significa orientar-se no pensamento?* de 1786. Outra influência “oculta” pode ter sido a de Hamann, amigo e parceiro intelectual de Jacobi, antagonista do pensamento de Kant, mas também seu grande amigo e conterrâneo em Königsberg.

deveriam assumir o fatalismo dessa posição. Deste modo, resta apenas o espinosismo, que, segundo Kant, faz do tempo e espaço determinações essenciais da própria causa primeira. Porém, nele as coisas finitas não são substâncias, mas meros “acidentes inerentes a ele [Deus], porque se essas coisas existem apenas como seus efeitos *no tempo*, que seria a condição de sua existência em si, também a ação desses entes teria de ser meramente sua ação [de Deus], que ele exercesse em um onde e um quando”.<sup>196</sup>

As coisas finitas são compreendidas como ações de Deus num tempo (quando) e num espaço (onde) determinados. Kant elogia o espinosismo, cuja ideia elementar é absurda, mas cuja coerência é muito mais convincente do que a teoria da criação, a qual tem de conciliar o fato de os entes finitos existirem em si no tempo como efeito de uma causa suprema e serem também substâncias subsistentes por si e não simples ação dessa causa. Recordo, ainda, que essa é exatamente a mesma argumentação de Jacobi nas *Cartas*, sobretudo no apêndice VII. Como o apêndice foi inserido apenas na segunda edição de 1789, é possível que Jacobi tenha se inspirado em Kant para escrevê-lo, embora, verdade seja dita, essa consequência pode ser inferida da argumentação exposta já na primeira edição. Kant, por sua vez, não cita Jacobi, mas sim as *Morgenstunden* de Mendelssohn.

De toda forma, segundo Jacobi na filosofia transcendental temos a dissolução da realidade ou efetividade do mundo externo e do eu como pessoa (mundo interno). A perda em âmbito teórico é o desaparecimento da efetividade e realidade das coisas (realidade *in re*) e do eu enquanto participante dessa ordem; a perda em âmbito moral é ainda pior, é a perda do agente moral concreto e da positividade da liberdade. Lembrando que o conceito leibniziano de pessoa adotado por Jacobi afirma a inseparabilidade entre identidade e individuação, alma e corpo. Para nosso autor, o sujeito é sempre um individuo determinado e único, o particular concreto (*quid/o que*) é sempre anterior ao universal abstrato (*como*), e a identidade significa identidade ontológica. A objeção a Kant é justamente esta, sua filosofia parte do universal e se ocupa apenas do *como* (condição de possibilidade ou a *quid juris*), esquecendo e suprimindo *o que* (o fato da existência ou o *quid factis*) da filosofia, retirando o substrato ontológico da noção de identidade, que passa a ser uma noção apenas especulativa.

Voltaremos a essa discussão na sequência, mas por ora cabe ressaltar que essa inversão kantiana torna compreensível a necessidade ainda mais urgente de Jacobi de

---

<sup>196</sup> [Tradução modificada] KANT. *Crítica da razão prática*, 183. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 166.

fundar o conceito de sucessão e causalidade no real, afirmando que ação e reação são a origem de nossas ideias de causa e efeito. Isto é, a ação é causa, o efeito é fato, ambos concretos e universalmente válidos, todavia não *a priori*. Segundo a leitura jacobiana, em Kant a causa seria o próprio agente e o efeito sua ação (não uma coisa); o efeito não estaria mais fora do agente, que agora produz um efeito (uma ação) em si mesmo. Em poucas palavras, Jacobi deseja mostrar como a ação real antecede e funda o conceito de causa, a sucessão real antecede e funda o conceito ideal de consequência.

O princípio *generationis* é entendido como a causalidade concreta das coisas no âmbito da existência (causa eficiente), enquanto o princípio *compositionis* é meramente ideal e se refere à formação de conceitos no pensamento (princípio de razão). O problema identificado aqui é a confusão de um com outro, sobretudo a transformação do ideal em paradigma único da filosofia. O conceito de geração ou ação é o primeiro, o de composição é apenas derivado – esclarece Jacobi. É a ação que desvenda o conceito de consequência (*Folge*) ideal, é o empírico que funda o conceitual. A chamada objetividade da filosofia crítica consiste em objetivar ou *hipostasiar* o próprio sujeito, *nossas* faculdades e *nossas* sensações, pois estes são o único objeto de que se pode falar, a única objetividade. De fato, é o que diz o primeiro *Kladder*: “A objetividade de Kant é a subjetividade katexochen; a subjetividade em toda parte e em todos” (*Kladder* 1, JWA I, 1,1, p. 7). O possível (condição) se torna o verdadeiro fato do sistema segundo o simples critério de universalidade e necessidade.<sup>197</sup>

Ignorar essa ordem das coisas é o que Jacobi designa como *hysteron proteron* da filosofia kantiana, a inversão que a obriga a colocar o tempo ideal como fundamento da ação. Essa ideia provavelmente lhe foi sugerida pela *Metacrítica*, na qual Hamann brinca com a origem sintática da palavra *meta-física* para afirmar a precedência da física, da experiência, e mostrar como o erro fundamental dessa disciplina nasceu de um mal-entendido *linguístico*, da síntese acidental de uma preposição grega (*meta*). A importância de Hamann para o desenvolvimento intelectual de Jacobi é enorme, amigo próximo e conterrâneo de Kant em Königsberg, foi ele um dos primeiros a perceber a falácia

---

<sup>197</sup> “Em segundo lugar, a experiência não concede nunca aos seus juízos uma *universalidade* verdadeira e rigorosa, apenas *universalidade* suposta e comparativa (por indução), de tal modo que, em verdade, antes se deveria dizer: tanto quanto até agora nos foi dado verificar, não se encontram exceções a esta ou àquela regra” (KANT, *KrV* B4. Trad. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 64).

linguística da filosofia kantiana. Não surpreende, então, que Jacobi anote nos seus cadernos em relação ao juízo determinante e reflexionante de Kant: “A reflexão procura a palavra para a coisa. A filosofia é a perfeição da linguagem, isto é, perfeição do órgão e critério da razão...” (*Kladde* 2, JWA I, 1,1, p. 79-80).

## 8. FILOSOFIA E LINGUAGEM

Sofern wir im Plural existieren, und das heißt, sofern wir in dieser Welt leben, uns bewegen und handeln, hat nur das Sinn, worüber wir miteinander oder wohl auch mit uns selbst sprechen können, was im Sprechen einen Sinn ergibt.

Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*.

### 8.1. *Metacrítica*: Hamann e Jacobi

O famoso texto, breve, porém extremamente contundente e complexo de Hamann *Metacrítica sobre o purismo da razão* é um dos documentos mais importantes relativos à recepção da primeira *Crítica* kantiana e exerceu grande influência sobre Jacobi. Sua importância se deve, em primeiro lugar, a Hamann ser amigo de Kant e estar em frequente contato com ele. Em segundo lugar, é sabido que ele recebia do seu editor Johann Friedrich Hartknoch as provas do texto da *Crítica da razão pura* antes de ser publicado e sem o conhecimento do próprio autor, como documentam inúmeras cartas, por exemplo, a de 25 de fevereiro de 1781 a Hartknoch.<sup>198</sup> Durante a fase de impressão, Hamann analisa em primeira mão todo projeto crítico, que comenta sobretudo com Herder, e chega a esboçar uma resenha do livro (cf. carta a Herder de 5 de agosto de 1781). Mas posteriormente lhe parece melhor que essa resenha seja “arquivada”, “pois não gostaria de ofender o autor, na qualidade de um velho amigo e, devo dizer, benfeitor,

---

<sup>198</sup> “Agora não falta mais nada além das provas de Kant para que eu realmente possa ter e fruir todo o bem que me cabe. O autor parece ter recebido há pouco uma prova do texto e ter ficado bastante satisfeito com ela. Por isso, desejo que a coisa seja arranjada de tal modo, que o autor não desconfie que eu as estou recebendo paralelamente, pois ele poderia sentir um pouco de ciúmes” (HAMANN. HBW IV, Wiesbaden: Insel, 1959, p. 268-269).

Em 10 de maio do mesmo ano, Hamann escreve a Herder: “Domingo, recebi mais 18 folhas de Kant [da *Crítica da razão pura*] – mas ainda não até o fim, o qual praticamente não caberá em 10 folhas; neste caso, o livro será mais grosso do que as duas partes da *Arquitetônica* de Lambert em um só volume, que é um dos mais monstruosos na minha biblioteca. Um livro assim corpulento não é adequado nem à estatura do autor nem ao conceito da razão pura...” (HAMANN. HBW IV, Wiesbaden: Insel, 1959, p. 292-293).

já que lhe devo quase inteiramente o meu primeiro posto”.<sup>199</sup> Essa é apenas uma das razões pelas quais Hamann nunca publicou nenhum de seus escritos sobre a filosofia kantiana. Uma outra razão, frequentemente mencionada na correspondência, é a necessidade de ouvir Kant até o final. Concretamente, isso significava esperar um texto anunciado pelo autor da *Crítica*, cuja redação seria mais “popular” e forneceria as linhas gerais de seu projeto ao público. O texto, cuja publicação será adiada até 1783, é os *Prolegomenos a toda metafísica futura*.

A história do surgimento da *Metacrítica* é bastante intrincada, um fato nada excepcional no conjunto da igualmente complexa *Autorschaft* de Hamann. Enviada pela primeira vez a Herder em 15 de setembro de 1784, será publicada apenas muito tempo depois. Porém, seu manuscrito circulou amplamente entre os ilustres pensadores da época, um fato igualmente documentado em cartas, por exemplo na correspondência entre Jacobi e Herder, que lhe envia uma cópia da *Metacrítica* sem que Hamann o soubesse e bem antes que ele e Jacobi estabelecessem laços de amizade. Isso leva a pensar que talvez o próprio Kant conhecesse o texto. Certo é que ele conhecia as ressalvas do amigo ao seu projeto crítico.

A abertura da *Metacrítica* traz um argumento importante: o “novo ceticismo” de Hume é absolutamente devedor do “velho idealismo” do bispo de Cloyne, o eleático George Berkeley.<sup>200</sup> Hamann ressalta que, sem ele, Hume não teria sido o grande filósofo do qual a *Crítica* é tão devedora. Se um foi devedor do outro, a ligação estabelecida entre Berkeley e Hume aponta para uma relação, voluntária ou não, também entre Berkeley e Kant, descrito como o “Hume prussiano” ou o “Homero da razão”. Uma pequena digressão seja concedida aqui: é de se supor que o epíteto “Homero da razão” seja dado a Kant em virtude de Homero ser considerado o pai da língua grega. Analogamente, Kant seria o pai de uma nova linguagem racional filosófica, de uma característica universal. Tampouco é casual o uso do epíteto “eleático”. Em linhas muito gerais, a escola eleática se caracterizava pela desconfiança quanto aos sentidos, já que tudo que ele nos fornece seria apenas aparência, ao passo que o ser das coisas só poderia ser compreendido pelo pensamento. Tal ideia está no fundamento da interpretação hammaniana da *Crítica*,

---

<sup>199</sup> HAMANN. HBW IV. Wiesbaden: Insel, 1959, p. 317.

<sup>200</sup> Cf. a carta a Herder, de 5 de agosto de 1781: “Ontem terminei a terceira parte da *Recherche* de Malebranche, uma fonte da filosofia humiana, bem como Berkeley, cuja primeira parte folhee, assim como os dois volumes de Beattie” (HAMANN. HBW IV. Wiesbaden: Insel, 1959, p. 316-317).



na qual se manifesta “um ódio gnóstico contra a matéria ou, então, um amor místico pela forma” e uma consequente “superstição transcendental em *entia rationis*”.<sup>201</sup>

Antes mesmo da redação da *Metacrítica* (1784), ele escrevia a Herder em 20 de abril de 1782 (mesmo ano em que começa a troca epistolar com Jacobi), após ter lido com satisfação a famosa resenha de Garve-Feder: “Uma coisa é certa, sem Berkeley não teria existido um Hume, sem este, tampouco um Kant. No final, de fato tudo se reduz à tradição, assim como toda abstração, às impressões sensíveis.”<sup>202</sup> Afinal, filosofia sem história são como ideias que vivem no ar, comenta ele em outra ocasião a Hartknoch. Acompanhando as cartas desses anos decisivos, vê-se que Hamann associa Kant e Hume como duas faces da mesma moeda, sobretudo relativamente à religião e à teologia. De fato, Hamann conhecia Hume muito bem, e em 1780 conclui uma tradução da obra *Diálogos sobre religião natural*, revisada pelo próprio Kant, que contudo não foi publicada, porque outra tradução já havia sido anunciada.<sup>203</sup>

Hamann se pergunta se o homem não é capaz de encontrar um ponto intermediário entre os dois extremos: o absoluto empirismo defendido por Locke e ilustrado pela *tabula rasa* e o apriorismo defendido por Kant, para o qual tudo se reduz a *matrices innatas*.<sup>204</sup> Ambos estão certos e, ao mesmo tempo, equivocados. Segundo seu

---

<sup>201</sup> HAMANN. *Metakritik*. In: SW3. Wien: Thomas-Morus-Press im Herder-Verlag 1949-1957, p. 285.

<sup>202</sup> HAMANN. HBW IV. Wiesbaden: Insel, 1959, p. 376.

<sup>203</sup> Cf. carta a Herder de 25 de outubro de 1780: “Minha tradução de Hume coloquei *ad acta*, já que na próxima feira será publicada uma outra. Kant, Lauson, Kreutzfeld, Hippel folhearam a minha e lhe deram seu *vû bon*, ainda que apenas um deles fosse capaz de compará-la com o inglês” (*Hamann Briefwechsel* HBW IV. Wiesbaden: Insel, 1959, p. 229).

<sup>204</sup> Herder é, aliás, uma figura central desse período para Hamann, com quem ele discute a obra kantiana, sobretudo porque ele fora aluno de Kant: “Estou curioso para ouvir sua opinião sobre a *obra-prima* de Kant [*Crítica da razão pura*]. Na qualidade de seu antigo ouvinte, você poderá assimilar muitas coisas mais rapidamente. Ele merece ainda o título de um *Hume prussiano*. Toda sua teologia transcendental me parece acabar num ideal da *(Id)entidade*. Sem que ele saiba, divaga acerca do tempo e espaço mais do que Platão no mundo intelectual. Aqui realmente a linguagem e a tecnologia são a *deipara* da razão pura escolástica e um novo salto da *tabula rasa* de Locke para as formas e *matrices innatas*. Ambos erram, e ambos têm razão: mas em quê? e até onde? aqui está o *Rhodus et saltus*” (HAMANN. HBW IV. Wiesbaden: Insel, 1959, p. 293-294).

Um esclarecimento necessário: *Deipara* (formação de *deus* e *pario*), é aquela que dá à luz a Deus, θεοτόκος, isto é, Maria. A referência à ilha grega de Rhodes vem da expressão latina “Hic Rhodus, hic saltus” (“aqui está Rhodes, então salte”), derivada duma fábula de Esopo, na qual um lenhador conta na Grécia que

característico estilo e sua maneira alusiva, ele interpreta a *Crítica* como uma crítica meramente linguística, uma filosofia da palavra, por isso a sua é uma *meta-crítica*. O conteúdo da *Crítica* é a doutrina dos elementos, a dupla “im-possibilidade” (*Un-Möglichkeit*) do entendimento e sensibilidade: o entendimento conhece objetos da experiência *sem e antes* da experiência; a intuição sensível é possível *antes* de toda sensação de um objeto. A doutrina do método é, por sua vez, a forma da *Crítica*. Esse novo e radical purismo da razão é, antes de mais nada, um purismo da linguagem, que perde aquilo que garantia seu valor e seu *crédito* (*Kreditiv*), isto é, seu lastro: o *uso* e a *tradição*, a história e a realidade concreta. Essa objeção cai como uma luva na seguinte passagem da *Crítica da razão*:

se as proposições sintéticas, por mais evidentes que sejam, se devessem admitir sem dedução e apenas em virtude da sua exigência a uma adesão incondicionada, seria a falência de toda a crítica do entendimento; e como não faltam pretensões atrevidas, de que não está isenta a crença vulgar (que não é todavia uma credencial), é inegável que o nosso entendimento estaria exposto a todas as opiniões, sem poder recusar-se a admitir enunciados que, embora legítimos, reclamam ser admitidos com o mesmo tom de segurança de verdadeiros axiomas.<sup>205</sup>

Seguindo a interpretação de Hamann, a “credencial” (*Kreditiv*) de que fala Kant, referindo-se à “crença vulgar” ou comum (*gemeiner Glaube*), é a prova cabal da abolição da história e do senso comum que fundamentam e “dão fé” à linguagem.<sup>206</sup> Se a razão precisa de uma crítica, agora se faz necessária uma instância *metacrítica*, pois a razão é objeto e aquela que empreende a crítica.

---

quando estava em Rhodes deu um salto imenso e todos os habitantes o testemunharam. Um dos presentes exige que ele dê o salto ali diante dele e, assim, não precise provar seus feitos com o testemunho de outros.

<sup>205</sup> KANT. *KrVA* 233. Tradução *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 276.

<sup>206</sup> *Kreditiv* é uma palavra de difícil tradução neste contexto. Juridicamente significa dar *fé* (*Glaube erwecken*) a algo ou juramentar (*Beglaubigungsschreiben*) para atestar a autenticidade de um documento. Por isso, preferi essa tradução em detrimento de “título de crédito”, pois esta última tem a conotação de uma transação financeira, que não parece ser o caso aqui. Trata-se sobretudo de uma questão jurídica.

De fato, o ponto de sustentação da filosofia transcendental, seu *dos moi pou sto*,<sup>207</sup> é a possibilidade de encontrar a forma duma intuição empírica sem objeto nem signo dela a partir da característica vazia do nosso sentido interno e externo. E aqui se encontra o *proton pseudos* (a primeira mentira) e a pedra de toque desse sistema da razão pura.<sup>208</sup> Não a física, nem tampouco a teologia, mas sim a linguagem é a “mãe da razão e da revelação, seu  $\alpha$  e  $\omega$ . Ela é a espada de dois gumes para todas as verdades e mentiras. Não ria, portanto, se eu tiver de atacar a *coisa* por esse *lado*. É minha antiga lira –, mas, através dela, são feitas todas as coisas – Γνωθι σεαυτόν” (HAMANN, JBW I/4, p. 220).

Hamann vê em cada uma das diferentes formas de “purismo” a tendência filosófica de 1) libertar a razão da crença e da tradição (história), 2) tornar a razão independente da experiência e, por fim, 3) libertar a linguagem de todo seu conteúdo estético e histórico.<sup>209</sup> O que esses momentos têm em comum é a evidente autonomia sempre mais radical dessa razão purificada.

Dividindo o som e a letra, Hamann reconstrói a origem comum da linguagem no entendimento e na sensibilidade. As formas puras *a priori* (tempo e espaço) de Kant não são, na verdade, nem puras nem *a priori*, mas são som e letra. O tempo e a medida do tempo são dados pela audição e pelo ritmo da mais antiga e originária linguagem: a música. Já a escrita mais antiga é o desenho, que se ocupa da organização do espaço, de suas delimitações e determinações mediante figuras dadas pela visão: signos e letras. A prioridade é sempre da sensibilidade sobre o entendimento e, por isso, a imagem que convém melhor ao nosso conhecimento não é a árvore de dois troncos (sensibilidade e entendimento) sustentados por uma mesma raiz, mas a árvore de um tronco e duas raízes, uma na terra e na escuridão (entendimento) e outra no ar e na luz (sensibilidade). Todavia, a razão pura tenta separar o que é uno, faz apodrecer aquela raiz comum, operando uma separação em seus troncos. Com sua boca, a “varinha mágica de Mercúrio”, cria signos e milagres (fala e o som), com sua mão ou seu “punho de Hércules” segura a pena entre

---

<sup>207</sup> Não é fortuito o uso dessa expressão atribuída a Arquimedes (“dá-me um ponto e moverei a terra”) como epígrafe das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* de Jacobi, no qual ele busca redefinir esse ponto de apoio e apresenta a sua concepção de filosofia e de crença.

<sup>208</sup> Em 8 de dezembro de 1783, Hamann escreve a Herder, dizendo que seu intuito com a *Metacrítica* era trazer à luz esse *proton pseudos* da razão pura, porém esse é o nó que deve ser desatado e a maior dificuldade do intérprete. Cf. HAMANN. HBW V, p. 107-108.

<sup>209</sup> HAMANN. *Metakritik*, SW3, p. 284.

os seus três dedos silogísticos (escrita e a letra). A palavra como fenômeno estético pertence à sensibilidade, a palavra enquanto fenômeno crítico é apenas *Unwort* (não-palavra).

Porém, na *Crítica* o significado dessas palavras só surge quando seu sinal *a priori* (conceitos puros) é ligado com a intuição do objeto, razão pela qual Hamann proclama: “receptividade da *linguagem* e espontaneidade dos conceitos”.<sup>210</sup> A própria origem da metafísica é linguística. Como já foi mencionado, seu nascimento remonta à síntese accidental de uma preposição grega (μετά).<sup>211</sup> Do mesmo modo, a tarefa da filosofia transcendental é encontrar uma palavra para a coisa, e a certeza apodítica almejada por ela é o velho preconceito matemático,

cuja certeza apodítica repousa principalmente sobre uma designação, por assim dizer, quirológica da mais simples e da mais sensível das intuições e, aqui, em primeiro lugar, sobre a facilidade para comprovar e apresentar a sua síntese e a possibilidade da mesma em construções visíveis ou em fórmulas e equações simbólicas, através das quais toda a equivocidade fica automaticamente excluída da sensibilidade.<sup>212</sup>

A certeza matemática é a possibilidade de encontrar um signo, uma palavra para uma coisa *arbitrariamente* (*a priori*), isto é, sem qualquer preocupação com aquilo *de que* ela é signo, encontrando com isso sua tão ansiada apodicidade e validade universal. O mesmo quer fazer a filosofia transcendental, despindo a linguagem (*puenda* da razão) de seu conteúdo sempre sensível e histórico para transformar coisas em fenômenos, em

---

<sup>210</sup> HAMANN. *Metakritik*, SW3, p. 284. Hamann substitui “sensibilidade” por linguagem, indicando que a o purismo de Kant não é tanto referido apenas à sensibilidade e à experiência concreta, mas à própria linguagem. Essa filosofia consiste na tentativa de dar significado *a priori* para uma linguagem *sensível*. Tal seria a verdadeira revolução copernicana. Hamann se refere sobretudo à ideia de que a *receptividade* é atribuída à sensibilidade, na qual algo é dado e a *espontaneidade* ao entendimento, mediante o qual algo é pensado. “Se chamarmos *sensibilidade* à *receptividade* do nosso espírito em receber representações na medida em que de algum modo é afetado, o *entendimento* é, em contrapartida, a capacidade de produzir representações ou a *espontaneidade* do conhecimento.” KANT. *Crítica da razão pura* B75 A51. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 114-115.

<sup>211</sup> Hamann provavelmente se refere à origem bastante obscura da palavra metafísica, atribuída à edição feita por Andrônico de Rodes dos livros aristotélicos (até então perdidos ou fragmentados), que foi quem a denominou, por mero acaso, *meta-física*, isto é, os livros posteriores à *Física*.

<sup>212</sup> HAMANN. *Metacrítica*. In: *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 143.

palavras vazias, e estabelecer uma linguagem filosófica universal, uma *característica universal* há muito pronunciada. É assim que “a Metafísica abusa de todas as palavras e de todas as figuras de linguagem do nosso conhecimento empírico, fazendo delas meros hieróglifos e modelos de relações ideais”.<sup>213</sup> Ao contrário, a união natural e hipostática entre natureza sensível e intelectual é manifesta na linguagem popular; o senso comum já nos revela a maior alegoria dessa união.

Na conclusão do texto, a tarefa de uma filosofia transcendental das condições *a priori* do conhecimento é comparada à possibilidade de deduzir da organização das 7 letras e 2 sílabas da palavra *Vernunft* (razão)<sup>214</sup> a *forma* de sua intuição empírica e, graças a ela, deduzir a disposição e a ordem determinada dessas 7 letras *a priori* para, finalmente, realizar o sonho de encontrar a característica universal de uma linguagem filosófica que se procurou até então em vão. Em vocabulário moderno, sua empresa é reduzir a semântica da linguagem a uma mera sintaxe *a priori*.

Tal diagnóstico é integralmente compartilhado por Jacobi. A “revolução copernicana” é uma revolução da linguagem, já que “o homem não-especulativo falara (*sprechen*) muito antes que os filósofos comesçassem a discursar (*reden*) e muito antes que alguns filósofos fizessem com que o uso da linguagem fosse progressivamente invertido e as coisas precisassem se regular pelas palavras, tal como anteriormente as palavras tinham de se regular pelas coisas” (JWA 2,1, p. 53). Referindo-se justamente a Hamann, ele afirma que as palavras relativas a coisas que não existem são aquelas que mais necessitam de crítica (de *metacrítica*), pois, se não existisse uma coisa para a palavra, tampouco a palavra existiria. Todo conceito necessariamente se refere a uma coisa efetiva e a suas relações. “Os conceitos mais puros ou, como Hamann os denominou em algum lugar, os filhos de mãe solteira da especulação (*Jungfernkinder der Speculation*), não são exceção; eles certamente têm um pai, assim como têm uma mãe, e chegaram à existência de maneira tão natural quando os conceitos das coisas singulares e seus no *nomina propria*” (JWA 2,1, p. 62). Portanto, Jacobi interpreta as duas funções do juízo (*determinante* e *reflexionante*) como apenas um modo de ligar palavra e coisa. O *reflexionante* tem a tarefa de buscar o conceito para uma intuição e o *determinante* uma intuição para um conceito. No primeiro caso é

---

<sup>213</sup> HAMANN. *Metakritik*, SW3, p. 285 [tradução minha].

<sup>214</sup> Hamann conta 7 letras da palavra *Vernunft* provavelmente porque a letra “n” se repete duas vezes. Segundo a mesma lógica, a palavra “razão” teria 4 letras. Cf. *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. HSW 3, p. 288-289.

buscada uma palavra para a *coisa dada*, no segundo é buscada a coisa para a *palavra dada* (JWA 2,1, p.131).

Não é fortuito que a definição de raciocínio esboçada por um dos maiores e mais importantes filósofos modernos na Alemanha, Christian Wolff, seja também linguística, bem resumida por Marcolungo assim: “raciocinar é servir-se de signos para indicar a realidade que nos é oferecida na experiência; no cálculo algébrico se distinguem dois momentos: o primeiro visa atribuir signos às coisas (*pars characteristic*), o segundo, ao contrário, opera com os próprios signos (*pars combinatoria*) e encontra as suas leis necessárias. Todo raciocínio pode ser resumido nessas duas operações fundamentais”.<sup>215</sup> Ou seja: as duas funções do juízo determinante e reflexionante. Assim, o esforço do filósofo seria exatamente aquele indicado por Hamann: encontrar a linguagem filosófica suprema, a *ars caractereistica combinatoria*.<sup>216</sup>

Poder-se-ia dizer que o entendimento filosófico está para o entendimento comum assim como a natureza animal incapaz de linguagem está para a natureza humana. Kant dividiu muito acertadamente a faculdade de julgar naquela que determina apenas mediante subsunção, e na reflexionante, que primeiramente deve encontrar o conceito com o qual deseja determinar. A reflexão busca a *palavra* para a *coisa*. A filosofia é o aperfeiçoamento da linguagem, isto é, o aperfeiçoamento do órgão e critério da razão, logo da própria razão explicitada. Pois ela não pode ser o aperfeiçoamento da capacidade de linguagem. Ela se comporta como a álgebra em relação ao cálculo numérico em geral (*Kladder* 2, JWA I, 1,1, p. 79-80).

---

<sup>215</sup> MARCOLUNGO, Ferdinando. *Wolff e il possibile*. Padova: Antenora, 1982, p. 75. O autor resume uma passagem do texto latino de Wolff *Solutio nonnullarum difficultatum circa mentem humanam obviarum, ubi simul agitur de origine notionum et facultate ratiocinandi (Meletemata)* de 1707.

<sup>216</sup> Vale, ainda, comparar essa afirmação de Hamann com o que o próprio Kant diz dessa *ars combinatoria* leibniziana na *Nova dilucidatio* (1755). Ela seria uma espécie de princípio regulativo inalcançável e infactível, tal como na história de Esopo, na qual um pai moribundo revela aos filhos que escondeu um tesouro no campo, mas não indica o lugar exato. Assim, os filhos são levados a trabalhar a terra exaustivamente e, embora não encontrem nenhum tesouro, ao final se encontram efetivamente mais ricos devido à fecundidade da terra (KANT. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. In: *Kant. Scritti precritici*. Bari: Laterza, 1982, p. 10).

Na sua fase madura, Jacobi segue fiel a essas ideias, porém dá um passo além ao perceber que *qualquer* filosofia *a priori* deve lidar com esse mesmo problema, a saber, conforme ela avança, não quer apenas encontrar uma linguagem purificada ou uma característica universal, mas sim a palavra *única*.

Todos os inventores de sistemas *a priori*, se esses sistemas devem ser efetiva e completamente *a priori*, filosofia de uma peça só, procuraram a palavra mediante a qual todas as coisas foram produzidas desde a eternidade. Eles a procuraram para tomá-la em sua própria boca, com sua língua separar as letras umas das outras e para soletrá-la a si mesmos e aos outros, assim como qualquer outra palavra soletrável (JWA 2,1, p. 354).

Aquilo que Hamann descreve como empresa do criticismo – ou seja, buscar a possibilidade de deduzir a razão de suas 5 letras e 2 sílabas – é o que Jacobi agora descreve com a busca do idealismo transcendental: a busca pela palavra criadora, única e originária. A história da busca dessa palavra é a história mesma da filosofia. A esse respeito, nos seus cadernos Jacobi comenta um trecho do livro *Grundsätze der reinen Philosophie* de Christian Gottlieb Selle (adversário de Kant em Berlim), que o envia a Jacobi por meio de J. F. Reichardt em janeiro de 1788.<sup>217</sup> Jacobi indica a página 12 do livro em que se lê:

a filosofia pura é um mero *abstractum* da aplicada. E p. 5, colocar linguagem e pensamento em harmonia é a verdadeira finalidade da filosofia pura. A linguagem filosófica seria, então, um *abstractum* da linguagem do senso comum e sua verdadeira ocupação seria aperfeiçoar a linguagem. – De fato, uma ocupação sublime, já que a construção da razão é possível apenas mediante a construção da linguagem. – Mas a afirmação apresentada acima seria infundada se a exagerássemos e disséssemos que a linguagem filosófica não é nada

---

<sup>217</sup> Cf. JBW I/7, p. 73. Em uma carta a J. F. Keukler, Jacobi comenta sobre o livro, que foi escrito “totalmente de acordo com minhas máximas, exceto pelo fato de que Selle vai muito longe e tenta deduzir até mesmo o princípio de contradição da experiência imediata e admite, por exemplo, que um louco poderia raciocinar contrariamente ao princípio de contradição” (JBW I/7, p. 100). Aparentemente, o problema é que Selle tenta derivar até os princípios lógicos da experiência imediata. De fato, ele defende no seu livro que a fonte de toda filosofia é a experiência (filosofia aplicada), ao passo que a filosofia pura seria somente a explicação e determinação de signos e palavras.

além de um *abstractum* da linguagem do senso comum, embora isso pudesse ser afirmado, dado que a filosofia na eternidade não pode ser nada senão o desenvolvimento de conceitos gerais (*Kladder* 1, JWA I, 1,1, p. 10).

No desenvolvimento histórico da filosofia, observa-se que todos estavam de acordo com a mesma ilusão de que essa palavra só poderia ser um *monossílabo* e que todo *dissílabo*, embora condicionado pelo monossílabo, deveria ser-lhe oposto. Com o monossílabo representando tudo que é idêntico, homogêneo e simples, e o dissílabo o que é heterogêneo e composto, Jacobi mostra a necessidade da filosofia do saber de reduzir o composto ao simples e à unidade, cujo resultado caracteriza os diversos tipos de *monismos*. A língua tem mais letras na boca do que poderiam ser reduzidas ao simples monossílabo, contudo, ao invés de aceitar o natural excesso de letras, os filósofos quiseram deglutir as excedentes a qualquer custo.

Segundo eles, a descoberta do verdadeiro método desse deglutir seria a descoberta da própria palavra verdadeira, (da universalidade e unidade puras e incondicionadas que tudo condicionam), a descoberta da existência de uma aprioricidade independente e para além de toda aposteridade, portanto também do fundamento uno e único de todas as coisas (JWA 2,1, p. 354).

Assim, o método (o deglutir) se torna capaz de gerar seu próprio conteúdo: esse monossílabo e princípio único e fundamento de todas as coisas, da ordem do ser e do saber. A dicotomia e o *topos* da relação entre letra e espírito servem a Jacobi para mostrar que a filosofia de sua época almeja primeiramente transformar o espírito em letra e, em seguida, transformar essa letra artificial novamente em espírito. Ela está imersa num círculo, que deixa de fora o que é verdadeiramente *dado* (o heterogêneo, o complexo e múltiplo do mundo efetivo), que não se deixa deduzir. Esses pensadores desejam apenas a letra e ela tem um *nome*: eles a chamam de *ciência*. Daí a razão de Fichte, por exemplo, preferir o nome *doutrina da ciência* ao nome *filosofia*.<sup>218</sup>

O espírito, por sua vez, eles o chamam de fogo-fátuo, ludibriador. “Examinem os espíritos! ou seja, verifiquem-no na letra, se eles a admitem, se eles podem entrar perfeitamente nela” (JWA 2,1, p. 404). Esse é o lema da filosofia “de uma peça só”. Em

---

<sup>218</sup> Tal como é explicitado no texto *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*.



consonância com Hamann, para Jacobi a linguagem representa não apenas todo o âmbito sensível imprescindível para qualquer conhecimento, mas tudo que nele se encontra e é eliminado pela razão pura: a história, a tradição, a vida, o espírito irreduzível à letra. Tentar reduzir espírito à letra é o purismo de que trata a *Metacrítica* hamanniana e não é exclusividade de Kant, é uma tendência observada há muito ou, ainda, é a esperança milenar do homem de conseguir encontrar aquele monossílabo divino e criador: *o homem disse, e assim foi.*

## 9. CAUSALIDADE REAL E IDEAL, POSIÇÃO E SITUAÇÃO: A ORDEM DO SER E A ORDEM DO CONHECER

Todo raciocínio de Jacobi em 1787 sobre o problema da causalidade tem como pressuposto a mônada, uma verdadeira unidade entre alma e corpo nos seres orgânicos (a pessoa dos seres racionais e morais), um ser agente necessariamente uno e individual. Se não houvesse coisas individuais, não haveria ação e reação; se tudo fosse uma única coisa individual, tampouco existiriam ação e reação, sucessão e determinação (JWA 2,1, p. 60). Jacobi terá de mostrar que a validade desses conceitos (realidade, individualidade ou substância, ação e reação, sucessão) é universal, porém não apodítica em termos kantianos. Ou seja, que a condição do conhecimento é a própria objetividade e não a estrutura universalmente válida do entendimento. Jacobi ataca Kant diretamente quando afirma que, deste modo, podemos ter uma dedução geral das categorias proveniente da verdadeira objetividade, isto é, da “comunidade das coisas singulares” e não precisamos transformá-las em “meros preconceitos do entendimento humano” (JWA 2,1, p. 60) para que sejam válidas.

Na analítica transcendental (enquanto suma dos conceitos fundamentais válidos apenas para o homem e para sua sensibilidade específica) já estaria implicada a perda de seu próprio valor, pois ela se converte num simples “logisches Erkenntnispiel” (um jogo lógico do conhecimento), no qual o entendimento puro transfere à natureza o mecanismo de seu pensamento. Aqui emerge a crítica mais radical de Jacobi ao empreendimento kantiano (*Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zum Verstande zu bringen*): a sensibilidade é vazia, as intuições, regras e formas são meramente subjetivas; nesse sistema vivo como uma *ostra*, “eu sou tudo e fora de mim não há nada em sentido *estrito*. E, afinal, eu, meu todo, sou também apenas uma *ilusão vazia* de algo, a *forma de uma forma...*” (JWA 2,1, p. 61).

Para tentar uma solução do problema da causalidade, Jacobi a deriva da ação e reação, da capacidade de agir exteriormente em relação a outros seres verdadeiramente existentes e externos uns aos outros. Ele deve refutar de uma só vez a (1) “descausalização da causa” em Espinosa, isto é, a identidade entre causa eficiente e razão lógica, (2) a

subjetivização da causalidade proposta pela dedução das categorias em Kant e (3) a dúvida levantada por Hume acerca do nexos causal. São esses os três adversários do diálogo *David Hume sobre a crença*. A fundamentação da causalidade no real é, portanto, a dificuldade que Jacobi tem diante de si. Como mostrar que o princípio é deduzido do real e não, como em Hume, da associação de ideias e tampouco é, como em Kant, uma categoria do entendimento puro? Ambos são essencialmente idealistas, na medida em que reduzem a causalidade ao princípio *compositionis* (uma causalidade do pensamento, da produção do conceito) e eliminam o princípio *generationis* (produção das coisas na efetividade). Certamente, Hume o faz para mostrar que nosso pensamento não tem qualquer correspondência epistemológica e ontológica com o mundo, e Kant para mostrar que o mundo dos *fenômenos* se regula pelas nossas faculdades de conhecimento. A antiga coincidência entre a ordem de produção no real e no pensamento, como em Espinosa, é rejeitada por todos como altamente dogmática, é o âmago do dogmatismo, e deve ser superada. Porém, apesar disso, a causalidade mantém seu aspecto lógico-ideal.

A tendência de inverter a ordem das coisas é diagnosticada por Jacobi já em 1783 na primeira carta que escreve a Hamann sobre os desvios da filosofia de sua época, os quais ele verá concretizados na denominada revolução copernicana de Kant. “Parece-me que nossa filosofia está em um mal caminho, pois, estando acima da explicação das coisas, deixa as coisas mesmas para trás, de modo que as ciências são muito distintas e as mentes muito esclarecidas, mas, na mesma medida, vazias e ocas” (JBW I/3, p. 163). Em seguida, ele define seu próprio projeto filosófico como aquele de desvendar a *existência*. Ainda na mesma carta, reformula: “o *como* da representação no final sempre depende do *que* dela, ou seja, o completo *que* dela envolve o *como*”. Por isso, é absolutamente falso que poderíamos nos contentar com um mero introverter-se (*in sich hinein*) que exclui um extroverter-se (*in sich heraus*); é falso que “podemos subsistir apenas com uma *certa forma* do nosso mísero ser e nos contentarmos com ela” (JBW I/3, p. 164). O *como* se refere à possibilidade, à estrutura do que é conhecido; o *que* se refere à efetividade, à existência e seu conteúdo. Não há possibilidade sem efetividade.

### **9.1. A ordem do conhecimento: princípio de razão.**

Compreender<sup>219</sup> significa expor o mecanismo do surgimento de algo, sua *gênese*. O surgimento de um *conceito em geral* enquanto *a priori* de todas as demais construções conceituais é identificado com o princípio de razão suficiente, que diz – segundo a formulação clássica de Christian Wolff — *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit* (“nada é desprovido de uma razão por que é ao invés de não ser”). A causa, por sua vez, é distinguida do princípio de razão pelo próprio Wolff, já que diz qual é o agente real de um efeito, e não raro coincide com o princípio de razão, gerando a confusão entre ambos.

De acordo com Jacobi, conhecendo o funcionamento e a construção de um conceito em geral, sabemos que nunca *compreendemos* o que não somos capazes de construir, a saber, as qualidades. Delas temos apenas *sentimentos*. Assim, para que qualidades sejam incorporadas a conceitos, para que possam ser objeto de construção no pensamento, devem se tornar quantidades, ter sua qualidade objetiva abstraída. Em outras palavras, a multiplicidade infundável do mundo efetivo qualitativamente irreduzível e avesso à dedução deve se tornar um mecanismo quantitativo, homogêneo e ordenado para o pensamento. Filosofias como a espinosana, que se incumbem de explicar a possibilidade da cosmogonia,<sup>220</sup> caem em contradição consigo mesmas e chegam a resultados descabidos, já que a busca pela coerência lógico-conceitual implica necessariamente perder e sacrificar a efetividade em sua heterogeneidade. O máximo direito do pensamento usurpa o fato da existência (*sum jus summa injuria*).

Compreendemos algo quando podemos deduzi-lo de sua causa próxima ou quando examinamos sua condição imediata segundo a sucessão; o que podemos examinar ou deduzir dessa maneira nos mostra uma relação mecânica. Assim, compreendemos, por exemplo, um círculo quando somos capazes de expor claramente o mecanismo de seu surgimento ou sua física; as formas silogísticas quando realmente conhecemos as leis às quais o entendimento humano está submetido ao julgar e concluir, sua física e seu mecanismo; ou o princípio de razão

---

<sup>219</sup> O verbo original *begreifen*, cuja formação substantiva é *Begriff*, dá a ideia que Jacobi quer salientar: compreender é sempre um compreender conceitual, ou seja, mediado por conceitos.

<sup>220</sup> Essa tarefa, explicar a possibilidade do mundo, não é exclusividade do espinosismo, ao contrário, é o problema de todas as filosofias modernas por mais diferentes que sejam. É a contradição que leva tanto Leibniz, quanto Espinosa ao fatalismo e, segundo Jacobi, é o problema insolúvel que dá origem à “história natural da filosofia especulativa” (JWA 1,1, p. 154).

suficiente quando entendemos seu devir, a construção de um *conceito em geral*, sua física e seu mecanismo. A construção de um *conceito em geral* é o *a priori* de todas as construções; e o conhecimento distinto de sua construção nos dá a conhecer no mesmo instante e com a maior certeza que nunca podemos compreender o que não somos capazes de construir. Por isso não temos nenhum conceito de qualidades como tais, temos apenas intuições ou sentimentos. Até mesmo de nossa existência temos apenas um sentimento, mas nenhum conceito. Temos conceitos autênticos apenas da figura, número, posição, movimento e das formas do pensamento. Quando dizemos que investigamos uma qualidade, não dizemos nada além disso: as reduzimos à figura, ao número, à posição ou ao movimento e as dissolvemos neles, logo aniquilamos as qualidades *objetivamente*. Daí se pode inferir facilmente, sem mais, qual resultado os esforços do entendimento sempre devem obter para produzir um conceito claro da *possibilidade* da existência de nosso mundo (JWA 1,1, p. 258).

Jacobi aceita esse significado do compreender (*begreifen*), isto é, que compreender seja conhecer “a física” do surgimento daquilo que se deve definir. Todavia, o aceita para colocar ao lado dele uma outra ordem de conhecimento e a necessidade de um outro saber imediato originário: a crença. Todo conhecimento filosófico de tipo conceitual é mediato e ocorre *mediante* síntese. Como bem explica Kant, embora por outras razões, a filosofia é diferente da matemática, na medida em que não tem intuição intelectual e deve formar seus juízos sintéticos *a priori mediatamente*, através de um terceiro conhecimento; ela não é capaz de ligar uma intuição imediatamente a um conceito para formar um objeto e precisa passar pelas categorias e formas lógicas, precisa ser traduzida em silogismos.

Dos axiomas. Estes são princípios sintéticos *a priori* enquanto são imediatamente certos. Ora, não se pode ligar um conceito com outro de uma maneira sintética e contudo imediata, porque, para que possamos sair de um conceito é necessário um terceiro conhecimento mediador. Ora, como a filosofia é simplesmente o conhecimento da razão por conceitos, não se encontrará nela princípio algum que mereça o nome de axioma. A matemática, pelo contrário, é susceptível de axiomas, pois mediante a construção dos conceitos na intuição do objeto, pode ligar *a priori* e imediatamente os predicados desse objeto,

por exemplo, que três pontos se encontram sempre num plano (KANT, *KrV A733 B761*).<sup>221</sup>

O conhecimento chamado por Kant de imediato é aquele no qual intuição e conceito estão imediatamente ligados, possível apenas na matemática. O conhecimento filosófico, ao contrário, procede por razões em um encadeamento sem saltos. Jacobi aprendeu com Espinosa que uma definição perfeita é aquela que descreve a gênese do que se pretende definir, o mecanismo de sua construção, e só temos ciência em sentido rigoroso se somos capazes de produzir as coisas no pensamento, deduzir suas propriedades, separá-las e recompô-las em um todo ideal, isto é, em um conceito completo (*principium cognoscendi*). Por isso, ele está de acordo com Kant, quando este diz que “determinar significar julgar sinteticamente”.<sup>222</sup> A palavra “sinteticamente” indica a atividade característica do juízo, pois mesmo os juízos analíticos dependem da síntese, já que não podemos separar aquilo que não foi previamente ligado. O juízo é, portanto, o ato de encontrar a *regra* da unidade sob a qual o diverso será subsumido e se ocupa exclusivamente de separar e unir relações.

O conhecimento intelectual existe apenas nos casos em que a proposição “o todo é igual a soma de suas partes” é válida. O conhecimento por razões é, portanto, o conhecimento da relação das partes com seu todo (do predicado com o sujeito) ou do todo a partir de suas partes (dos predicados contidos no sujeito), na medida em que estão unidos necessariamente. Assim, sabemos e somos capazes de demonstrar algo quando mostramos o *lugar* que determinada parte ocupa em relação ao todo, e isso só é viável, porque seu lugar no todo é determinado pelo encadeamento das partes, pelo seu nexos.

Este é o princípio da construção sistemática: o pressuposto da relação necessária entre partes e todo, que permite que indiquemos, construamos e desmembramos esse todo no pensamento como um tipo de quebra-cabeça que pode ser montado e desmontado, porém é sempre um único – filosofia “de uma peça só”. Todavia, aquilo que não mantém uma relação de necessidade entre partes e todo não se deixa demonstrar, deduzir ou construir. Tais são as coisas orgânicas, a complexa multiplicidade da vida efetiva, cujo todo não é uma soma ou combinação de partes interligadas, cuja unidade *real* não permite tal desmembramento. Um *todo ideal* enquanto mera composição de partes ou predicados é um ser do pensamento. O *todo real*, ao contrário, não se reduz nem se esgota nas partes

---

<sup>221</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, p. 604.

<sup>222</sup> KANT. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. AA XX, 1942, p. 268.

tomadas em conjunto, é um ser vivo. Por conseguinte, o homem é capaz de criar somente *conceitos*, apenas Deus é capaz de criar *substâncias*; o homem cria máquinas, só Deus cria seres vivos. Essa enorme distância entre atividade criadora do homem (*conceitos*) e de Deus (*substâncias*) é muito bem resumida na seguinte alegação de Leibniz: “Por isso mesmo não se tem razão em comparar o conhecimento e a operação de Deus com a das almas. As almas conhecem as coisas, porque Deus colocou nelas um princípio representativo do que está fora delas, ao passo que Deus conhece as coisas por *produzi-las* continuamente”.<sup>223</sup>

Deste modo, mostrar o lugar que um membro ocupa na cadeia de razões é possível graças ao princípio de razão; é ele que esclarece como a filosofia opera na *ordo cognoscendi*. Para penetrar nessa temática, é imprescindível referir-se a Christian Wolff. Em seus *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen* (a chamada *Metafísica alemã*) de 1720, a filosofia enquanto metafísica é definida como ciência do possível em geral que busca as *razões*; o conhecimento filosófico, por sua vez, consiste em mostrar a razão de por que algo que se afirma ou que a experiência ensina pode ser ou não ser. Wolff consolida, por assim dizer, o sentido tipicamente moderno de filosofia como mostrar a razão (*rendre raison*) das coisas. Sendo assim, ser filósofo (*Weltweiser*) significa também mostrar as razões pelas quais algo é assim e não de outro modo, mostrar as razões de suas afirmações (*Metafísica* Ad. § 29).

O conceito de ordem é o âmago da investigação wolffiana. O espaço é a ordem das coisas que são simultâneas (coexistem), por isso não há espaço se não há seres que o ocupam; e o modo particular como uma coisa coexiste com outras é seu *lugar* (*Ort*). Contudo, Wolff adverte que lugar e espaço não mudam nada em um ente (não são uma determinação interna dele), e não têm relação alguma com sua interioridade (sua essência), de maneira que um ente pode ocupar o lugar de outro sem nenhum problema, já que as partes do espaço se diferenciam apenas numericamente. A razão de ocupar um certo espaço e não outro deve ser encontrada em outra parte (*Metafísica* § 50), isto é, a razão do *lugar* de uma coisa não está nela mesma ou no seu interior. O conceito de tempo, a seu turno, surge quando notamos que nossos pensamentos se seguem um ao outro. Do mesmo modo que coisas no espaço estão uma *ao lado* (*neben*) da outra, no tempo elas estão uma *depois* (*nach*) da outra ou *seguem uma da outra* (*aufeinander*). Tal como no caso do espaço,

---

<sup>223</sup> LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 185.

o tempo tampouco determina as coisas internamente, suas partes se diferenciam apenas numericamente (*Metafísica* § 96).

Espaço e tempo são relações, mas são também a condição da ordem, pois apenas através deles há relação recíproca entre todos os entes diferentes entre si (diverso). Em outras palavras, a semelhança do diverso (*Mannigfaltiges*) permite que coisas diferentes se associem e possibilita a descoberta da ordem, ou seja, do lugar que cada coisa ocupa na totalidade. A ordem é, portanto, a semelhança do diverso na conexão recíproca de suas partes, a saber, na semelhança da sucessão (tempo) e da contiguidade (espaço). Se não houvesse alguma semelhança externa (tempo e espaço) entre coisas interiormente diferentes, claramente não seria possível associá-las. “Assim, porque se tomam todos os lugares juntos como um todo, também a ordem daquelas coisas que existem simultaneamente consiste numa semelhança do múltiplo”.<sup>224</sup> Em suma, tempo e espaço fazem do múltiplo, diverso e heterogêneo uma homogeneidade sujeita à ordem.

O exemplo disso é o próprio método de Euclides,<sup>225</sup> em cuja obra cada proposição é demonstrada por aquela que a antecede, e seria indemonstrável caso ocupasse outra posição no todo ou se a posição fosse sempre arbitrária (desprovida de razão suficiente). Logo, mostrar a ordem ou o lugar que as coisas ocupam pressupõe que toda coisa tenha uma *razão* por que ocupa este lugar e nenhum outro, pressupõe regras universais segundo as quais julgamos essa ordem e vice-versa: “onde procedemos com ordem, regulamo-nos segundo regras”.<sup>226</sup> Como em Euclides, a ordem não se refere à mera anterioridade ou posterioridade das coisas na relação espaço-temporal, mas ao fato de que a proposição anterior contém em si a *razão* daquela que lhe segue.

O princípio de razão é o que permite afirmar a ordem e associação necessária entre os conhecimentos segundo regras universais, formar o *sistema* onde cada parte tem seu lugar certo e fazer a análise da situação (*analysis situs*). A afinidade dos fenômenos, do

---

<sup>224</sup> WOLFF, C. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt* (*Deutsche Metaphysik*), § 134. Halle: 1720, p. 56.

<sup>225</sup> O apelo ao método euclidiano aproxima Wolff de todos os seus contemporâneos expoentes da filosofia moderna, Descartes, Malebranche, Tschirnhaus, Leibniz, Espinosa, que à sua maneira encontraram no método euclidiano e no modelo geométrico um modelo a ser trasposto e adaptado em filosofia.

<sup>226</sup> WOLFF, C. *Deutsche Metaphysik*, § 141. Halle: 1720, p. 60.

Uma curiosidade relevante é que Wolff sempre se vale da palavra “coisa” (*Ding*), traduzida em italiano (*Metafisica tedesca*) como “ente”, isto é, um ente indeterminado quando se trata de *methaphysica generalis*. Tendo em vista o termo original, é possível traçar um paralelo com a “Ding an sich” kantiana.



múltiplo, é possibilitada por uma identidade ou semelhança que se dá no tempo e no espaço e faz dos seres singulares partes de um conjunto ordenado. É, ainda, o princípio de razão que diferencia o mundo da vigília e do sonho, no qual toda ordem desaparece e nada compreendemos: “se a verdade não é nada além da ordem nas modificações das coisas, o sonho todavia é desordem nas modificações das coisas”.<sup>227</sup> Além disso, sem o princípio de razão não compreenderíamos por que uma coisa existe (isto é, por que pode sair do possível e se tornar efetiva) e ela teria de surgir do *nada*. Bem como em Espinosa, o surgimento do nada é um problema com que Wolff tem de lidar, ao mesmo tempo que trata de se esquivar do monismo espinosano. O bem estabelecido *nihil est sine causa* deve ser substituído pelo *nihil esse sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit* (*Metafísica*, Ad. § 30).<sup>228</sup> Para não cair no fatalismo ou na necessidade física do sistema espinosano (no qual o possível é o necessariamente existente), Wolff deve defender a contingência e mostrar que nem todos os possíveis são existentes, que o princípio de razão *determina sem necessitar*, deixando espaço para a liberdade divina e humana, é uma “necessidade hipotética” como o definia Leibniz.

Em resumo, a verdade é alcançada graças ao princípio de razão. Todos os entes estão fundados uns nos outros, por isso toda mudança segue uma ordem necessária e recíproca, de modo que a mínima modificação na ordem transformaria esse mundo em um outro mundo. Conhecer a verdade é conhecer a razão das coisas, por que essa ou outra coisa *pode* existir (sua possibilidade). “Conhece-se a verdade quando se entende a razão por que isso ou aquilo pode ser, isto é, as regras da ordem que devem ser encontradas nas coisas e nas suas modificações” (*Metafísica* § 145). Sendo assim, se porventura não conseguimos explicar ou compreender algo, isso significa apenas que *ainda* não o compreendemos (*Metafísica* § 129) ou, em outras palavras, que todo conhecimento obscuro pode se tornar sempre mais claro à medida que compreendemos melhor a ordem das coisas. Wolff exemplifica isso com a força da gravidade: ela pode ser usada para explicar a razão de inúmeras coisas, ainda que não se saiba como ela mesma é possível, i. e., sua razão suficiente (*Metafísica* § 131).

---

<sup>227</sup> WOLFF, C. *Deutsche Metaphysik*, § 142. Halle: 1720, p. 61.

<sup>228</sup> WOLFF, C. *Deutsche Metaphysik*, Ad. § 30, *Anmerkungen über das II. Capitel. Von den ersten Gründen unserer Erkenntniß und allen Dingen überhaupt*. In: *Metafísica tedesca*. Introdução, tradução e notas de Raffaele Ciafardone. Milano: Bompiani, 2003, p. 900-902.

A ordem surge do nexu (*Zusammenhang*) de todas as coisas, do fato de que estão fundadas umas nas outras (*Metafísica* § 146) e em ligação recíproca, o que faz com que haja verdade em todas elas e que uma proposição verdadeira seja a garantia de todas as demais corretamente deduzidas dela.<sup>229</sup> Ademais, o nexu proporciona ao homem a arte da descoberta (*ars inveniendi*). Wolff define o ato de entender como o de ter pensamentos ou conceitos distintos, e o entendimento como a faculdade de representar distintamente o possível. Só ele é capaz de representar coisas com distinção (os sentidos e a imaginação têm clareza, mas não distinção), pois conhecer distintamente nada mais é que distinguir bem as *partes* que compõem uma *totalidade* (*Metafísica* § 207).

Se a verdade está na *ligação* desses seres, das partes num todo ordenado segundo regras, fica claro que compreendemos apenas as coisas que podem surgir (*entstehen*) aos poucos (*nach und nach*), nas quais distinguimos partes, um antes e um depois (*Metafísica* § 90), partes que são uma a razão da outra. O caráter “genético” do *Begreifen* é ser uma sucessão (mediatez) de encadeamentos contínuos. É o próprio mecanismo associativo do *entendimento* que não admite saltos e, conseqüentemente, é incompatível com qualquer tipo

---

<sup>229</sup> Não se pode deixar de pensar no *Conceito da doutrina da ciência* em que Fichte mostra engenhosamente como um único e primeiro princípio certo e verdadeiro garante e transmite a validade para todos os demais que são derivados dele. “Uma ciência pode conter, além da proposição certa anteriormente à vinculação, ainda várias proposições, que somente pela vinculação com aquela são conhecidas em geral como certas, e como certas do mesmo modo e no mesmo grau que aquela. A vinculação consiste, como acaba de ser lembrado, em mostrar: se a proposição A é certa, a proposição B também tem de ser certa, e se esta é certa a proposição C também tem de ser certa, e assim por diante: e esta vinculação é a forma sistemática do todo, que surge das partes singulares. — Para que, então, essa vinculação? Sem dúvida não para criar um virtuosismo no vincular, mas para transmitir certeza a proposições que em si não a têm: e assim a forma sistemática não é o fim da ciência, mas o meio, contingente e só aplicável sob a condição de a ciência ser constituída de várias proposições para alcançar seu fim. Não é a essência da ciência, mas apenas uma propriedade contingente dela. — Suponha-se que a ciência seja um edifício; e que o fim principal desse edifício seja a firmeza. O fundamento é firme, e, tão logo ele esteja assentado, o fim estaria alcançado. Mas, como no mero alicerce não se pode morar nem, apenas com ele, proteger-se, seja contra o assalto voluntário do inimigo, seja contra os assaltos involuntários das condições atmosféricas, edificam-se então sobre ele paredes laterais, e sobre estas um teto. Todas as partes do edifício são ajustadas com o fundamento e umas com as outras, e com isso o todo torna-se firme. Mas não se constrói um edifício firme para poder ajustar as partes; ajustam-se as partes para que o edifício se torne firme; e ele é firme na medida em que todas as suas partes repousam sobre um fundamento firme” (FICHTE. *Sobre o conceito da doutrina da ciência ou da assim chamada filosofia*. In: *Fichte. Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 13).

de imediatez. Tudo que é imediato se furta à compreensão intelectual, e Wolff reconhece que “o que não se deixa compreender, não se deixa esclarecer inteligivelmente. E, portanto, não se pode esclarecer inteligivelmente como um ente simples pode surgir” (*Metafísica* § 91).

Aqui que reaparece o problema do tempo, pois um ente simples não está no tempo, não tem antes nem depois – a imediatez permanece sempre um problema para a filosofia que deve explicar as coisas segundo o princípio de razão suficiente. Compreendemos apenas coisas compostas que surgem progressivamente (*nach und nach*), têm certa ordem, são compostas de partes das quais podemos dizer *como* surgem (*Metafísica* § 93). O *juízo* entra em operação quando sujeito e predicado são colocados como duas coisas diferentes, mas necessariamente associadas, e julgar significa avaliar o modo *como* se associam. A *razão* é a intelecção do *nexo* das verdades (*Einsicht in den Zusammenhang der Wahrheiten*), e a razão é *pura* quando se associam verdades sem que nada seja tomado da experiência (*Metafísica* § 382). Todas as faculdades intelectuais são, portanto, um modo particular de perceber a ordem e o *nexo* das coisas, de compreender o lugar que ocupam e sua razão suficiente, um modo de conseguir aumentar e expandir o conhecimento da cadeia de razões (tornar os conhecimentos confusos distintos).

Todavia, Wolff faz uma precisão importantíssima para a discussão de Jacobi: o que conhecemos por mera experiência (o que existe) não diz *como* está conectado com outras verdades, portanto esse conhecimento da *mera existência* é desprovido de razão (suficiente) e é oposto à ciência (*Metafísica*, § 371), quer dizer, não pode ser objeto da ciência. É esse âmbito que interessa a Jacobi. Para Wolff, a ciência é o modelo privilegiado da operação de encontrar o *nexo* das verdades, é uma capacidade de provar (*erweisen*) tudo que se afirma mediante razões indubitáveis ou de demonstrar. Não é difícil perceber que o significado de filosofia coincide com o de ciência: encontrar o *nexo* do mundo.

Segundo ele, a máxima escolástica “nada é desprovido de causa” não significa o mesmo que “nada é desprovido de razão suficiente”. Na física, os escolásticos realmente não admitiam nenhum efeito desprovido de causa. Por exemplo, admitiam que a força magnética deveria ter uma causa (a força de atração do ímã), contudo não perguntavam pela razão suficiente dela e acreditavam que a força de atração poderia existir por si mesma.<sup>230</sup> A causa indica *que* uma coisa é possível e ocorre, o princípio de razão *por que*

---

<sup>230</sup> WOLFF. *Philosophia Prima sive Ontologia* I, seção I, cap. II, § 71. Tradução *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hamburg: Meiner, 2005.

uma coisa é possível e ocorre (*Metafísica* § 3). “O que” se refere ao fato (efetividade), “por que” se refere à explicação (idealidade). Eu sei com certeza *que* sou, mas posso ainda investigar *por que* sou, diz Wolff. Em outras palavras, se A contém em si o por quê de B existir, A é a razão de B, não importa se B existe *em* A ou *fora* de A; o próprio A é a *causa* e B está fundado em A. Vale ressaltar que “não importa se B existe em A ou fora de A” significa que quando falamos de razão, não falamos de causa eficiente. A razão é o que permite compreender por que algo existe, e a causa é aquilo que contém a razão de algo existir (*Metafísica* § 29). A razão refere-se ao *possível*; a causa é *realização* de um possível e pode coincidir ou não com o princípio de razão. Por exemplo, se as plantas do jardim cresceram muito rapidamente, observo que isso se deve ao calor do ar. O calor é a razão, mas o ar é a causa.

A existência ou efetividade é importante em Wolff para garantir a liberdade das ações morais e a contingência do mundo físico. Caso contrário, se todo possível fosse existente, seu sistema seria fatalista e necessário, como o de Espinosa. A filosofia, porém, não versa sobre o efetivo em si mesmo, mas sobre o possível em geral, é princípio explicativo da ordem preestabelecida por Deus, que escolheu *esse* mundo com *esse* nexos, movido por um princípio de razão. O projeto da própria *Metafísica alemã* é regido pelo princípio de razão. Ela é uma cadeia, na qual todos os anéis estão conectados um com o outro, “aquele que prestar atenção, poderá indicar para cada artigo a razão por que um segue do outro, e encontrará na ordem o que, em outros casos, poderia lhe parecer desordenado”.<sup>231</sup>

Kant defende na sua tese de livre-docência (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* de 1755), com a qual ganhou o direito de lecionar em Königsberg, que na verdade o primeiro princípio deve ser o princípio de identidade e não o de contradição, como frequentemente se sustentava. O princípio de identidade é constituído por duas proposições: 1) *aquilo que é, é* e 2) *aquilo que não é, não é*; uma afirmativa e outra negativa. Por sua vez, o princípio de contradição é comumente explicado pela proposição  $+A - A = 0$  (afirmar e negar a mesma coisa é impossível e equivale a nada), e deve ser derivado do princípio de identidade,<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> WOLFF, *Metafísica, Prefácio*. In: *Metafísica tedesca*. Traduzione, introduzione e note di Raffaele Ciafardone. Milano: Bompiani, 2003, p. 7.

<sup>232</sup> A esse respeito, ver também a equivalência entre identidade e não contradição comentada por Leibniz: “Dessa forma, não são os princípios matemáticos, na acepção comum desse termo, mas os princípios

(...) já que todo nosso raciocínio se resume à descoberta da identidade do predicado com o sujeito considerado em si mesmo ou no seu nexos, tal como resulta da regra última das verdades, pode-se ver que Deus não precisa de raciocínio, pois, como tudo é transparentíssimo diante de sua visão, um único e idêntico ato representativo põe diante de seu entendimento aquilo que convém e aquilo que não convém a um dado sujeito, e tampouco precisa de uma análise como daquela que, ao contrário, é necessária à noite que envolve nosso entendimento.<sup>233</sup>

É impossível não lembrar da definição de intuição intelectual, rejeitada na *Crítica da razão pura* e atribuída, por hipótese, a um ser supremo. Uma vez que os homens não a possuem, uma crítica da razão teórica (do saber) consiste justamente na descoberta dos nexos mediatos entre sujeito e predicado. O princípio de identidade é o primeiro na ordem do conhecimento, simplesmente porque é seu próprio termo médio, isto é, porque não requerer uma premissa menor que leve à conclusão. Nisso, diferencia-se do conhecimento de Deus, que não precisa de raciocínios e vê tudo imediatamente em “um único e idêntico ato representativo”.

Esse é o único sentido de imediatez na filosofia crítica, apenas uma unidade lógico-ideal entre sujeito e predicado, diferente, portanto, da imediatez da crença de Jacobi, referida à ordem da existência. Márcio Suzuki explica essa interessantíssima problemática em Kant e nos chamados dogmáticos (Wolff, Baumgarten Baumeister, Heinnecius etc.), evidenciando que um juízo categórico é absoluto apenas porque tem sua condição em si mesmo (ao contrário do hipotético). “Em outras palavras, a matéria do

---

metafísicos que devemos opor aos dos materialistas. Pitágoras, Platão e em parte Aristóteles tiveram algum conhecimento disso, mas pretendo tê-los estabelecido demonstrativamente, ainda que numa exposição popular, em minha *Teodiceia*. O grande fundamento dos matemáticos é o princípio da contradição ou da identidade, isto é, que um enunciado não poderia ser verdadeiro e falso ao mesmo tempo, e que assim A é A, e não poderia ser não A. E esse único princípio basta para demonstrar toda a aritmética e toda a geometria, ou seja, todos os princípios matemáticos. Mas se desejamos passar da matemática à física, precisamos de um outro princípio ainda, como observei na minha *Teodiceia*, quer dizer, o princípio da razão suficiente: que nada acontece sem que haja uma razão por que isso seja assim antes do que de outro modo” (LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 171).

<sup>233</sup> KANT. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, In: *In: Kant. Scritti precritici*. Bari: Laterza, 1982, p.12-13.

juízo condiciona sua forma, isto é, a matéria é incondicionada e a forma deriva dela”.<sup>234</sup> Também segundo Jacobi, o princípio de identidade é o princípio supremo do entendimento reflexivo:

toda proposição sintética exige uma terceira, um *medium terminum*, no qual a ligação ocorre. Quando se examina bem, percebe-se que a razão sempre avança apenas segundo proposições idênticas. O desmembramento do silogismo da razão o mostra da maneira mais clara. A cadeia de premissas (condições da subsunção) é o fio condutor do idêntico [*Einerley*] (*Kladde* 6, JWA I, 1,1, p. 224).

Foi justamente o princípio de identidade que levou Hume a questionar a validade dos silogismos aplicados à experiência, porque neles estaria ausente o *medius terminus*, a premissa menor que liga uma causa a um efeito, o “poder” ou a “conexão necessária” entre ambos. Vemos apenas que de uma dada causa ocorre um dado efeito, mas não temos nenhuma ideia de seu nexos. A fórmula sucinta com a qual Hume exprime essa relação é: causa e efeito estão *conjugados*, mas nunca *conectados* (“they seem *conjoined*, but never *connected*”). Jacobi descreve a problemática humiana da seguinte maneira:

Aquilo que se associa (*das Verknüpfende*) nos fenômenos, seu próprio nexos (*Zusammenhang*), não se mostra nunca na intuição e não pode, menos ainda, ser encontrado mediante inferências racionais. Pois as proposições apenas comparativamente universais exprimem somente uma suma indeterminada de percepções particulares que devem ser anteriores; mas proposições absolutamente universais são apenas relações de conceito ou o que é idêntico neles, de modo que a proposição irrefutável *idem est idem* é seu eterno *medius terminus* do qual não pode resultar o *facit* de um simples e direto *Esse* (JWA 2,1, p. 26-27).

Hume teria mostrado a impossibilidade de derivar um agir (*facit*) e um ser (*esse*) da mera identidade característica do entendimento e das chamadas “relações de ideias”, as quais seguem o princípio de identidade, logo também o de contradição, por serem meras operações intelectuais. Outro é o caso das “questões de fato”, cujo contrário é

---

<sup>234</sup> SUZUKI, Márcio. *Cos'è una condizione? Il categorico e l'ipotesico nella logica del pensiero kantiano*, p. 7. [manuscrito ainda não publicado].

sempre possível, por exemplo nada nos autoriza a asseverar apoditicamente que “o sol nascerá amanhã”. Em termos leibniziano-wolffianos, poderíamos dizer que as relações de ideias se referem às verdades universais e necessárias para as quais o simples princípio de contradição é válido e serve como norma de verdade e falsidade. Por outro lado, as questões de fato estariam submetidas ao princípio de razão suficiente, o princípio do encadeamento dos entes contingentes, que determina sem necessitar e, com isso, garante a inteligibilidade do mundo efetivo.

O que Hume de fato refuta é o próprio princípio de razão (chamado por ele de causalidade) ao afirmar que não é válido para a experiência e que nela não encontramos nenhum verdadeiro nexos. Com isso, ele faz desabar toda possível inteligibilidade do mundo da experiência e apresenta como única saída o ceticismo. Agora, o nexos que nossa mente estabelece entre as coisas é apenas fruto do hábito e nada contém das “coisas em si mesmas”, de uma verdadeira “conexão”. Isso ocorre essencialmente porque a ordem do ser e a do saber não estão mais unificadas, e a passagem de uma para a outra parece impossível, conduzindo ao ceticismo. Em outras palavras, a harmonia preestabelecida seria a única a garantir a correspondência ontológica do nexos do pensamento com o nexos da realidade efetiva. Hume não cita a posição especificamente leibniziana no *Enquiry*, mas cita o ocasionalismo de Malebranche como tentativa – para ele, infundada – de coordenar esses dois níveis distintos. O *Scheideweg* entre possibilidade e realidade está traçado e a pedra fundadora da filosofia transcendental está posta.

O mesmo conflito é descrito por Jacobi sob a perspectiva do tempo. A identificação entre *principio compositionis* (ideal) e *generationis* (real) implica que a sucessão no pensamento seja igual à sucessão nas coisas. É assim que Wolff explica a coincidência entre estes “dois tempos” que são um único, já que a harmonia sustenta a correspondência da *ordo cognoscendi* e *essendi*, do possível e do efetivo, da alma e do corpo, do simples e do composto, sem que um seja subsumido no outro e se transforme num único princípio (monismo). “Já que a alma representa até o mais ínfimo fio de cabelo tal como é e acontece no mundo (§ 769, 773), entre as sensações que seguem uma da outra há exatamente a mesma ordem que entre as coisas que se sucedem no mundo. E, portanto, de ambos os lados há o mesmo tempo” (WOLFF, *Metafísica*, § 774).<sup>235</sup> Vale dizer que essa afirmação aparentemente muito espinosana (“a ordem e conexão das ideias é idêntica à ordem e

---

<sup>235</sup> WOLFF, C. *Deutsche Metaphysik*, § 774. In: Traduzione, introduzione e note di Raffaele Ciafardone. Milano: Bompiani, 2003, p. 616.

conexão das coisas” da *Ética* P1, prop. 7) se diferencia do espinosismo, na medida em que *ser e representar* não são o mesmo, pois a alma não é a ideia do corpo.<sup>236</sup> O que acontece é que as duas séries coincidem e se refletem, correm, por assim dizer, paralelamente em harmonia.

Jacobi insiste que a sucessão é o verdadeiro nó, o incompreensível. O princípio de razão não torna as coisas mais simples, ao contrário nega a *realidade* da sucessão, pois se a ordem do ser e a do conhecer é equivalente, eu deveria poder derivar a possibilidade do surgimento de uma coisa efetiva no tempo da possibilidade do desenvolvimento de uma representação distinta a partir de uma confusa, ou seja, derivar o princípio *generationis* do *compositionis* (JWA 2,1, p. 49) em uma perfeita equivalência entre pensamento e existência. Se isso ocorresse, teríamos um tipo de “intuição intelectual” e tudo seria imediatamente conhecido sem nenhum antes e depois (sob um aspecto de eternidade, como dizia Espinosa), teríamos uma *Einsicht* imediata de todas as coisas e, simultaneamente, de sua gênese. “Se todos os objetos estivessem presentes de uma só vez, simultaneamente, isto é, em relações imutáveis diante do ser pensante, consistiriam numa única representação imutável” (JWA 2,1, p. 52). Seríamos como Deus.

A esse respeito vale a pena examinar brevemente como Friedrich Köppen, discípulo e seguidor declarado de Jacobi,<sup>237</sup> explica com suas palavras a relação entre

---

<sup>236</sup> O mesmo problema se coloca ao sistema espinosano, que tenta resolvê-lo, segundo Jacobi, afirmando a exata correspondência entre ordem das coisas e ideias, causa formal ou *ratio* e causa eficiente, pois a alma é a ideia do corpo (cf. o primeiro capítulo). O autodeclarado dualismo de Wolff, que reconhece a existência tanto do mundo espiritual, quanto do corporal, difere do monismo espinosano, que admite apenas um único princípio e, por isso, nada tem a ver com qualquer tipo de harmonia, contrariamente à interpretação de Mendelssohn. Espinosa considera que somente o efetivo é possível e transforma liberdade em necessidade física, suprime as causas finais e recusa entendimento e vontade a Deus. Acerca da necessidade espinosana, Leibniz escreve a Clarke: “É como se ignorassem que refutei isso solidamente na *Teodicéia* e que rebati a opinião dos que sustentam que nenhuma coisa é possível senão o que acontece efetivamente, como acreditaram já alguns filósofos antigos, entre outros Diodoro. conforme narra Cícero. Confunde-se a necessidade moral, oriunda da escolha do melhor, com a necessidade absoluta; confunde-se a vontade com o poder de Deus. Ele pode produzir tudo o que é possível ou que não implica contradição: mas quer efetuar o melhor entre os possíveis” (LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 208-209).

<sup>237</sup> Köppen declara, ele mesmo, em seu prefácio: “Sabe-se que a filosofia do autor é propensa à convicção que Friedrich Heinrich Jacobi trouxe à luz em seus escritos” (KÖPPEN, F. *Darstellung des Wesens der Philosophie*. Nürnberg: Steinischen Buchhandlung, 1810, p. V).



partes e todo, razão e causa, no seu escrito de 1810 *Darstellung des Wesens der Philosophie*. Ele retoma o essencial da exposição jacobiana contida em *David Hume sobre a crença* para explicitar a distinção entre o que é compreensível e o que é incompreensível. Do lado do que é “begreiflich” (compreensível), temos o conhecimento por razões (*begreifliche Erkenntnis*), uma relação entre partes e todo. Ao contrário, a percepção é sempre algo *dado*, porque percebemos sempre um objeto *individual*, portanto sem partes. Totalidade e partes existem somente no conceito, afinal é preciso segregar para poder novamente unificar. Por exemplo, uma rosa que percebemos é um indivíduo único da realidade, já a palavra “planta” é uma totalidade do conceito e, por isso, não é objeto de intuição. Daí resulta clara a diferença entre um conceito abstrato e uma realidade; o conceito abstrato é sempre composto por partes e dele não temos intuição. Köppen cita uma passagem do diálogo *David Hume sobre a crença* em que Jacobi esclarece:

Minha representação é a representação de uma totalidade ou de um todo quando junto dois, quatro ou cinco objetos aqui sobre a mesa e você os une em uma representação segundo o número ou segundo outras relações. Mas nada fora de mim corresponde a esse todo ou a essa totalidade que seja um todo ou uma totalidade em si. A unidade da minha representação não é uma unidade efetivamente objetiva ou real, mas meramente ideal (JWA 2,1, p. 81).

Jacobi conclui a necessidade de se especificar que os elementos dessa unidade são objetivos e existem fora de mim, porém a totalidade ou unidade que formo na representação é ideal, e fora da representação nada corresponde a essa totalidade ideal que eu mesmo criei. Tal ponderação é da maior importância, “ela estabelece a verdadeira diferença entre o idealista e o realista filosófico” (JWA 2,1, p. 81). A provocação a Kant é óbvia: a sensibilidade kantiana, que não tem mais relação com coisas objetivamente existentes, é forçosamente ideal e, se perseguida de maneira coerente, leva ao idealismo, tese defendida pela primeira vez no apêndice ao diálogo *Über den transcendentalen Idealismus*.

Jacobi esboça uma espécie de teoria da representação e sustenta que o representado é uma cópia das coisas efetivas fora de nós (em si), tem seu fundamento na efetividade e é composto de meras *partes* dessa coisa real, de modo que “a representação jamais poderá expor o verdadeiro enquanto tal. Ela contém apenas atributos das coisas efetivas, não o verdadeiro mesmo. O verdadeiro não pode ser exposto fora da percepção imediata dele...” (JWA 2,1, p. 70). Realidade e representação estão na mesma relação da vigília e do sonho; o sonho é apenas a sombra da vida, a representação apenas a sombra

do real. “O homem deve eliminar uma parte de qualquer conhecimento para compreendê-lo no conceito, pois ele entende apenas no conceito, tem a coisa apenas na medida em que consegue rebaixá-la à palavra” (*Kladder* 7, JWA I, 1,2, p. 290). O que de fato está no horizonte de Jacobi em 1787 é a incongruência entre verdadeiro e verdade (entre real e ideal, entre o em si e o fenomênico), a constatação de que algo se perde no percurso do imediatamente verdadeiro para o mediadamente verossímil. Ora, é disso que se trata numa representação, de verossimilhança, e não de uma exata tradução do real em conceitos.

Tal incongruência se resume ao fato de que quando compomos uma unidade no pensamento (formamos um objeto da representação) seguimos regras lógicas que não correspondem absolutamente às “regras” da natureza orgânica, do objeto efetivamente existente. Não por acaso, Jacobi assinala um trecho do livro *Grundsätze der reinen Philosophie* de Selle, no qual se lê: “os fundamentos da lógica se baseiam nas leis na capacidade de conhecer, assim como os da metafísica se baseiam nas leis das coisas” e acrescenta sua observação: “qual é então a primeira lei da faculdade de conhecer? Capacidade linguística e formação da linguagem” (*Kladder* 1, JWA I, 1,1, p. 11). Perder esse descompasso de vista é cair, por um lado, num sistema *dogmático* ou, por outro, em um sistema *transcendental*, no qual, a fim de se libertar dessa irremediável problemática, é postulado um mundo fenomênico ausente de relação com o mundo efetivo. Assumindo seu pressuposto idealista, este sistema acaba no completo egoísmo: fora de mim não há nada. O filósofo transcendental constata a insuficiência da mera lógica, mas rejeita a verdadeira metafísica (as coisas). Fica no meio do caminho.

A oposição entre interior e exterior, espírito e letra, persistirá até o fim no pensamento jacobiano e retoma também a relação problemática já comentada anteriormente entre coisa e palavra ou entre palavra humana e palavra divina: “Certamente a grande vantagem da nossa natureza é que somos capazes de receber das coisas aquelas impressões que manifestam distintamente sua multiplicidade e, assim, somos capazes de receber a palavra interna, o conceito, para o qual posteriormente criamos um ser exterior mediante um som de nossa boca e insuflamos alma nele” (JWA 2,1, p. 70). Nessa “vantagem” se esconde todo o problema da filosofia que coloca a palavra no lugar da coisa, ofuscando as coisas em si mesmas, a ordem metafísica ou ontológica, e insuflando vida na mera palavra (no todo ideal resultante da ordem *cognoscendi* ou epistemológica). A “palavra germinada no finito” (a palavra humana) não é

a mesma que a palavra divina, o homem não é o agente da palavra criadora, mas um simples criador de palavras.

## 9.2. Unidade real e unidade ideal

Por esse motivo, é crucial diferenciar a unidade real e a ideal. A diferença acentuada entre o todo real enquanto unidade substancial (indivíduo) e o ideal enquanto mera unidade formal-conceitual é um traço significativo da imensa influência leibniziana sobre Jacobi, que não por acaso faz um inesperado elogio ao autor da *Monadologia* no final do diálogo sobre realismo e idealismo (*David Hume sobre a crença*). No decorrer dos anos, Jacobi se afastará de Leibniz, contudo sua ressonância permanece, sobretudo em relação àquilo que é o âmago desse *Denkmal* a Leibniz: a ideia de identidade pessoal, de mônada como unidade real substancial. Jacobi insiste reiteradamente no fato de que alma e corpo são uma unidade indissociável na doutrina leibniziana, e nem sequer haveria pensamento se não pensássemos em *algo*, naquilo que nos é dado pelos sentidos – afirmação citada dos *Novos ensaios* (JWA 2,1, p. 72). Para Leibniz, a confusão das nossas representações e a impossibilidade de conhecer tudo distintamente é por si mesma uma prova cabal da existência de um corpo orgânico, da matéria, dos sentidos e da heterogeneidade do mundo.<sup>238</sup>

O claro intuito do diálogo jacobiano é traçar a imagem de um Leibniz não racionalista, mas que atribuía igual importância ao intelectual e ao sensível, e abrir uma via para compreender melhor a fortíssima recepção leibniziana muito presente na Alemanha que não se reduzia à imagem de um Leibniz que “intelectualizou o sensível”, como queria Kant, que foi o responsável direto por fomentar essa visão bastante unilateral da filosofia leibniziana, provavelmente muito mais baseada nos seus continuadores, Wolff e Baumgarten. Contudo, uma ressalva deve ser feita. Quando Jacobi se afasta de Leibniz,

---

<sup>238</sup> Jacobi salienta essa perspectiva em sua defesa de Leibniz, citando a *Teodicéia*: “O mesmo Leibniz diz na *Teodicéia* (§ 124): ‘no que deveria pensar um ser racional se não existissem movimento, matéria, sentidos? Se um tal ser tivesse apenas representações distintas’ (isto é, se ele conhecesse tudo de uma só vez imediata e perfeitamente), ‘ele seria Deus; sua intelecção (*Einsicht*) não teria limites. Onde se encontra uma mistura de representações confusas, encontram-se sentidos, matéria. Por isso, de acordo com minha filosofia não existe nenhuma criatura racional desprovida de corpo orgânico, nenhum espírito criado separado de toda matéria’ ” (JWA 2,1, 72-73).

dá razão a Kant acerca dessa mesma afirmação em uma nota da nova edição do diálogo (JWA 2,1, p. 64), embora ao mesmo tempo assegure que, apesar de algumas mudanças, sua posição e suas opiniões continuam essencialmente as mesmas.

De qualquer modo, em 1787 Jacobi defende a harmonia preestabelecida e, como exímio conhecedor de Leibniz, também sua maior consequência: a ausência de influência real ou física da alma sobre o corpo e vice-versa. Neste ponto, ele retoma as *Cartas*, dizendo que a mesma conclusão já estava presente ali – referindo-se à afirmação de que apenas as mônadas nos salvam do fatalismo espinosano – e não entende a surpresa do interlocutor do diálogo (“ele”), o qual observa que em Espinosa alma e corpo são apenas dois atributos do mesmo ser, em Leibniz, ao contrário, são duas coisas muito diferentes unidas mediante algum tipo de harmonia. Jacobi trata de mostrar como, na realidade, isso é equivocado, pois não existe alma sem corpo. Leibniz vence Espinosa pelo seu conceito *de forma substancial*, “que é a verdadeira semente da qual cresceu o sistema leibniziano” (JWA 2,1, p. 78).

Uma unidade real, interna e objetiva existe apenas nos seres vivos (máquinas orgânicas). Neste caso, o todo precede as partes, *totum parte prius esse necesse est*, diz Jacobi.<sup>239</sup> O todo é anterior às partes significa que “da multiplicidade (*Vielheit*) nunca pode surgir uma verdadeira unidade objetiva. Esse algo, que não pode ser senão algo real, é chamado por Leibniz de forma substancial do ser orgânico, *vinculum compositionis essentielle* ou

---

<sup>239</sup> Ver, por exemplo, o que diz Leibniz a esse respeito: “Ora, como o múltiplo só pode receber sua realidade das unidades verdadeiras que vêm de outra parte e são bem diferentes de pontos, que sabidamente não podem compor o contínuo, fui conseqüentemente obrigado a recorrer a um átomo formal para encontrar essas unidades reais, porque um ser material não poderia ser, ao mesmo tempo, material e perfeitamente indivisível ou dotado de uma verdadeira unidade. Foi preciso, pois, recuperar e, por assim dizer, habilitar as formas substanciais, tão descreditadas atualmente, mas de uma maneira que as tornasse inteligíveis e que separasse o uso que deve ser feito delas do abuso que delas se fez. Considerei, pois, que sua natureza consiste na força e que disso se segue algo análogo ao sentimento e ao apetite; e que, assim, era necessário concebê-las à imitação da noção que temos das almas. Mas como a alma não deve ser empregada para dar razão do detalhe da economia do corpo animal, julguei igualmente que não se deveriam empregar essas formas para explicar os problemas particulares da natureza, ainda que elas sejam necessárias para estabelecer os verdadeiros princípios gerais. Aristóteles as denomina enteléquias primeiras. Eu as denomino, talvez mais inteligivelmente, forças primitivas que não contêm somente o ato ou o complemento da possibilidade, mas também uma atividade original” (LEIBNIZ. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l’union qu’il y a entre l’âme et le corps*. In: *Œuvres philosophiques de Leibniz*, vol. 1, 1900. Disponível em: [https://fr.wikisource.org/wiki/Système\\_nouveau\\_de\\_la\\_nature](https://fr.wikisource.org/wiki/Système_nouveau_de_la_nature) Acesso: 6 de maio de 2020).

mônada. E, neste sentido, me inclino à monadologia com toda minha alma” (JWA 2,1, p. 83). A forma substancial ou unidade real nos seres racionais se chama “eu” e é conhecida exclusivamente pela intuição. Isto posto, uma vez destruída a unidade ou individualidade real, é destruída a existência. No fundo, trata-se do desafio de pensar a singularidade. A esse respeito, nos *Denkbücher* jacobianos de 1789 a 1790 é citada uma passagem esclarecedora da carta de Leibniz a Des Bosses (21 de abril de 1714) e que merece ser transcrita:

Vale a pena investigar aquilo que podemos pensar para conciliar a realidade dos fenômenos fora das coisas percipientes, isto é, aquilo que constitui a substância composta. (...) e será necessário que os acidentes do composto sejam suas modificações, que certamente são transitórias, mas a substância composta durará tal como a mônada dominante. Ora, não há substância composta, isto é, que constitui uma verdadeira unidade *per se*, a não ser onde há uma mônada dominante com um corpo vivo orgânico.

(...) Pois, como nenhuma modificação pode subsistir por si mesma, mas requer essencialmente um sujeito substancial, os vínculos terão a realidade que têm na modificação de qualquer mônada e na harmonia ou concordância das mônadas entre si; pois penso que o senhor não admitirá um acidente que esteja simultaneamente em dois sujeitos.<sup>240</sup>

A distinção feita por Jacobi é análoga àquela feita por Leibniz sob influência de seu professor Jakob Thomasius, que separa dois tipos principais de “uno”: a unidade indivisa e indivisível (*unum indivisum indivisibile*) e a unidade indivisa, porém divisível (*unum indivisum divisibile*). Esta última é, como explica Hans Reinhard, um *compositum*, e disso resulta a oposição entre o *unum per se* e o *unum per accidens*, que Jacobi designa respectivamente como unidade real (*per se*) e unidade ideal (*per accidens*). Um uno por acidente não tem unidade em si mesmo, é a unidade formada pela *composição* e agregação de partes, ou seja, um produto do pensamento, “um *accidens* não subsiste a partir de si mesmo, mas existe em outro, está fundado num sujeito”.<sup>241</sup> Lemos exatamente a mesma

---

<sup>240</sup> A tradução foi feita a partir do original em latim e da comparação com as traduções inglesa *The Leibniz-Des Bosses correspondence*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2007 e da alemã *Briefwechsel mit Bartolomäus Des Bosses*. Hamburg: Meiner, 2007, p. 307-308.

<sup>241</sup> REINHARD, Hans Georg. *Admirabilis transitus a potentia ad actum. Leibniz’ Deutung des Aristotelischen Entelechiebegriffs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011, p. 98.

definição de unidade ideal pela pena de Jacobi, que a exemplifica com os produtos da arte humana.

A arte humana não é capaz de gerar indivíduos ou qualquer outro todo real, pois ela pode apenas compor, de modo que o todo surja das partes e não as partes do todo. A unidade que ela gera é também meramente ideal, e não está na coisa produzida, mas fora dela, na finalidade e no conceito do artista. Sua alma é a alma de um outro (JWA 2,1, p. 58).

Portanto, o todo ideal é aquela unidade “indivisa divisível”, ao passo que as coisas singulares realmente existentes têm uma unidade indivisa e indivisível, não são a mera composição ou um agregado de partes (*totum parte prius esse necesse est*).<sup>242</sup> Um longo trecho dos *Novos ensaios* de Leibniz reproduz especialmente bem a argumentação que Jacobi segue no diálogo sobre idealismo e idealismo.

---

<sup>242</sup> Ver também Leibniz a Des Bosses, 20 de setembro de 1712: “a união que faz com que um animal ou qualquer corpo orgânico natural seja um *unum* substancial que possui uma mônada dominante é muito diferente da união que forma um simples agregado, tal como um monte de pedras; esta consiste em uma mera união de presença ou local, aquela consiste numa união que constitui um novo substancializado que os escolásticos denominam *unum per se*, ao passo que denominam o primeiro *unum per accidens*” (Original em latim, tradução italiana: LEIBNIZ. *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 2. Torino: UTET, 1968, p. 824). Vale mencionar a passagem copiada nos *Denkbücher* (1789-1790) da carta de Leibniz a Des Bosses (19 de agosto de 1715), que se refere exatamente ao tema do todo real (substância) e ideal (agregado). Substância é definida por Leibniz como aquilo que não é modificação, que não existe sem um sujeito; o substancial é a fonte de modificações. Por isso, se todos os vínculos substanciais fossem eliminados, restariam meros fenômenos. “Dizes que não vês por que algo não pode ser real se não for substancial. Talvez aqui disputamos acerca da nomes: ‘substancial’ pode ser dito daquilo que é não é modificação; mas a modificação está essencialmente conectada com aquilo de que é modificação. Por isso, a modificação não pode ser desprovida de sujeito, por exemplo um sentar-se sem aquele que se senta. Mas *substancial* também pode ser definido de outro modo, como *fonte das modificações*. Isso posto, pode-se questionar se pode haver algo que não seja nem modificação nem fonte de modificação, como os acidentes concebidos pelos escolásticos, dos quais dizem que estão no sujeito, mas não essencialmente, podendo ser desprovidos de sujeito pela potência absoluta de Deus. (...) E se pode dizer que aqui os entes compostos, os quais não são um *unum per se* (como diz o jurista Alfeno no *Digesto* ao falar segundo à maneira dos estoicos), isto é, que não são compreendidos pelo vínculo substancial num único espírito, são semientes (*semientia*); ao contrário os agregados de substâncias simples, com um exército ou um monte de pedras, são semi-substâncias (*semisubstantias*); as cores, os cheiros, os sabores são semiacidentes (*semiaccidentia*). Se existissem apenas mônadas sem vínculo substancial, todas essas coisas seriam meros fenômenos, embora verdadeiros” (LEIBNIZ. *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 2. Torino: UTET, 1968, p. 830-831).

TEÓFILO. A ideia de substância não é tão obscura quanto se pensa. Podemos conhecer dela o que é necessário, e o que se conhece nas outras coisas: o próprio conhecimento das coisas concretas é sempre anterior ao conhecimento dos abstratos; conhecemos mais o quente que o calor.

FILALETEO. Em relação às substâncias existem também duas espécies de ideias: uma, das substâncias singulares, como a de um homem ou de uma ovelha, a outra, de várias substâncias somadas, como a de um exército de homens ou a de um rebanho de ovelhas; essas coleções formam uma só ideia.

TEÓFILO. Esta unidade da ideia dos conjuntos é muito verdadeira, mas no fundo é necessário reconhecer que esta unidade constitui apenas uma relação, cujo fundamento está naquilo que se encontra em cada uma das substâncias singulares tomadas à parte. Assim sendo, esses seres por agregação só tem uma unidade mental; por conseguinte, também a sua entidade é de certo modo mental ou de fenômeno, como a do arco-íris.<sup>243</sup>

Leibniz, representado por Teófilo, aparece aqui não como aquele que intelectualiza o sensível. Pelo contrário, são as verdadeiras unidades que consentem falar de uma unidade ideal e mental, é a unidade real que ocasiona o pensável. O *unum per se* não é uma relação entre partes e todo, como no caso do *unum per accidens*, é um ser *individual completo*, um ser completamente determinado ou uma noção completa. Os entes abstratos, por sua vez, são noções incompletas, como por exemplo o conceito de espécie, que designa uma unidade de pensamento. Por isso, Leibniz alega duvidar que o homem possa obter um conhecimento completamente adequado, e o único conhecimento que se aproxima desse ideal é o conhecimento dos números.<sup>244</sup>

---

<sup>243</sup> LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano* 2, cap. XII, §§ 6-7. In: *Leibniz (II), Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 96.

<sup>244</sup> Leibniz esclarece que um conhecimento distinto pode ser (1) adequado ou (2) inadequado. No primeiro caso, ele deve conter a enumeração de todos os elementos que compõem esse conhecimento, no segundo o conhecimento é distinto, mas contém ainda algum grau de indistinção. “Quando, então, tudo que entra numa noção distinta é, por sua vez, conhecido distintamente ou quando a análise foi levada até o último termo, o conhecimento é *adequado*: não sei se os homens podem dar um exemplo de um tal conhecimento, embora o conhecimento dos números se aproxime bastante dele (LEIBNIZ. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis*, trad. it. *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 2. Torino: UTET; 1968, p. 681).

O mesmo vale para Jacobi, que exprime essa relação em termos de representação. Uma representação é sempre uma parte do todo real, nunca a totalidade mesma de suas determinações, é sempre um ideal ou uma abstração, por isso uma composição. A totalidade real é uma revelação imediata e objeto de crença, porém é o conteúdo real (a credencial - *Kreditiv*) do qual é composta a unidade ideal, como explicado no exemplo dos objetos sobre a mesa. Como consequência, o saber especulativo derivado é incapaz de esgotar o conhecimento efetivo, porque dele não tem nem sequer um conhecimento adequado. O unísono encontrado nas explicações de Leibniz e Jacobi acerca da diferença entre ordem do conhecimento e do ser, entre verdadeira unidade substancial e unidade de composição ideal, explica também por que Jacobi pretende fundar o princípio de causalidade na objetividade e no *agir* de cada ser individual enquanto causa efetiva, visto que a capacidade de agir por si mesmo de cada indivíduo (no caso dos racionais como ação moral) se verifica graças à unidade individual. Por outro lado, isso implica que todos os seres individuais estão em relação (a verdade originária mencionada na carta a Fichte: “eu sou e há coisas fora de mim”).<sup>245</sup> Jacobi ainda complementa que, a fim de que a alma (o eu) seja representável, ela teria de se tornar exterior a si mesma. Por isso, não há representação da alma, da vida ou do nosso eu, porque não posso compô-los mediante divisão e combinação das partes, há somente uma consciência absolutamente certa e interior, um *sentimento* imediato dela.

Conhecemos *nossa existência* por intuição e a dos outros por sensação...  
A apercepção imediata da nossa existência e de nossos pensamentos nos fornece as primeiras verdades *a posteriori* ou de fato, isto é, as *primeiras experiências*; assim como as proposições idênticas contêm as primeiras verdades *a priori*, ou de razão, isto é, as *primeiras luzes*. Nem estas, nem aquelas podem ser provadas e podem ser chamadas imediatas; aquelas,

---

<sup>245</sup> “É inegável que o espírito da filosofia especulativa, e deve ter sido seu contínuo intuito desde o início, é tornar *incerta* para o homem natural a certeza dessas duas proposições: eu sou e há coisas fora de mim. Eles tinham de tentar subordinar uma dessas proposições à outra, por fim derivar perfeitamente aquela desta ou esta daquela para que apenas um ser e uma verdade surgissem diante de seus olhos, de sua *onividência!* Se a especulação fosse bem-sucedida em produzir essa unidade, continuando seu ato de diferenciar de tal modo, que da destruição daquela igualdade *natural* surgisse uma outra igualdade *artificial* dela mesma no eu e não-eu do saber certo — uma criatura absolutamente nova que pertencesse somente a ela! —, se ela fosse bem-sucedida nisso, seria igualmente bem-sucedida em produzir sozinha e a partir de si uma ciência completa do verdadeiro” (JWA 2,1, 194).



*porque há imediatez entre o entendimento e seu objeto, estas, porque há imediatez entre sujeito e predicado.*<sup>246</sup>

No excerto se encontra a essência da heterogeneidade entre real e ideal, entre verdades de fato e verdades de razão. Ambas são imediatas para Leibniz, pois ambas excedem qualquer prova ou demonstração; são elas que fundam qualquer tipo de demonstração. Jacobi, por sua vez, evita o termo *a priori* e “reformula” essa posição leibniziana, pois toda identidade entre sujeito e predicado é fundada, como vimos, na verdade *de fato*, isto é, na verdade de crença imediata e originária, na identidade real e objetiva dos seres individuais realmente existentes. No primeiro caso, trata-se da *imediatez da existência*, no segundo da aparente *imediatez da proposição idem est idem* (ou  $A=A$ ) e de uma unidade apenas intelectual, em que sujeito e predicado lógico coincidem completamente. A aparência de imediatez do princípio de identidade se dá, na verdade, apenas porque ele é seu próprio termo médio; é condicionado, porém é condição de si mesmo.

Já que todo conhecimento se funda na positividade e imediatez da efetividade, conceitos e proposições *a priori* são somente uma representação confusa da *totalidade*, assim como conceitos comparativamente universais são uma representação confusa do *singular* (JWA 2,1, p. 88-89). Simplificando, Jacobi quer dizer que os chamados conceitos *a priori* universais são a simples abstração daquilo que está presente em todas as partes da criação, e os conceitos parcialmente universais são uma abstração daquilo que está presente apenas em algo particular. Portanto, mediante inferências de raciocínio não surge nada de novo e desconhecido, nada é “descoberto”, mas se trata de um mero desdobramento da identidade, de um conhecimento apenas formal de relações.

Mediante inferências deduzimos somente que algo já conhecido está também em uma outra coisa, pelo qual não descobrimos nada de novo em relação à existência, às qualidades. Para descobrir algo novo em relação à existência, às qualidades, devem ser produzidos novos fenômenos. Mediante inferências expandimos nosso conhecimento apenas quanto à forma, não quanto ao objeto. Quanto ao objeto, apenas os comprimimos e os tornamos mais compendiosos.<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> LEIBNIZ. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Op. cit. JWA 2,1, p. 83.

<sup>247</sup> A anotação é um comentário da p. 56 do livro de Selle, *Grundsätze der reinen Philosophie*, mas as ideias expostas são tipicamente jacobianas, ou melhor, são o modo como Jacobi lê e acrescenta seu ponto de vista a essa passagem do livro, na qual Selle afirma apenas que a razão, que trabalha com conceitos, pode falar

Assim, os conceitos de unidade e multiplicidade forçosamente provêm da experiência posta, não da representação, isto é, têm sua origem no real-efetivo e não no ideal-intelectual.

Todas as coisas verdadeiramente existentes são *individua* ou coisas singulares e, como tais, são seres vivos, *principia perceptiva & activa*, estão fora umas das outras.

Logo, assim que é posto um indivíduo, ao mesmo tempo deve ser necessariamente posto nele os conceitos de unidade e multiplicidade, ação e passividade, extensão e sucessão, isto é, esses conceitos são inatos ou congênitos a todos indivíduos.

Esses conceitos se diferenciam de todos os outros conceitos pelo fato de que seus objetos são dados imediatamente em todas as coisas de modo perfeito e idêntico. Assim, os objetos desses conceitos nunca existem somente na representação, mas estão sempre *efetivamente* presentes e não podem ser despojados sequer um instante no conceito da percepção imediata ou da união necessária, não importa por qual tipo de deslocamento (*Verrückung*) (JWA 2,1, p. 85).

Após ter mostrado que cada ser vivo é uma unidade objetiva na multiplicidade, o propósito agora é fazer a passagem dessa afirmação para a constatação da existência de inúmeros indivíduos em relação *no mundo*, de modo a justificar o mote proferido por Jacobi: *ohne Du, kein Ich*, isto é, que não estamos sozinhos no mundo. “Sem eu não há tu, sem tu não há eu; sem meu não há teu, sem teu não há meu; sem espírito não há corpo, sem corpo não há espírito; sem Deus não há mundo, sem mundo não há Deus” (*Kladder* 7, JWA I, 1,2, p. 273). O oposto é verdadeiro, nós mesmos estamos inseparavelmente compreendidos no mundo, que não se reduz a uma modificação de nós mesmo.

Pela crença sabemos que temos um corpo e que existem outros corpos e outros seres pensantes fora de nós. Uma revelação verdadeira, maravilhosa! Pois sentimos nosso corpo constituído desta ou daquela maneira; e quando o sentimos constituído desta ou daquela maneira, percebemos não somente suas modificações, mas algo muito diferente disso, que não é mera sensação nem pensamento, isto é, *outras coisas reais*,

---

algo no âmbito da metafísica somente por analogia. Nenhum raciocínio lógico em metafísica seria capaz de encontrar algo realmente existente se não fosse aplicado a ligações físicas.

e com a mesma certeza com que percebemos a nós mesmos; pois sem o *tu*, o *eu* é impossível (JWA 1,1, 116).

Para que a existência de outros seres seja postulada, será preciso considerar o tempo e o espaço, sem os quais não se entende a diferença entre causalidade e princípio de razão. Jacobi tem de fundar as relações espaço-temporais nas coisas realmente existentes e negar que sejam meras formas da sensibilidade humana para depois poder concluir que causa e efeito são uma ação e reação concreta e, enfim, concluir que existem efetivamente coisas fora de mim e fora uma das outras. Trata-se não apenas da existência, mas sobretudo da coexistência.

## 10. TEMPO E ESPAÇO

Se, então, falamos de um mundo de seres realmente existentes, de coisas fora umas das outras, devemos supor que sejam realmente diferentes e não apenas segundo o número. “Se muitas coisas juntas devem formar uma, têm de ser diferentes não apenas segundo o número, mas segundo a espécie, pois, caso contrário, seriam uma multidão e não uma unidade” (*Kladder* 4, JWA I, 1,1, p. 127). Jacobi tem como tarefa salvar o espaço e o tempo de se tornarem meras condições subjetivas *a priori* e, para isso, segue o percurso de Leibniz, que, por um lado, considera ambos como meras *relações*, por outro, como dependentes das coisas existentes. Sem coisas existentes, não haveria nenhuma noção de espaço e tempo, os quais dependem unicamente das relações entre indivíduos no mundo criado. A discussão está intimamente associada à noção de mônada ou alma individual. Leibniz chega à conclusão de que é necessário um princípio interno de distinção de cada mônada que lhe permita ser uma verdadeira unidade na multiplicidade e faça dela um indivíduo e, no caso da alma racional, uma pessoa.

O critério exterior de distinção dos seres não é suficiente, pois se reduz ao espaço e ao tempo, ou seja, ao momento e ao lugar (*quando e onde*) que um certo corpo ocupa. A verdadeira permanência ou subsistência na mudança ocorre apenas em virtude desse princípio interno, dessa verdadeira unidade substancial. Como foi esclarecido no capítulo sobre a identidade pessoal, Leibniz se opõe nos *Novos ensaios* à permanência de um indivíduo somente *idem numero*, isto é, que se conserva especificamente (no espaço e tempo), mas não individualmente (enquanto substância), e ataca frontalmente a noção de identidade em Locke. No capítulo 27 do *Ensaio acerca do entendimento humano*, livro II, o autor inglês define o conceito de pessoa como “um ser pensante e inteligente que tem razão e reflexão, é capaz de considerar a si mesmo como o mesmo (*itself*), como a mesma coisa pensante em diferentes tempos e lugares; isso ocorre apenas graças àquela consciência inseparável do pensamento e que me parece essencial a ele, pois é impossível

perceber sem perceber que se percebe.”<sup>248</sup> Locke conclui, portanto, que a identidade pessoal não consiste na identidade de *substância*, mas na identidade de *consciência*, que acompanha o pensamento e distingue o “eu” dos outros seres pensantes. Ela é a “uniformidade do ser racional” (*sameness of a rational being*). Por isso, uma mesma consciência ou “eu” consiste na capacidade de se estender regressivamente a ações ou pensamentos passados. Uma noção bastante familiar ao leitor de Kant, cuja apercepção transcendental ou “eu penso” acompanha todas as representações, garantindo a unidade da consciência como unidade da síntese de uma experiência possível, isto é, no espaço e no tempo.<sup>249</sup>

Na discussão com Samuel Clarke, Leibniz também refuta a noção newtoniana de tempo e espaço absolutos. Conceber o espaço como algo absoluto é confundi-lo com a *extensão*, conceber o tempo como princípio interno das coisas é confundi-lo com a *duração*. Extensão e duração são determinações internas das coisas; espaço e tempo são ideais.

Parece que se confunde a imensidade ou extensão das coisas com o espaço segundo o qual se toma essa extensão. O espaço infinito não é a imensidade de Deus; o espaço finito não é a extensão dos corpos, como o tempo não é a duração. As coisas conservam sua extensão, mas nem sempre o seu espaço. Toda coisa tem sua própria extensão, sua própria duração, mas não seu próprio tempo, e não conserva seu próprio espaço.<sup>250</sup>

A diferença que subjaz aqui é aquela entre *relação* das coisas (espaço e tempo) e *determinação* das coisas (extensão e duração). A primeira é apenas uma relação mutável entre os seres, a segunda é sua determinação interna essencial. Tempo e espaço são, por assim dizer, abstrações meramente relacionais, não absolutas, e por isso suas partes não se distinguem a não ser numericamente ou mediante as coisas que ocupam um *quando* e

---

<sup>248</sup> LOCKE. *An Essay concerning Human Understanding* II, cap. 27, § 9. In: *The Works of John Locke in Nine Volumes*, vol. 1. London: Rivington, 1824, p. 238.

<sup>249</sup> O “eu penso” kantiano é, de fato, muito mais compatível com a noção de identidade pessoal lockiana do que com o *cogito ergo sum* cartesiano. Este tema será melhor explicado nos capítulos seguintes. O próprio Kant descarta o *cogito* cartesiano, uma vez que ele é referido à existência, logo à intuição empírica que o sujeito tem de si mesmo, e é traduzido, antes, como “eu existo pensando”.

<sup>250</sup> LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 201.

onde.<sup>251</sup> A condição para a atualidade do tempo e do espaço é o próprio mundo,<sup>252</sup> os quais nada têm a ver com a imensidão ou eternidade de Deus: “creio que, sem as criaturas, a imensidade e eternidade de Deus não deixariam de subsistir, mas sem nenhuma dependência dos tempos nem dos lugares. Se não existissem criaturas, não haveria nem tempos nem lugares, e por conseguinte nada de espaço atual”.<sup>253</sup>

A argumentação leibniziana visa explicitar que aquilo que denominamos espaço e tempo não são unidades reais, não subsistem por si mesmos e tampouco têm qualquer substancialidade. Essa ilusão provém de uma unidade ideal. Os *lugares* são de fato os mesmos, porém as *relações* (ou situações) que coisas distintas (A ou B) estabelecem com seu entorno quando ocupam um mesmo lugar são sempre diferentes. O erro consiste em considerar esse lugar invariável como algo absoluto em si e não apenas relativo ao corpo que o ocupa.

Com efeito, o lugar de A e de B é o mesmo, ao passo que a relação de A com os corpos fixos não é precisa e individualmente a mesma que aquela que B (que tomará seu lugar) terá com esses corpos fixos, e as duas relações somente convêm uma com outra, pois que dois sujeitos diferentes, como A e B, não poderiam ter precisamente a mesma situação individual, não podendo um mesmo acidente individual encontrar-se em dois sujeitos, nem passar de sujeito para sujeito. O espírito, porém, não satisfeito com a conveniência, busca uma identidade, uma coisa que seja verdadeiramente a mesma, e a concebe como estando fora desses sujeitos: é o que se chama aqui lugar e espaço.

---

<sup>251</sup> “As partes do espaço não são determinadas e distintas senão pelas coisas que nele estão: a diversidade das coisas no espaço determina Deus a operar de modo diferente sobre diferentes partes do espaço. Mas o espaço tomado sem as coisas nada tem de determinante, e não é coisa alguma atual” (LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 207).

<sup>252</sup> Ver também: “Visto que o espaço em si é uma coisa ideal como o tempo, é inevitável que o espaço fora do mundo seja imaginário, como os próprios escolásticos bem o reconheceram. O mesmo se diga do espaço vazio no mundo, que julgo ainda ser imaginário, pelas razões que apresentei” (LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 198).

<sup>253</sup> LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 214.

Entretanto, isso não poderia ser senão ideal, contendo certa ordem em que o espírito concebe a aplicação das relações.<sup>254</sup>

Jacobi procede de maneira muito semelhante, e a comparação com Leibniz ajuda a entender o caminho que ele percorre. Ele admite a idealidade do espaço e do tempo, mas insiste na sua *origem* concreta; ambos são apenas abstrações da extensão e da sucessão reais, de relações entre coisas verdadeiramente existentes. Como realista que é, Jacobi naturalmente não compartilha diversos pressupostos metafísicos leibnizianos.<sup>255</sup> A *idealidade* do espaço e tempo resulta do fato de não serem nada sem as coisas que se encontram neles (os seres efetivamente existentes), ao contrário do que ocorre com Kant, que os considera ideais porque são condições do sujeito. De um lado, temos a idealidade do espaço e tempo pela dependência que mantêm com as coisas, do outro (kantiano) a idealidade se dá em virtude de serem apenas subjetivos.

Retomando um trecho esclarecedor que traça o panorama histórico-conceitual da problemática espaço-temporal relacionada à existência, Carabellese parte de Descartes e de sua concepção de extensão para explicar o ponto em que se encontra o Kant pré-crítico. Em Descartes, o ser extenso significaria “ser uma parte fora da outra”, i. e., partes que não carecem de uma *vis* intrínseca, de modo que a corporeidade é facilmente reduzida ao mecanismo sem forma intrínseca e, como consequência, “o existente, sendo um ente geométrico, não se move por força própria. Será sempre movido e nunca movente”.<sup>256</sup> Não existe, portanto, a noção de força. Em seguida, surge Leibniz, que refuta essa concepção cartesiana de *extensio* devido ao seu caráter geométrico e estático, utilizando os mesmos argumentos que tornara o filósofo francês célebre: o eu. “Basta que eu me saiba vivo para que seja forçado a renegar esse meu resolver-se em uma *res extensa*, em um ente geométrico inativo”.<sup>257</sup> É na ideia de força ativa (*vis ativa* ou mônada) que Leibniz busca seu princípio dinâmico do movimento espontâneo dos seres;

---

<sup>254</sup> LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 202.

<sup>255</sup> Já foi dito que, embora no diálogo sobre idealismo e realismo Jacobi afirme, como Leibniz, que não há influência física entre os indivíduos, posteriormente ele se distanciará dessa noção, já que ela não é conciliável com seu realismo e seu modo “existencialista” de conceber a filosofia. Fato é que ele não retorna a essa problemática particular nas obras e escritos posteriores, o que não nos permite dizer com exatidão como ele teria reelaborado essas ideias inicialmente expostas em 1787.

<sup>256</sup> CARABELLESE, P. *La filosofia dell'esistenza in Kant*. Bari: Adriatica, 1969, p. 11.

<sup>257</sup> Id. p. 12.

é a força ativa que dá a unidade a esses indivíduos e os torna aptos a agir, a começar um movimento. “As mônadas se resolvem em um *quid* que deve ser uma *vis intrinseca* indivisível, simples e ativa e não um ente geométrico inativo e divisível”.<sup>258</sup> Essa mudança é de primordial relevância, e esclarece por que Leibniz não aceita uma definição de espaço como mero espaço geométrico e por que espaço e tempo dependem das relações de seres existentes e singulares. Em contrapartida, Newton inaugura um terceiro ponto de vista ao sustentar que o espaço é absoluto e difere da mera extensão geométrica cartesiana, mas também da mônada leibniziana. Segundo essa interpretação, espaço e tempo seriam o próprio pressuposto da mônada e da extensão geométrica, uma espécie de *a priori* das coisas singulares, isto é, a condição mesma das coisas.

Cabe especificar algo a respeito do conceito de espaço (que valerá igualmente para o de tempo) em Leibniz, já que ele oferece duas perspectivas muito distintas, porém complementares. Do ponto de vista da *metafísica*, o espaço é relativo e depende das coisas existentes no mundo atual, para o qual vale o princípio dos *indiscerníveis* (nenhum indivíduo é idêntico a outro) e o princípio de *indivisão* (toda verdadeira unidade é individual e particular). Por outro lado, do ponto de vista da *geometria* o que importa é o princípio oposto: o princípio da semelhança ou identidade entre as figuras e situações, que homogeneiza as construções geométrico-matemáticas. Somente na geometria “o espaço deve ser tratado em sua pureza e absolutez, isto é, sem levar em conta matéria, mobilidade, extensão ou grandeza. O extenso puro é o contínuo, é uma extensão sem extensão, condição de todo extenso, onde toda e qualquer parte deve coexistir”.<sup>259</sup> Conseqüentemente, esse espaço geométrico é desprovido de matéria e de indivíduos substanciais que o ocupam, e poderia ser visto como uma retomada da extensão geométrica cartesiana no único âmbito em que ela de fato deve valer: na geometria. Do ponto de vista metafísico-ontológico, vale o princípio da *diferença* (indiscerníveis); do ponto de vista da geometria vale o princípio da *semelhança* (ou identidade).

Wolff, por sua vez, vê nessa acepção geométrica do espaço o fundamento da coexistência das partes. Para ele, “o espaço nada mais é que uma ordenação do simultâneo, assim como o tempo é uma ordenação do sucessivo”,<sup>260</sup> de modo que ambos se transformam em fundamento *metafísico*, o que em Leibniz era impensável. Isso ocorre,

---

<sup>258</sup> Id. *Ibd.*

<sup>259</sup> SUZUKI, Márcio. *Espaço e pensamento*. São Paulo: Clandestina, 2019, p. 236.

<sup>260</sup> Id., p. 240.



porque Wolff subordina o conceito de tempo e espaço à ordem e concebe a própria noção de ordem como um *a priori* válido para todos os seres. De fato, na *Metafísica alemã*, como vimos, espaço e tempo são apresentados como a condição da semelhança entre os entes do mundo, como aquilo que torna o diverso (*Mannigfaltiges*) semelhante e possibilita, portanto, a associação ou comparação de todos esses diferentes seres entre si – sem algo em comum, não há comparação possível. Como bem exprime Suzuki:

Toda e qualquer ordenação, para ser tal, deve possuir certas ‘igualdades’ ou ‘regularidades’ ou ‘semelhanças’ imediatamente apreensíveis (...). Essa homogeneidade não é exclusivamente espacial, pois, como já se adiantou, ela pode ser também temporal: se não houvesse homogeneidade entre um instante e outro, não haveria ‘tempo’. (...) A ordenação espacial e/ou temporal opera graças à homogeneização e unificação do diverso obtida por semelhança.<sup>261</sup>

Assim, não surpreende que Wolff seja cauteloso e recuse exatamente a teoria da unidade substancial real, a saber, a monadologia leibniziana, segundo a qual espaço e tempo dependem da existência dos indivíduos efetivos. Ao desconsiderá-la, Wolff abdica de uma das teses mais radicais e particulares de Leibniz. Contudo, só assim lhe é possível afirmar que entes semelhantes são aqueles que só podem ser distinguidos na sua *co-presença*. Por exemplo, dois círculos semelhantes que ocupam dois lugares diferentes terão um lugar diferente, mas uma situação (relação) idêntica.

Uma situação idêntica significa que as relações dos círculos estabelecidas com as coisas que os circundam são idênticas, isto é, ambos são indiscerníveis. Essa mudança é expressamente contrária àquilo que sustentava Leibniz na citação anterior: “o lugar de A e de B é o mesmo, ao passo que a relação de A com os corpos fixos não é precisa e individualmente a mesma que aquela que B (que tomará seu lugar) terá com esses corpos fixos, e as duas relações somente convêm uma com outra, pois que dois sujeitos diferentes, como A e B, não poderiam ter precisamente a mesma situação individual...”<sup>262</sup> O exemplo do círculo de Wolff valeria para a geometria *in abstracto*, mas nunca para a metafísica. Em suma, Wolff ontologiza o geométrico.

---

<sup>261</sup> Id., p. 249-250.

<sup>262</sup> LEIBNIZ. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 202.

Uma mudança aparentemente tão sutil entre Leibniz e seu discípulo Wolff é absolutamente decisiva. Para Wolff, a semelhança é a identidade que permite diferenciar as coisas – não mais uma simples relação geométrica –, é o próprio espaço e tempo, o homogêneo do diverso (*Mannigfaltiges*) e a afinidade que todas as coisas mantêm entre si. Espaço e tempo se tornam, então, *condições* da ordem dos fenômenos e, conseqüentemente, do seu conhecimento. Não é mais necessário conhecer os entes na sua determinação interna e individual, já que o nexo das coisas só é possível em virtude de sua afinidade no espaço e tempo. Com isso, Wolff abre caminho para a teoria kantiana do tempo e espaço como condição de possibilidade do conhecimento fenomênico. Suzuki conclui exatamente o que desejo evidenciar na mudança de posição exposta aqui de Leibniz a Wolff, de Wolff a Kant até chegar em Jacobi: “E assim, por força de sua combinação com o conceito de ordem, a similitude, originalmente pensada no âmbito da Geometria do espaço em Leibniz, ganha o estatuto de uma noção ontológica geral, cuja aplicação é válida para explicar toda e qualquer relação entre os seres que não esteja fundada na essência deles”.<sup>263</sup>

Para evitar o dogmatismo, que aplicaria noções ideais e subjetivas ao mundo em si, Kant transforma essa acepção de tempo e espaço como afinidade das coisas (noção ontológica em Wolff) em fundamento subjetivo válido para *fenômenos* (idealidade do tempo e espaço) e não somente para a geometria, uma vez que a homogeneidade agora se encontra no sujeito e não no mundo objetivo em si mesmo. No entanto, o espaço geométrico permanece o modelo por excelência do espaço físico ou fenomênico.

Não viam [os antigos geômetras] que este espaço no pensamento tornava possível o espaço físico, isto é, a extensão da matéria; que este não é uma propriedade das coisas em si mesmas, mas apenas uma forma da nossa faculdade representativa sensível; que todos os objectos no espaço são simples fenómenos, isto é, não coisas em si, mas representações da nossa intuição sensível, e, visto que o espaço, tal como o pensa o geômetra, é de modo muito preciso a forma da intuição sensível, que encontramos em nós *a priori* e que contém o fundamento da possibilidade de todos os fenómenos exteriores (quanto à sua forma), estes devem harmonizar-se necessariamente e do modo mais preciso com as proposições do geômetra, que ele tira não de um conceito

---

<sup>263</sup> SUZUKI, Márcio. *Espaço e pensamento*. São Paulo: Clandestina, 2019, p. 252.

fictício, mas do fundamento subjectivo de todos os fenómenos, a saber, a própria sensibilidade.<sup>264</sup>

A diferença evidente entre Wolff e Kant é a transposição do espaço e tempo do *conceito* para a *intuição*. Segundo o filósofo de Königsberg, o equívoco dos dogmáticos foi pensar essas formas da intuição pura como conceitos do entendimento.<sup>265</sup> Por isso, Kant teria descoberto o modo correto de falar de uma construção *a priori* de *Gegenstände* (objetos) como *Erscheinungen* (fenômenos), de afirmar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori* na experiência e não apenas da geometria. O equívoco das filosofias anteriores seria, portanto, não ter reconhecido que a ordem e a semelhança não estão nas coisas mesmas, mas apenas na intuição, logo nos fenômenos. Converter espaço e tempo em formas da intuição subjetiva permite determinar completamente tudo que se encontra neles, permite transformar a concepção de semelhança geométrica em concepção fenomênica (e não metafísica, como em Wolff) universalmente válida: “segue-se, pois, que as proposições da geometria não são determinações de uma simples criação da nossa fantasia poética e, por conseguinte, não podem ser referidas com certeza a objectos reais, mas que são necessariamente válidas para o espaço e, por consequência, para tudo o que se pode encontrar no espaço...”<sup>266</sup>

Kant consegue transformar a noção de espaço, antes exclusivamente geométrica, em princípio válido para todos os objetos, agora despidos de seu antigo estatuto de coisa em si, e, assim, fica “incontestavelmente provado que todos os objectos exteriores do mundo sensível devem necessariamente coincidir de um modo preciso com as proposições da geometria”.<sup>267</sup> Esse é o ponto central. A semelhança mínima, que em Wolff se baseava na harmonia do mundo e em Deus, em Kant é uma semelhança ou homogeneidade do sujeito que conhece e exclui qualquer traço ontológico-metafísico. Espaço e tempo são concebidos de igual maneira na geometria e na epistemologia.

---

<sup>264</sup> KANT. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, A62. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 57.

<sup>265</sup> Kant diferencia as faculdades e suas jurisdições, de modo que o entendimento é apenas reflexivo e espontâneo, a intuição, por sua vez, passiva e sensível. Portanto, se o entendimento humano é somente discursivo, não tem intuição e dele estão excluídos espaço e tempo. Essa é a crítica de Kant aos dogmáticos.

<sup>266</sup> KANT. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, A 59. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 55.

<sup>267</sup> KANT. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, A60-61. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 56.

Daí também deriva a necessidade de refutar a validade do princípio dos indiscerníveis, definido por Kant da seguinte maneira: “O princípio dos indiscerníveis assentava, propriamente, no pressuposto de que, não se encontrando no conceito de uma coisa em geral determinada distinção, também nas próprias coisas ela não se encontra e, portanto, todas as coisas que não se distinguem já entre si nos conceitos (quanto à qualidade ou quantidade) são inteiramente idênticas (*numero eadem*)”.<sup>268</sup> Contudo, um leitor de Leibniz sabe que o conceito de uma unidade substancial real não é mero predicado lógico, pelo contrário, compreende seus atributos enquanto ações e determinações de uma mônada individual. É inclusive por essa razão que Leibniz recusa qualquer demonstração do princípio dos indiscerníveis e convida o interlocutor a fazer o experimento por si mesmo, isto é, a encontrar na natureza dois seres idênticos. Kant, por sua parte, pode afirmar que uma diferença somente numérica (no espaço e tempo) é uma determinação suficiente dos fenômenos, pois não se ocupa de nenhuma coisa em si, de qualidades ou atributos interiores às coisas mesmas. Deste modo, o filósofo crítico deixa de lado toda dimensão da existência e da singularidade que seria o verdadeiro empecilho para a filosofia transcendental. Pois se ela admitisse que todos os seres no mundo são individuais e particulares (indiscerníveis), seria impossível falar de qualquer *a priori* transcendental. Eis a exata posição jacobiana.

Para Jacobi, o conceito de espaço e tempo surge da coexistência e sucessão das coisas, da mudança real percebida no mundo. O erro de considerar o espaço como modificação da extensão remontaria aos cartesianos (uma provável referência à geometrização da extensão em Descartes), já que o espaço é um nada, mas a coisa extensa é algo. A extensão supõe dois seres em relação *um fora do outro*, de modo que um aja sobre o outro, supõe uma *ação* concreta. “Conseqüentemente onde há coisas fora umas das outras que agem umas sobre as outras, deve efetivamente existir um ser extenso, e, deste modo, a representação de um ser extenso deve ser comum a todas as naturezas finitas e sensíveis, e é uma representação objetivamente verdadeira” (JWA 2,1, p. 57).

O interesse de Jacobi não é, portanto, a *definição* de espaço e tempo, mas a *origem* dessas ideias. Seu propósito é mostrar que elas têm uma origem verdadeiramente objetiva, que provêm da ação dos seres existentes externos uns aos outros, os quais, para agir, devem ter uma verdadeira unidade. Em suma, com o pressuposto da a) unidade individual real, que permite a b) ação concreta no mundo e sabendo que c) tempo e

---

<sup>268</sup> KANT. *KrVA* 281 B 338. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010, p. 313.

espaços são derivados abstratos da extensão e da sucessão reais, temos a verdadeira noção de causalidade como ação e resistência (*Handlung und Widerstand*). Jacobi permanece fiel a Leibniz quanto à ideia de unidade real e individual de cada ser. Relembro, ainda, que Leibniz mesmo insiste que as mônadas ou formas substanciais são também chamadas de forças primitivas, “que não contêm somente o ato ou o complemento da possibilidade, mas também uma atividade originária”.<sup>269</sup> Assim, tal unidade é uma força interna para agir e reagir.

Jacobi se baseia nos princípios da ação física, segundo os quais sem *individuos* que sejam verdadeiras unidades na multiplicidade, desapareceria a ação tanto enquanto capacidade de agir *immanentementee* ou interiormente (autoconservação), quanto de agir *exteriormente* (sobre outros seres).<sup>270</sup> Para agir exteriormente é preciso efetivamente tocar (*Berührung*) um outro ser corpóreo. Porém, uma penetrabilidade absoluta é um disparate, assim como uma penetrabilidade parcial, já que um ser que se deixasse penetrar parcialmente não seria tocado (não resistiria) nem tocaria o outro corpo (não agiria). A impenetrabilidade pressuposta para qualquer ação ou movimento efetivo é, então, uma resistência (*Widerstand*). Logo, se dois corpos se tocam, há ação e resistência, *ação e reação* (*Wirkung und Gegenwirkung*). Resistência (ou ação e reação) no espaço é a origem da sucessão; o tempo é a mera representação dessa sucessão.<sup>271</sup>

Tais conceitos são necessários, pois são comuns a todos os indivíduos que estão em relação. “Portanto, onde há seres singulares evidentes a si mesmos que estão em conexão, ali deve haver também absolutamente os conceitos de extensão, de causa e efeito, de sucessão. Seus conceitos são, portanto, conceitos necessários em todos os seres finitos e pensantes, como eu queria demonstrar. Se minha dedução não lhe satisfaz, faça-me ouvir seus motivos” (JWA 2,1, p. 59-60). A necessidade de que se fala aqui sem dúvida

---

<sup>269</sup> LEIBNIZ, LEIBNIZ. *Système nouveau de la nature*, § 3 In: *Œuvres philosophiques de Leibniz*, vol. 1, 1900. Disponível em: [https://fr.wikisource.org/wiki/Système\\_nouveau\\_de\\_la\\_nature](https://fr.wikisource.org/wiki/Système_nouveau_de_la_nature) Acesso: 7 de maio de 2020.

<sup>270</sup> Essa distinção entre uma 1) ação imanente interior como *conatus* ou impulso de autoconservação e uma 2) ação exterior referida a outros seres fora de nós é vital para a compreensão do apêndice “Sobre a liberdade do homem” anexado às *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* e à *Carta a Fichte*, pois identifica o duplo caráter mecânico e livre do homem.

<sup>271</sup> Provavelmente a inspiração espinosana comentada por Jacobi para deduzir seus conceitos da ação é a ideia de que o *tempo* é mero ente de razão, uma representação ideal da verdadeira sucessão como encadeamento real de eventos.

não é um *a priori*, mas uma necessidade derivada do que é comum a todas as experiências, isto é, derivada da comunidade das coisas singulares (*Gemeinschaft einzelner Dinge*). Afinal, “não precisamos transformar esses conceitos fundamentais e juízos em meros preconceitos do entendimento para que sejam independentes da experiência” (JWA 2,1, p. 60) – uma referência explícita a Kant.

Por meio dessa argumentação, Jacobi pretende mostrar que a validade do tempo e do espaço é deduzida do *nexo de todas as coisas entre si* e não do *nexo do sujeito* (da unidade sintética do sujeito ou apercepção transcendental). Em sua concepção, um dos maiores perigos do “idealismo transcendental” é ter feito do tempo e espaço uma condição subjetiva *a priori*, pois, em última análise, isso leva a considerar causa e efeito uma simples ligação entre princípio e consequência (*Grund und Folge*), uma simples *ordem* resultante das operações cognitivas do sujeito. O conceito de ação é transfigurado e, sobretudo a partir de Kant, a ação concreta, empírica e física é reduzida à mera espontaneidade intelectual-intuitiva.

O sentido anterior de ação (que pressupunha a totalidade do mundo) se torna sinônimo de um ato *intelectual* (categoria), de modo que o sujeito adquire progressivamente cada vez mais autossuficiência (“espontaneidade”). Por essa razão, no diálogo *David Hume sobre a crença*, o “eu” refuta Hume e Kant de uma só vez quando ressalta que, a fim de combater o idealismo, o realista constata que não somos apenas seres intelectuais e intuitivos, mas também podemos *agir*. A anterioridade e primazia da ação concreta sobre uma categoria intelectual é manifesta num excerto do sétimo caderno de Jacobi:

Quando vejo uma esfera rolar, não posso tomar a sucessão senão como ela é dada, mas, com isso, não me é dada a representação da causa. Tenho a representação da causa apenas pelo fato de que eu experimento a mim mesmo enquanto causa, pelo fato de que determino a mim mesmo. O conceito de causalidade é o conceito de força e ação, e força e ação não são meros conceitos derivados do conceito de causalidade enquanto categoria. (...)

O conceito de causalidade é o conceito de produção, de surgimento. –

O conhecimento da causa é um conhecimento da construção de um conceito (*Kladder* 7, JWA I, 1,2, p. 281-282).

Aqui fica clara a diferente concepção jacobiana acerca da “verdadeira” causalidade enquanto ação efetiva e força (a causa mesma) em oposição a uma causalidade meramente categorial (o “conhecimento da causa”) que equivaleria ao mero

princípio de razão, o qual une razão e consequência ou antecedente e consequente logicamente. Sem uma verdadeira realidade ou objetividade como fundamento, não teríamos nenhum objeto de um conceito e nenhum conhecimento seria possível. Essa perspectiva fica ainda mais nítida no exemplo dado por Jacobi no diálogo, depois comentado também no *Kladde 2*, de que os povos primitivos costumam pensar toda causa como uma força pessoal. Esse elogio aos povos primitivos é estendido ao próprio filósofo da harmonia: “Leibniz pensava como esses povos primitivos, para ele todas as forças eram forças individuais que, elevadas a uma certa potência, se tornavam forças pessoais. Uma dessas deve ser admitida: ou que há forças que não são individuais ou que a força suprema também deve ter a suprema personalidade” (*Kladde 2*, JWA I, 1,1, p. 57). No diálogo, Jacobi afirma que os povos primitivos não tinham conceito de causa e efeito, pois viam em toda parte seres vivos e não conheciam nenhuma força que não determinasse a si mesma individualmente (que não fosse ativa). “Toda causa é para eles uma tal força viva, evidente a si mesma e pessoal; todo efeito, ação” (JWA 2,1, p. 54). Tal como eles, sem essa *Grunderfahrung*, nós, pessoas “civilizadas”, não teríamos qualquer conceito de causalidade.

O que está em jogo aqui é a formação do objeto, que não pode ser uma mera combinação ou síntese das faculdades subjetivas. Na verdade, segundo essa leitura, não foram os “dogmáticos” aqueles que transformaram as coisas em mera lógica, mas é a filosofia crítica que gera a pia fraude (*frommer Betrug*), pois nela “parece que poderíamos pensar sem pensar em algo” (*Kladde 1*, JWA I, 1,1, p. 10). Sobretudo porque nela se defende que quando abstraio de todo corpóreo, resta ainda um espaço do qual não se abstrai ou, ainda, quando abstraio de toda sensação e conceito, resta o tempo. Essa é uma referência direta à argumentação kantiana de que, excluídas todas as intuições empíricas dos corpos e tudo que pertence à sensação, restariam ainda o tempo e o espaço, o que provaria que estes são intuições puras.<sup>272</sup> Isso equivaleria a sustentar que pensamos sem

---

<sup>272</sup> “Ambas as representações, porém, são simples intuições; pois, se das intuições empíricas dos corpos e das suas modificações (movimento) se eliminar todo o elemento empírico, isto é, o que pertence à sensação, restam ainda o espaço e o tempo, que, portanto, são intuições puras, que àquelas servem de fundamento *a priori* e que, por conseguinte, nunca podem ser eliminadas; mas, precisamente por elas serem puras intuições *a priori*, provam que são simples formas da nossa sensibilidade que devem preceder toda a intuição empírica, isto é, a percepção de objectos reais e em conformidade com as quais objectos podem ser conhecidos *a priori*, mas, claro, unicamente como eles nos aparecem” (KANT. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, A 54. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 51).

pensar em algo, “quando vocês abstraem totalmente do ser extenso, não pode restar uma mera extensão, o mesmo se dá com o tempo. – Esse extraordinário modo de se exprimir deriva simplesmente do fato de que a afirmação de que temos apenas formas e sensações, mas não percepções das coisas deve ter validade” (*Kladder* 7, JWA I, 1,2, p. 258). Para Jacobi, essa é a posição kantiana que culmina num vazio formalista. Ao acusar a filosofia anterior de cair na anfibolia dos conceitos, Kant cria, ele mesmo, uma nova espécie de anfibolia transcendental.

A recíproca dependência entre extensão real e espaço ideal ou sucessão real e tempo ideal ocorre, porque não podemos representar uma exterioridade (*Außereinandersein*) sem o espaço e, vice-versa, não representamos o espaço sem os corpos que existem realmente fora uns dos outros. “O espaço é o espiritual do mundo corpóreo, o intermediário entre o infinito e finito, diria até mesmo, o início da criação, e é tão incompreensível quanto aquela” (*Kladder* 6, JWA I, 1,1, p. 227). Real e ideal, exterior e interior, estão de fato ligados um ao outro, porém de maneira incompreensível para nós, e não está sob nosso poder explicar a possibilidade dessa ligação. Explicar sua ligação implicaria, então, explicar a inteira cosmologia, a relação entre condicionado e incondicionado. Contudo, a ausência de explicação intelectual não é uma perda, mas é compensada pelo fato de que me reconheço como causa na experiência. “À medida que me experimento ou me encontro enquanto causa, experimento ou encontro o tempo; à medida que me experimento enquanto automovente, experimento o espaço” (*Kladder* 7, JWA I, 1,2, p. 282).

### **10.1. O mundo fora das ideias: o problema da coisa em si**

O vazio do idealismo atribuído a Kant e primeiramente exposto no apêndice do diálogo (1787) é a constatação de um dos principais problemas da filosofia crítica, que se tornou célebre como problema dos “objetos que afetam”. Hans Vaihinger faz uma bela exposição histórico-conceitual do problema e o resume muito bem do seguinte modo: os *affizierende Gegenstände* não podem (1) ser *objetos empíricos*, pois estes são apenas nossas representações e idênticos a elas, nem (2) tampouco *coisas transcendentem em si*, que desconhecemos inteiramente, e não são nem causa dos fenômenos, nem estão submetidas às condições de tempo e espaço, “já que inferir toda existência e causalidade de tais coisas em si é absolutamente ilícito e irrelevante segundo a analítica dos conceitos do



entendimento”.<sup>273</sup> De acordo com Vaihinger, “o que foi dito de melhor sobre isso” partiu de ninguém menos que de Jacobi, referindo-se ao apêndice do diálogo sobre idealismo e realismo.

O intuito desse breve apêndice jacobiano é evidenciar como o conceito de causalidade não pode se dar entre coisas em si e fenômenos. A rigor, segundo a filosofia transcendental, nem sequer poderíamos pensar a possibilidade de uma coisa em si, menos ainda “conceber como provável que coisas fora de nós em sentido transcendental [leia-se transcendente] existem e mantêm relações conosco, as quais poderíamos perceber de algum modo. Assim que ele [o adepto do idealismo transcendental] considera isso possível ou quer acreditar nisso de algum modo, tem de sair do idealismo transcendental e cair em uma contradição verdadeiramente indizível consigo mesmo” (JWA 2,1, p. 112). Logo depois, Jacobi escreve a famosa frase: “o idealista transcendental deve, então, ter a coragem de afirmar o idealismo mais poderoso jamais ensinado e não temer a acusação de egoísmo especulativo, pois não pode se afirmar no seu sistema se quiser escapar dessa derradeira acusação” (JWA 2,1, p. 112).

Vaihinger acrescenta brilhantemente: “com esse, por assim dizer, conselho mefistofélico, Jacobi selou o destino da filosofia alemã”.<sup>274</sup> De fato, com essa análise da primeira edição da *Crítica*, Jacobi antecipa as objeções a Kant que seguem essa mesma direção e trazem à luz a incoerência fundamental da coisa em si; antecipa, por exemplo, a interpretação de Schulze em seu *Enesidemo*, publicado apenas em 1792, que também atribui à filosofia kantiana um início dogmático a partir de uma petição de princípio. A crítica da razão, “portanto, põe como fundamento de suas especulações a proposição segundo a qual todo conhecimento começa com a efetividade de coisas objetivas (*objektive Gegenstände*) sobre o ânimo (*Gemüt*) e em seguida contradiz a própria verdade e realidade dessa proposição”.<sup>275</sup> Uma formulação quase idêntica a de Jacobi, segundo o qual não é possível entrar na *Crítica* sem a coisa em si, mas não é possível ficar no sistema com ela.

Para Jacobi, Kant não teria conseguido se defender da acusação de idealismo na segunda edição da *Crítica da razão pura* de 1787, nem nos *Prolegômenos* de 1783. Neste

---

<sup>273</sup> VAHINGER. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1892, p. 35-36.

<sup>274</sup> VAHINGER. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1892, p. 37.

<sup>275</sup> SCHULZE. *Aenesidemus*. Berlin: Reuther & Reichard, 1911, p. 201.

último, Kant define o idealismo à maneira de Berkeley como “idealismo material”, isto é, como a doutrina que nega a existência da matéria e defende apenas a existência de seres pensantes (imaterialismo) cuja representação seria somente da mente e não corresponderia a nenhum objeto exterior. Ele define sua filosofia como o oposto dela, já que “admito que fora de nós há corpos, isto é, coisas que, embora nos sejam totalmente desconhecidas quanto ao que possam ser em si mesmas, conhecemos mediante as representações que o seu efeito sobre a nossa sensibilidade nos procura, coisas a que damos o nome de um corpo, palavra essa que indica apenas o fenômeno deste objecto que nos é desconhecido, mas, nem por isso, menos real. Pode a isto chamar-se idealismo? É precisamente o seu oposto”.<sup>276</sup>

A conhecida refutação do idealismo na *Crítica* não vai muito além, apenas argumenta que o sentido interno (tempo) depende de um sentido externo (espaço) e ambos estão em dependência recíproca. Assim, é o próprio Kant quem fornece “as armas” que Jacobi usará para comprovar que essa filosofia não é capaz de sair de si mesma e é, sim, um tipo de idealismo. Kant reconhece que a filosofia transcendental não se refere à existência das coisas (substâncias), mas somente ao estado das coisas dado na percepção segundo a lei da causalidade, pela qual podemos conhecer somente a necessidade das *relações* dos fenômenos. É a categoria de causalidade que permite concluir *a priori* um efeito de uma causa, contudo de maneira apenas *hipoteticamente necessária*.

Tudo o que acontece é hipoteticamente necessário; é este um princípio que submete toda a mudança no mundo a uma lei, isto é, a uma regra de existência necessária, sem a qual nem sequer haveria natureza. Eis porque o princípio: nada acontece por cego acaso (*in mundo non datur casus*) é uma lei *a priori* da natureza, assim como: nenhuma necessidade na natureza é cega, mas tão-só condicionada, ou seja, inteligível (*non datur fatum*). Estes dois princípios são leis que submetem o jogo de mudanças a uma *natureza das coisas* (como fenômenos) ou, o que é o mesmo, à unidade do entendimento, unicamente no qual podem pertencer a uma experiência como unidade sintética dos fenômenos (KANT, B180).<sup>277</sup>

---

<sup>276</sup> KANT. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*, A63-64. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 58-59.

<sup>277</sup> KANT. Trad. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 273.

Compreende-se por que Jacobi identifica a chave de leitura de Kant numa *forma formans*, isto é, na atividade associativa da consciência, fora da qual não há nada para nós. Conseqüentemente, temos ali uma simples inversão de palavras: o “objetivo” é apenas o subjetivo referido à intuição. Essa tarefa associativa é a síntese, “a alma simples tanto da razão *quanto* da natureza (o que denominamos natureza: suma do fenômeno). Sua ação é: compreender, julgar, induzir, pensar; sua obra: espaço, tempo, objetos — céu e terra — por trás disso, sobretudo um profundamente visível nada” (JWA 2,1, p. 136-137). Jacobi interpreta que, no fundo, não há tanta diferença entre a lógica formal e a transcendental, pois essa última não é nada além de uma *forma da forma*, e o fenômeno não é nada além de uma modificação de nós mesmos, do próprio sujeito, cujo suposto conteúdo (sensibilidade dada pelo espaço e tempo) é também subjetivo. Nem eu mesmo nem o outro, nem eu nem não-eu, têm existência independentemente de nossas representações (modificações do ânimo). Tais modificações do sentido interno e externo são chamadas de fenômenos, “porque são algo e simultaneamente não são nada. Não experienciamos o que eles são, pois nada desse algo, dessa coisa mesma aparece no fenômeno e, nessa medida, são fenômenos de nada; pois a coisa mesma, a coisa em si como existente em e por si mesma, não é dada de nenhum modo no fenômeno e não é nada além de uma modificação de um movimento do ânimo (*Gemüthsbevegung*)” (*Kladde* 6, JWA I, 1,1, p. 232-233). Afinal, “todo idealismo em geral tem como fundamento que a matéria de nossas representações só pode ser sensação, uma modificação de nós mesmos” (JWA 2,1, p. 392). Na lógica do idealismo, é impossível que objetos fora de nós penetrem na alma através dos sentidos.

O paradoxo da coisa em si se formula assim: não temos nada que nos seja dado e que garanta qualquer veracidade do fenômeno; este é uma simples ligação de relações sem qualquer conexão com uma existência fora do sujeito (idealismo). Assim, a própria existência do sujeito é questionável, pois seu estatuto é o mesmo que o de um fenômeno e não de uma substância. Em outra anotação dos seus cadernos, Jacobi afirma com todas as letras que o objeto kantiano é a própria ação de relacionar (*beziehen*).

Entendo bem que esse relacionar (*Beziehen*) deve ser o próprio compreender (*Begreifen*) e que o conceito deve ser apenas a ação mediante a qual esse conectar é produzido – que, portanto, o objeto não é nada senão a unidade da ação desse conectar; mas eu o entendo bem apenas porque já investiguei essa teoria a fundo e, caso contrário,

procuraria em vão o objeto que deve determinar a intuição (JACOBI, *Kladde 7*, JWA I, 1,2, p. 284).

Por outro lado, há um tipo de “empirismo” oculto na filosofia crítica, uma existência sorrateira à qual Kant não deseja renunciar, embora tampouco a possa admitir. A coisa em si é um postulado que não pode ser postulado e serve somente para dar sentido à afirmação de que seria absurdo admitir fenômenos (*Erscheinungen*) sem que houvesse algo que aparece. Jacobi se vale da imagem de Friedrich Bouterwek, que descreve essa oscilação de Kant como um estar entre o céu e a terra, isto é, entre a realidade absoluta, da qual o entendimento humano está separado, e a percepção sensível sobre a qual deveria se elevar (JWA 3, p. 83).

Jacobi reconhece que o mérito da filosofia kantiana foi ter mostrado com evidência que não compreendemos um objeto se não o podemos construir no entendimento, isto é, compô-lo segundo tempo e espaço. Sendo assim, há, em senso estrito, apenas duas ciências: a lógica e a matemática. Os demais objetos do conhecimento são científicos apenas quando se deixam “transsubstancializar” em seres matemáticos e lógicos. Neste mesmo sentido, Jacobi escreve no seu *caderno 6*: “Poder-se-ia dizer que Kant hipostasiou os conceitos lógicos” (JACOBI, *Kladde 6*, JWA I, 1,1, p. 224).

Como tal “transsubstancialização” não pode ser aplicada aos objetos metafísicos (Deus, imortalidade da alma, liberdade), que não podem ser realizados pelas duas ciências (matemática e lógica), eles são considerados *problemáticos*. Jacobi, no entanto, é mais radical e descreve a filosofia crítica como *inteiramente* problemática (em sentido propriamente kantiano), não apenas em relação ao suprassensível, mas também à experiência sensível. Isto é, uma filosofia que não põe (*Setzen*) nada. Por isso, a “Crítica da razão pura de Kant tem como finalidade demonstrar que a razão pura não fornece conhecimentos, mas apenas regras e leis” (JACOBI, *Kladde 6*, JWA I, 1,1, p. 224).<sup>278</sup> Esse caráter problemático constitui o *Spielraum* do criticismo que justifica sua aproximação ora a uma espécie de

---

<sup>278</sup> A continuação da passagem mostra que Jacobi compreende o advento da filosofia crítica como um fenômeno inserido na história concreta da filosofia: “A ideia de sua obra surgiu nele muito cedo, a saber numa época em que comumente se acreditava poder demonstrar a existência e as qualidades de Deus, a contingência do mundo, a imortalidade da alma exclusivamente a partir da razão. (...) Com a mais alta sutileza, ele teve de separar o que pertence ao sensível e ao intelectual para que ficasse totalmente claro que o entendimento não é capaz de alcançar nenhum conhecimento por si mesmo” (JACOBI, *Kladde 6*, JWA I, 1,1, p. 224).

“realismo”, ora ao idealismo, e que fez dele já em sua época um permanente campo de batalha, no qual cada um reivindicava o direito de entender Kant melhor que ele mesmo.

A convivência nada pacífica entre idealismo e empirismo faz com que Jacobi reavalie a filosofia kantiana a partir de 1811 em face dos desenvolvimentos de um idealismo muito mais radical do que aquele que ele encontrava em 1787 na primeira *Crítica*. Ao invés de uma reavaliação, talvez seja mais apropriado dizer “mitigação” do idealismo kantiano, já que sua interpretação continua a mesma, mas é acrescentado um novo elemento: *segundo o espírito*, Kant se coloca a tarefa de fundar uma metafísica, conciliando-se com seu momento pré-crítico, mas está em conflito com o Kant *segundo a letra*, que transforma a filosofia em sistema, em mera possibilidade, em suma, em idealismo transcendental.

O apelo de Kant a Platão (reivindicado também por Jacobi como seu *Vorläufer*) na primeira *Crítica* é citado por Jacobi para mostrar como, para o filósofo crítico, „nossa faculdade de conhecimento sente uma necessidade muito mais alta que o soletrar de simples fenômenos pela unidade sintética para os poder ler como experiência, e que a nossa razão se eleva naturalmente a conhecimentos demasiado altos para que qualquer objeto dado pela experiência lhes possa corresponder, mas que, não obstante, têm a sua realidade e não são simples quimeras” (KANT, B371).<sup>279</sup> O paradoxo da coisa em si e a aporia do problema dos “objetos que afetam” nada mais é que o conflito interno da própria filosofia kantiana: seu espírito é platônico, mas sua letra não lhe corresponde.

O criticismo reage ao escândalo e não deixa surgir o estupor, na medida em que substitui a falta de demonstração para a validade objetiva das ideias, falta que a parte teórica do sistema traz à luz claramente, na parte prática pela crença, que não é *mera* crença, mas uma *crença racional* (*Vernunftglauben*) e, como tal, se eleva, com todo direito, sobre todo saber do entendimento que (segundo o criticismo) apenas se refere à experiência sensível. Mas essa elevação, com todo direito, da crença sobre o saber, e na verdade sobre um certo saber que lhe é até mesmo contraditório, seria impossível se todo saber, enquanto saber verdadeiro e objetivo, não tivesse sido anteriormente suprimido pelo idealismo transcendental. De acordo com isso, a verdadeira relação das coisas é: primeiramente, o criticismo enterra a metafísica teoricamente por amor

---

<sup>279</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 335.

à ciência, depois – porque tudo quer afundar no abismo sem fundo largamente aberto de uma subjetividade absoluta – novamente enterra praticamente a ciência por amor à metafísica (JWA 2,1, p. 394-395).

## 10.2. Mais uma crítica a Hume

Hume diz ter plena consciência da habitual distinção feita por aqueles que se ocupam de questões morais, políticas ou físicas, entre *razões* (relações de ideias) e *experiência* (questões de fato). As primeiras seriam mero resultado das faculdades intelectuais que consideram *a priori* a natureza das coisas e examinam os efeitos que devem seguir de suas operações. As segundas indicam “o que resultou efetivamente da operação de certos objetos particulares”.<sup>280</sup> Essa diferença é a própria distinção entre princípio de razão e causa. Contudo, quando Hume põe em dúvida o princípio de causalidade parece considerar apenas o primeiro sentido dele (razões), o que equivaleria ao princípio intelectual (de razão) e não à causa efetiva que produz e age na experiência.

Como já foi explicado, toda refutação da causalidade em Hume se funda na ausência de nexos causal, portanto em uma acepção idealista de causa. A impossibilidade de se conceber a causalidade como ação concreta resulta da convicção de que esta é uma simples ideia de reflexão oriunda apenas de nossa mente e não dos objetos externos: “essa idéia, então, é uma idéia de reflexão, dado que a obtemos refletindo sobre as operações de nossa própria mente e sobre o comando que a vontade exerce tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da alma.”<sup>281</sup>

---

<sup>280</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. Seção 5, parte 1. São Paulo: UNESP, 2004, p. 75-76.

<sup>281</sup> A citação completa merece ser copiada, já que explicita todo encadeamento da argumentação humiana contra a ideia de poder ou de ligação necessária dada pelos objetos externos: “Dado, portanto, que os objetos externos, tal como aparecem aos sentidos, não nos dão idéia alguma de poder ou conexão necessária por sua operação em casos particulares, vejamos se essa idéia pode ser derivada da reflexão sobre as operações de nossas próprias mentes e copiada de alguma impressão interna. Pode-se dizer que a todo instante estamos conscientes de um poder interno, quando sentimos que, pelo simples comando de nossa vontade, podemos mover os órgãos de nosso corpo ou direcionar as faculdades de nosso espírito. Um ato de volição produz movimento em nossos membros ou faz surgir uma nova idéia em nossa imaginação. Essa influência da vontade nos é dada a conhecer pela consciência. Dela adquirimos a idéia de poder ou energia, e ficamos certos de que nós próprios e todos os outros seres inteligentes estamos dotados de poder. Essa

Embora a *resistência* dos corpos pudesse ser a origem concreta da ideia de *poder* ou *força*, isto é, a impressão original da qual a ideia é copiada, Hume constata que atribuímos esse poder a inúmeros objetos aos quais a resistência ou o exercício da força não se aplicam. Por exemplo, ao ser supremo que não encontra nenhuma resistência, à própria mente quando controla suas ideias sem nenhum exercício da força e à matéria inanimada, destituída desse sentimento. A origem do erro da atribuição de uma força aos objetos estaria na “ideia popular” do impulso (*nisus*) animal que experimentamos.<sup>282</sup> Contudo, seguindo a leitura de Jacobi, o raciocínio humiano é falacioso, já que refuta a ideia de força apenas por desconhecer *como* uma força produz algo e qual é o encadeamento da passagem de uma causa a um efeito.

Isso ocorre em virtude da teoria humiana das ideias como cópias de impressões sensíveis, que o induz a negar que a ideia de poder ou força seja derivada de algo objetivo (de uma impressão *externa*), pois observando o cenário do universo, vemos que de uma coisa se segue outra, mas somos incapazes de dizer qual é essa *conexão necessária*. “É impossível, portanto, que a idéia de poder possa ser derivada da contemplação dos corpos em casos isolados de sua operação, porque nenhum corpo jamais exhibe algum poder que possa ser a origem dessa idéia”.<sup>283</sup> Mais adiante, lemos:

Mas, se o poder original fosse sentido, ele teria de ser conhecido, e se fosse conhecido, seu efeito também teria de sê-lo, dado que todo poder é relativo a seu efeito. E vice-versa: se o efeito não for conhecido, o poder não pode ser conhecido, nem sentido. Como, na verdade, podemos estar conscientes do poder de mover nossos membros se não temos tal poder, mas apenas o de mover certos espíritos animais que, embora produzam ao fim e ao cabo o movimento de nossos membros, operam não obstante de uma maneira que está totalmente fora do alcance de nossa compreensão?<sup>284</sup>

---

idéia, então, é uma idéia de reflexão, dado que a obtemos refletindo sobre as operações de nossa própria mente e sobre o comando que a vontade exerce tanto sobre os órgãos do corpo como sobre as faculdades da alma” (HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 100).

<sup>282</sup> Cf. HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 104.

<sup>283</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 100.

<sup>284</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 103.

Em razão desse tipo de argumentação, de acordo com Jacobi, Hume estaria mais alinhado com o “idealismo cético” do que com o realismo. O verdadeiro realista admite coisas externas sem nenhuma hesitação baseado no testemunho dos sentidos, e a pergunta que se pode fazer a ele é apenas essa: o que permite afirmar a certeza dos objetos exteriores como coisas em si mesmas? Sua resposta é simples: “Ele [o realista convicto] não tem nada em que possa fundamentar seu juízo a não ser a coisa mesma, nada além do fato de que as coisas realmente estão diante dele” (JWA 2,1, p. 32). Não temos nada, nenhuma demonstração da existência das coisas fora de nós, exceto as coisas mesmas. Sabemos que as percebemos fora de nós, ainda que seja incompreensível *como* (o nexos ou a condição de possibilidade).

Apesar disso, afirmamos “que coisas existem efetivamente (*wirklich*) fora de nós, que nossas representações e conceitos se formam a partir dessas coisas que temos diante de nós e não, ao contrário, que as coisas que supomos estarem diante de nós se formam a partir de nossas representações e conceitos” (JWA 2,1, p. 33). O desconhecimento do nexos, do *como* ou da razão dessa relação entre as coisas e nós mesmos, entre exterior e interior, não implica a negação de sua existência efetiva. *Nosso* desconhecimento não exprime uma impossibilidade de existência. Assim, a relação entre um eu e um tu, um eu e uma coisa fora dele será, para nós, sempre *imediata*, porque não compreendemos sua mediação. Não precisamos compreendê-la para saber que eu, o tu ou a coisa existem verdadeiramente. Todavia, se a relação entre minha consciência e o objeto exterior é imediata, como aparece, então, o conceito de causa e efeito?

Mas como chegamos a esse conceito? Tanto já se escreveu sobre esse tema e será ainda novamente escrito sobre ele. Mendelssohn, nas suas *Horas matutinas*, funda o conceito de causa e efeito sobre a percepção daquilo que constantemente segue um do outro, portanto sobre a experiência e a indução. Mas, deslindando o assunto adequadamente, isso conduz à mera expectativa de casos semelhantes, esta, por sua vez, a uma constante conjunção na imaginação e, assim, David Hume teria vencido.

Eu pergunto: somos obrigados a conceder-lhe essa vitória? Até agora um sentimento invencível impediu que eu me submetesse, embora eu não perceba realmente nada na ligação do antecedente e consequente do mundo a não ser a constância da consequência imediata (JWA 2,1, p. 38).



A diferença entre Jacobi e Hume não está no fato de que o filósofo escocês negue a noção de poder ou força, pois admite que a representação da força provém apenas do sentimento de nossa própria força e de seu uso para superar uma resistência. A diferença está no fato de Hume não considerar essa experiência “como uma experiência completa de causa e efeito, porque não sentimos *como* essa força realiza um resultado. Suas dúvidas se dão à maneira dos idealistas e estão muito de acordo com eles” (JWA 2, 1, p. 55). Apenas o hábito, isto é, a experiência repetida e reiterada de uma conjunção dos eventos naturais, constitui para Hume a causalidade; um evento isolado não basta para tanto. De fato, ele diz: “parece então que essa idéia de uma conexão necessária entre acontecimentos surge de uma multiplicidade de casos assemelhados de ocorrências desses acontecimentos em constante conjunção, e essa idéia nunca poderia ter sido sugerida por nenhum desses casos em particular, ainda que examinado sob todos os possíveis ângulos e perspectivas”.<sup>285</sup>

Para Jacobi, ao contrário, tal objeção é apenas teórica e ideal, e, neste sentido, a crença do realista (*Glauben*) é absolutamente distinta da crença do cético (*belief*). Hume venceria *se* a causalidade fosse reduzida ao mero princípio de razão, ao nexos das coisas, e não fosse derivada da ação concreta (*principium fiendi*); ele teria razão em afirmar seu ceticismo e desapareceria o conceito de causalidade, bem como a crença na existência das coisas.

ELE: (...) Desse modo, vejo o conceito de causa e efeito enquanto *principium fiendi, generationis* desaparecer completamente diante de mim, e não me resta nada além de admiração acerca de como essas palavras puderam entrar na linguagem.

EU: Elas não teriam entrado na linguagem de seres capazes apenas de *intuir* e *julgar*. Mas somos tais seres? Meu caro, também podemos *agir*! (JWA 2,1, p. 53)

Ou, ainda, em outra passagem: “se você se deixa abalar por esse tipo de dúvida, não vejo saída. Mas penso que sua crença, tal como a minha, facilmente a vença” (JWA 2,1, p. 55). O grande valor de Hume foi ter evidenciado que o elo das coisas (causa e efeito) não pode ser encontrado mediante inferências racionais, pois ele nem sequer se mostra na intuição. O erro de Hume foi recusar que, apesar disso, essas coisas

---

<sup>285</sup> HUME. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 113.

efetivamente existem. Abdicar do fundamento real do conceito de causalidade culmina necessariamente no idealismo.

O que se esconde por trás do princípio de causalidade enquanto ação efetiva é o próprio fato da existência, a precedência que se deve dar às coisas em si, existentes, a partir das quais é possível considerar um tempo e um espaço, um antes e depois, uma causa e um efeito. Sem esse fato inegável, caímos no abismo “vazio do idealismo” (JWA 2,1, p. 56), aceitamos que tempo e espaço sejam meras condições subjetivas; criamos um mundo de fenômenos que nada têm de um “em si” (unidade individual), de existência, que nada dizem do mundo efetivo, apenas das modificações subjetivas. Evidentemente, é aí que Jacobi deseja chegar: a conclusão do seu diálogo (apêndice *Sobre o idealismo transcendental*) é a acusação de idealismo ou egoísmo dirigida a Kant.<sup>286</sup>

Kant é comparado a Hume justamente pelo modo como compreende a causalidade. Jacobi anota em seu *Kladde* II: “Reid. J. P. I. p 225 – Em relação ao princípio de causalidade, Kant não diz mais do que *Hume*. Hume conhece apenas uma sequência (*Nacheinanderseyn*). Kant conhece apenas relações necessárias e interiores de tempo, de determinações de tempo” (JACOBI, *Kladde* 2, JWA I, 1,1, p. 74).

Em suma, Kant dá mais ênfase ao tempo, Hume ao espaço. A referência a Thomas Reid é expressiva, pois o texto citado são os *Essays on the intellectual powers of man*, mais especificamente a passagem em que Reid fala do conceito de causalidade em Hume e argumenta de modo muito semelhante a Jacobi. De acordo com Reid, a ausência de uma ideia de *força* ou *poder* em Hume deriva de sua adesão à teoria lockiana da origem das ideias nas impressões, isto é, da convicção de que todas as percepções se resolvem em impressões (sensações, paixões, emoções) ou ideias (imagens pálidas daquilo que lembramos e imaginamos). Disso, Hume infere que não temos qualquer ideia de substância, corporal ou espiritual, de poder, de causa (a não ser da conjunção constante entre um evento e outro) “e, em uma palavra, que não temos ideias de nada exceto de nossas sensações e das operações da mente de que temos consciência”.<sup>287</sup>

---

<sup>286</sup> Uma nota historiográfica: o apêndice é escrito em 1785 antes da publicação da segunda edição da *Crítica da razão pura*, na qual Kant refuta o idealismo. Na reedição dos diálogos, Jacobi recomenda que o leitor compare a primeira com a segunda edição da *KrV*.

<sup>287</sup> REID, T. *Essay on the intellectual powers of man*, II, cap. XII. Edimburgo, Londres: John Bell and G. G. J. & J. Robinson, 1785, p. 189.

Sob tal ponto de vista, Hume é um continuador de Locke e Berkeley, exatamente como indicado por Hamann. De Locke, na medida em que adota a tese cartesiana segundo a qual o único objeto da mente são as ideias, diferindo apenas quanto à origem delas, pois refuta as ideias inatas admitidas por Descartes. A mente não conhece as coisas imediatamente, mas apenas um mundo de ideias, e a tentativa de provar a existência do mundo material, do qual as ideias seriam copiadas, é muito intrincada. Além disso, Locke é quem define *causa* como aquilo que produz uma *ideia* simples ou composta (não uma ação), fazendo com que a causalidade seja reduzida às ideias advindas de impressões e pavimentando, por assim dizer, o caminho de Hume para transformá-la em mera associação de ideias na mente sem qualquer pretensão de correspondência com o mundo externo, dado que a própria mente é apenas um feixe de associações sem unidade interna.

Por outro lado, Hume é um continuador de Berkeley, que questiona o mundo corpóreo e a existência da matéria em favor da existência do mundo dos espíritos. Contudo, “o senhor Hume não mostra tal parcialidade em favor do mundo dos espíritos. Ele adota a teoria das ideias em toda sua extensão e, como consequência, mostra que não há nem matéria nem mente no universo. O que chamamos de *corpo* é apenas uma liga de sensações e o que chamamos de mente é apenas um feixe de pensamentos, paixões e emoções sem nenhum sujeito”.<sup>288</sup> Daqui depreendemos a razão da acusação também por parte de Jacobi de que o ceticismo humiano é afeito ao idealismo e, em certo sentido, ainda em maior medida do que o imaterialismo berkeleyano.

Como bem observa F. Mauthner, Kant é igualmente devedor de Locke e da tradição inglesa, que, a partir de Locke, “quebrou a cabeça diante da terrível tarefa de, por assim dizer, *viviseçar* o cérebro em atividade, refletir sobre a reflexão, fundar a psicologia do pensamento”.<sup>289</sup> A imagem da *vivisecação* é especialmente adequada, pois não se trata da *dissecação* de um ser morto, mas de um ser em plena atividade. O trunfo de Kant contra os ingleses seria, então, constatar que as qualidades primárias (os juízos sintéticos *a priori*), as condições de tempo e espaço, estão no entendimento *antes* de qualquer experiência. Assim, Mauthner percebe que a filosofia crítica consegue reformular o problemático axioma constantemente mencionado por Jacobi *nihil est in*

---

<sup>288</sup> REID, T. *Essay on the intellectual powers of man*, II, cap. XI. Edimburgo, Londres: John Bell and G. G. J. & J. Robinson, 1785, p. 187.

<sup>289</sup> MAUTHNER, F. *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, vol. 2: *Transzendental*. München/Leipzig: 1910, p. 485.

*intellectu quod prius non fuerit in sensu*, acrescentando, como Leibniz, o *nisi ipse intellectus* (exceto o próprio entendimento/a própria alma). Uma teoria do conhecimento ou epistemologia verdadeiramente transcendental se constrói sobre este fundamento. O acréscimo à frase é sublinhado também por Jacobi e dá ocasião a uma crítica contra Leibniz.

Quando Leibniz acrescenta ao célebre e anteriormente citado lema aristotélico *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu* [nada está na alma que não venha dos sentidos] a restrição *nisi ipse intellectus* [exceto a própria alma], isso lhe ajuda a ultrapassar o materialismo grosseiro e o simples sensualismo, porém de modo algum a se elevar ao suprassensível, ao verdadeiramente real, a ultrapassar o mundo sensível anulado por ele mesmo e igualado ao nada (JWA 2,1, p. 383).

Essa afirmação de Jacobi não é exatamente correta, pois a restrição ou acréscimo feito por Leibniz servia, nos *Novos ensaios*, somente para refutar o absoluto sensualismo da tábula rasa lockiana, isto é, para refutar que todo nosso conhecimento provém *apenas* dos sentidos. Leibniz afirma, inclusive, que Locke tem razão em parte, mas a experiência e os sentidos são apenas *uma* das origens do conhecimento, não a única. “Oporão a mim aquele axioma conhecido entre os filósofos de que nada está na alma que não venha dos sentidos. Mas é preciso excluir a alma mesma e suas afecções. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus*. Ora, a alma contém o ser, a substância, o uno, o mesmo, a causa, a percepção, o raciocínio e uma série de outras noções que os sentidos não podem fornecer”.<sup>290</sup>

Por fim, é o próprio Jacobi quem afirma que, graças a Leibniz, em 1787 (no diálogo *David Hume sobre a crença*) ele não foi acusado de ser um mero sensualista. Afinal, assim como Leibniz, ele também nega o sensualismo e o materialismo decorrente dele e defende uma origem suprassensível do conhecimento como objeto de revelação e crença. Contudo, embora o autor da monadologia tenha se elevado para além do mundo sensível *em detrimento* do próprio mundo sensível, foi Kant (que “destruiu” o sonho dogmático) quem tomou o sonho pela vigília e a vigília pelo sonho, destruiu o sonho errado ao dissolver definitivamente o mundo suprassensível e o mundo sensível.

---

<sup>290</sup> LEIBNIZ, *Novos ensaios sobre o entendimento humano*, Livro II, cap. I § 2. In: *Leibniz (II), Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984, p. 62.

## 11. ORDEM DA EXISTÊNCIA

Mas se Kant é preponderantemente o adversário mais admirado e igualmente mais combatido de Jacobi, podemos dizer que nem sempre foi assim. Dentre os seus escritos pré-críticos, o opúsculo *O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus* (1763) foi extremamente importante para ele, que o cita com grande afeto no diálogo sobre idealismo e realismo como confirmação de suas próprias ideias acerca da existência e como divisor de águas para refutar a decadente prova ontológica da existência de Deus (JWA 2,1, p. 46-ff.). É dele que trataremos brevemente a fim de destacar como as semelhanças entre o filósofo pré-crítico de Königsberg e o filósofo de Pempelfort são relevantes para compreender a gama de problemas acerca da existência, assim como as consequências disso para a concepção do que significa filosofia. Por outro lado, trazemos à luz a enorme distância que separa Jacobi do Kant crítico, distância quase exatamente proporcional às modificações interiores do próprio pensamento kantiano que o separam de si mesmo.

Retraçando brevemente alguns pontos capitais do texto kantiano que versa sobre o conceito de existência, temos a importante descoberta de que existência não é um predicado das coisas. Aqui, Kant se move no interior da tradição leibniziano-wolffiana, embora busque dar uma resposta própria à prova da existência de Deus. Primeiramente, deve-se dizer que a existência não é um predicado a mais que se acrescentaria ao simples possível quando se torna efetivo. Wolff já explicara que qualquer mínima mudança nos predicados dos entes do mundo existente (na *ordem*) transformaria esse mundo em outro mundo com outras relações. Isso significa que o “complemento da possibilidade” não é um novo predicado nem mesmo para Wolff, contrariamente ao que em geral se diz a respeito do *complementum possibilitatis*.

Deve-se, portanto, diferenciar o (1) âmbito do ser (*Sein*) como existência (*Dasein*) e (2) o âmbito do ser como predicado do pensamento (como mera cópula “ser”) e jamais deduzir o primeiro do segundo. No modo usual de falar, é comum remeter a existência de um predicado *de pensamento* a um predicado *da coisa*, ou seja, a linguagem que exprime um “é” se refere, via de regra, a uma predicação de pensamento. Essa por vezes não tão

nítida distinção é baseada no *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den Zufälligen entgegengestellt werden* (“Esboço das verdades necessárias de razão, na medida em que são opostas ao contingente”) de Christian August Crusius, que ficou célebre pela sua refutação da prova cartesiana da existência de Deus (a conhecida prova ontológica), ao mostrar a falácia do silogismo que a compõe, desmembrado do seguinte modo:

- (a) o ser que tem todas as perfeições, tem também existência
- (b) Deus é um ser que tem todas as perfeições
- (c) Logo, Deus tem existência (Deus existe).

O silogismo parte do possível e visa chegar ao existente, isto é, conclui a existência da possibilidade de um ser perfeito, já que não existir seria uma imperfeição.

Em seguida se pensa que, uma vez demonstrada apenas a possibilidade de um ser perfeitíssimo, sua existência se esclareceria mediante o princípio de contradição. Portanto, o silogismo deveria ser o seguinte: aquele ser que tem todas as perfeições possíveis, tem também existência. Ora, Deus é um ser que tem todas as perfeições possíveis. Consequentemente, ele também tem existência e, portanto, existe um Deus.<sup>291</sup>

O primeiro erro do supracitado silogismo é ser composto de 4 e não de 3 termos. A proposição “ter existência” da conclusão não se refere à mesma existência de que se fala na primeira proposição. A premissa maior (o ser que tem todas as perfeições, tem também existência) refere-se a um *ser no pensamento* (*Sein im Gedanken*), pois um conceito do entendimento tem existência simplesmente na medida em que é pensado. Todavia, a conclusão trata de uma existência real *fora do pensamento*, da *existência de uma coisa* (*Dasein eines Dinges*). A premissa maior é ideal, mas a conclusão é uma proposição real. Aqui se encontram a enorme e recorrente imprecisão e o equívoco de unir essas duas acepções de existência, incorrendo no grave erro que é concluir o existente do possível. Para Crusius, existir efetivamente significa ocupar um tempo e espaço (*quando e ubi*) determinados — o que Kant rejeita por considerar insuficiente.

---

<sup>291</sup> CRUSIUS, C. A. *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den Zufälligen entgegengestellt werden*, § 235. Disponível em: <https://digitale.bibliothek.uni-halle.de/vd18/content/pageview/5606200> Acesso: 7 de maio de 2020.

A mesma separação entre ser no pensamento e ser existente é mais bem explicitada por Kant. Se existência é o mesmo que posição (*Position* ou *Setzung*), temos dois modos de pôr (*Setzen*) que distinguem o (1) posto absolutamente, a posição absoluta (*respectus realis*) e o (2) posto apenas relativamente (*respectus logicus*).

Ora, pode-se pôr um *quid* apenas relativamente (*beziehungsweise*), ou melhor, pode-se pensar apenas a relação (*respectus logicus*) de um *quid* com sua nota característica e, então, o ser, isto é, a posição dessa relação não é nada além da cópula (*Verbindungsbegriff*) em um juízo. Se não é considerada somente essa relação, mas a coisa em e por si mesma, esse ser é então o mesmo que existir.<sup>292</sup>

Para traduzir o “etwas” alemão, optei por seguir a tradução italiana e vertê-lo como *quid*, já que o pronome latino torna mais perceptível a nuance lógica do texto, do “algo”, “ente” ou *quid*. O *respectus logicus* se refere, então, à ordem lógica do possível, ao passo que o *respectus realis* à ordem da existência. O opúsculo kantiano busca separar os modos de compreender aquilo que se refere ao meramente lógico-possível ou hipotético e aquilo que se refere ao existente real ou efetivo. Disso provém a crucial observação para a demonstração da existência de Deus: é (1) *logicamente impossível* aquilo que infringe o princípio de contradição. Ser impossível significa ser contraditório intrinsecamente, ou seja, negar o que é simultaneamente afirmado no mesmo ente (*quid*). Por exemplo, num triângulo quadrado, a impossibilidade ocorre devido à relação, porque quadrado não é predicado do triângulo. Neste caso, temos uma *negação formal* ou o *lógico da possibilidade*, uma oposição de relação lógica. Por outro lado, (2) na *negação material* ou no *real da possibilidade*, os dados da negação, por exemplo o triângulo e o quadrado, são uma coisa em si. A impossibilidade se funda somente na relação (lógica) entre ambos, porém isoladamente eles não são contraditórios, pelo contrário são igualmente postos. Em resumo, o âmbito lógico-formal da possibilidade confronta e compara notas características (predicados) e se refere sempre a *relações*, não se manifesta acerca da existência ou não-existência. Inversamente, no âmbito material ou real de existência não temos relações, mas apenas a *posição* de uma *coisa em si*.

---

<sup>292</sup> KANT. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hamburg: Meiner, 2011, p.17.

Recuando um pouco mais, não se poderia prescindir de citar outro opúsculo kantiano publicado no mesmo ano de 1763: “Tentativa de introduzir o conceito de grandezas negativas na filosofia” (*Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*). Em conjunto com o *Beweisgrund*, ele servirá para lançar luz não apenas à importância do conceito de existência em Jacobi, mas também para mostrar como a filosofia crítica abandona essas posições, ou melhor, as reinterpreta e se apresenta como efetivamente idealista.

No texto sobre as grandezas negativas, a (1) *negação formal* equivale à “repugnância lógica” do *Beweisgrund*, ao passo que a (2) *negação real* equivale à “repugnância material”. Na primeira, os predicados de certo ente se excluem reciprocamente segundo o princípio de contradição; trata-se na verdade da impossibilidade dos predicados em um mesmo sujeito sem qualquer preocupação acerca de qual deles é efetivamente negativo ou afirmativo (*realitas*). O resultado dessa oposição é um *nada absoluto*, já que na negação puramente lógica nada é realmente posto, não temos qualquer posição/existência. No segundo caso, trata-se ainda de uma relação entre predicados, contudo, diferentemente da mera negação lógica, cada um desses predicados A e B deve ser afirmativo, isto é, são efetivamente postos/existentes.<sup>293</sup> Assim, o resultado dessa repugnância não é nem A nem B, mas um *nada relativo* =0. Ou seja, a negação se refere a uma oposição real, na qual uma posição é anulada por outra posição, produzindo algo de real. Por exemplo, um corpo que se move numa certa direção e o movimento desse mesmo corpo na direção oposta são excludentes, mas seu resultado é algo, a saber, o repouso. Os dois movimentos não são contraditórios num mesmo sujeito - *nihil privativum, repraesentabile*, diz Kant.

É clara a tentativa kantiana em ambos os textos, no *Beweisgrund* e no ensaio *Sobre as grandezas negativas*, de distinguir lógica/possibilidade e realidade/existência. Uma posição lógica não é o mesmo que uma posição absoluta de existência (*Beweisgrund*), assim como uma negação lógica segundo o princípio de contradição não é o mesmo que uma negação real (*Grandezas negativas*). Podemos dizer que no primeiro texto, o centro da

---

<sup>293</sup> Percebemos a partir dessa discussão como o mecanismo da *Doutrina da ciência* é exatamente esse, contudo a posição está na esfera apenas do possível, é posição lógica nos termos kantianos, pois, para que houvesse verdadeira posição (logo, verdadeira oposição), duas coisas deveriam ser postas (eu e não-eu). Na *WL*, contudo, apenas o *eu* pode ser absolutamente posto e posto por si mesmo (ainda que apenas como tarefa prática).



investigação é a *posição*, no segundo é a *negação*, porém ambos são complementares como dois lados de um mesmo problema. Ou, ainda, valendo-me da formulação conceitual do próprio Kant, o *Beweisgrund* trata do *Realgrund* (fundamento real) enquanto as *Grandezas negativas* tratam da *Realentgegensetzung* (oposição real). É interessante ressaltar que o exemplo utilizado por Jacobi para argumentar a favor do aspecto físico da causalidade como ação e reação é o exemplo kantiano da impenetrabilidade. Mediante a impenetrabilidade, um corpo pode reagir à força motriz de outro que tenta ocupar seu espaço, portanto impenetrabilidade é também uma força (a força de resistir), de modo que essas duas forças se excluem mutuamente, mas positivamente, e temos uma negação material/real.

Com isso, esclarece-se que, se tudo é suprimido, se nada é posto, não existe absolutamente nada, nenhum material da possibilidade, isto é, nenhum conteúdo para o pensamento e, conseqüentemente, nenhuma possibilidade. Kant explica que não há contradição *lógica* na negação completa de toda existência, pois se nada é posto, nada é negado. Mas, ao contrário, não podemos dizer que há qualquer possibilidade sem nada de efetivo (*Wirkliches*), “pois se nada existir, nada é dado que seja pensável, e nos contradizemos quando queremos, ao mesmo tempo, que algo seja possível. Com a análise do conceito de existência, compreendemos que o ser ou o ser absolutamente posto significa exatamente a mesma coisa que existência quando não se utilizam essas palavras apenas para exprimir relações lógicas entre predicados e sujeitos”.<sup>294</sup> Em resumo, se nada existe ou é posto absolutamente, não há nenhuma possibilidade. A consequência dessa investigação é a necessária antecedência do existente em relação ao lógico.

Recuperando o fio argumentativo: se negamos a existência, negamos igualmente toda possibilidade, logo é *impossível* que não exista nada. Assim, chegamos à definição de impossível: a existência real (posição absoluta) uma vez excluída, exclui simultaneamente a possibilidade e o próprio princípio de contradição, portanto é impossível que não exista nada. É impossível aquilo que, se eliminado, excluiria toda possibilidade. Kant constata que se posição ou existência não é um predicado, *não-ser* tampouco é negação de um *predicado*, mas deve negar a coisa mesma com *todos* os seus predicados, isto é, sua *posição de existência*. O ser absolutamente necessário deve ser aquele que, negado, exclui igualmente *toda* possibilidade. E esse ser é Deus. Nos parágrafos sucessivos, ele elucida como o *ens realissimum* necessário é uno, simples, indivisível, tem entendimento e vontade. Mas o que

---

<sup>294</sup> KANT. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hamburg: Meiner, 2011, p. 25.

nos interessa aqui é a conclusão da primeira parte do texto pré-crítico, que bem poderia ter sido tirada da boca de Jacobi:

Eu, que penso, não sou um ser absolutamente necessário, pois não sou o fundamento de toda realidade, sou mutável; nenhum outro ser cujo não-ser é possível, isto é, cuja supressão não suprime ao mesmo tempo toda possibilidade, nenhuma coisa mutável ou nenhuma coisa na qual haja limitações, portanto nem mesmo o mundo é dessa natureza; o mundo não é um acidente da divindade, pois nele se encontram conflito, carência, mudança, tudo que é oposto à determinação de uma divindade; Deus não é a única substância que existe, e todas as demais são apenas dependentes dele etc.<sup>295</sup>

Depois dessa exposição, podemos analisar melhor a mudança que ocorre de 1763 a 1781 (data da publicação da primeira edição da *Crítica*) e entender por que Jacobi interpreta a filosofia kantiana como uma filosofia da mera possibilidade. Para tanto, façamos um excuroso no capítulo sobre o ideal da razão pura (segunda seção): “Do ideal transcendental (*Prototypon transcendentale*)” em A 575 B603. Deus (o *ens* realissimum) que no *Beweisgrund* era precisamente o material ou real da possibilidade (*Realgrund*), torna-se na *Crítica* o *ideal transcendental da razão*. Por sua vez, o ideal da razão se transforma na condição material completa da possibilidade. O que antes era real, existente em si enquanto posição absoluta (ser necessário ou Deus) se converte no ideal transcendental da razão enquanto totalidade ou *matéria transcendental da possibilidade*, ou seja, *a priori* e sem existência fora do sujeito. O ontológico é definitivamente dissolvido no epistemológico. Apesar disso, a argumentação encontrada na *Crítica* retoma alguns pontos fundamentais do texto pré-crítico, embora seu propósito seja outro.

Kant recupera (A571-572 B 599-600) a diferença entre (1) negação lógica, chamada agora de *princípio da determinabilidade*, e (2) negação material, chamada de *princípio de determinação completa*. No criticismo, o puramente lógico continua a se referir à possibilidade *formal*; a inversão ocorre quando o material se torna sinônimo de *transcendental*, de conteúdo ou material transcendental e não mais de existência ou posição absoluta. Além disso, essa divisão corresponde à distinção entre lógica formal (dedica-se ao mero pensamento sem conteúdo) e lógica transcendental (considera também a

---

<sup>295</sup> KANT. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hamburg: Meiner, 2011, p. 42.

denominada matéria transcendental). “Quando examinamos todos os predicados possíveis, não só lógica mas transcendentalmente, ou seja, quanto ao conteúdo que neles se pode pensar *a priori*, encontramos que por intermédio de uns se representa um ser e de outros um simples não-ser” (KANT, A574 B602).<sup>296</sup> O que devemos nos perguntar contudo é: que tipo de matéria é essa? Responder a isso é responder, ao mesmo tempo, por que o criticismo se configura como filosofia da possibilidade, e o transcendental a forma da forma (*forma formans*).

Como o que denominamos objeto é um fenômeno e não uma coisa existente em si mesma, a matéria transcendental (ou a *determinação completa*) deve ser compreendida também *a priori*, e não é nada além do “princípio da síntese de todos os predicados que devem constituir o conceito completo de uma coisa...” (KANT A573 B601).<sup>297</sup> Dito de outro modo, a matéria transcendental é o princípio “da matéria de *toda a possibilidade*, a qual deverá conter *a priori os dados* para a possibilidade particular de cada coisa” (KANT A573 B601).<sup>298</sup> Isso equivale a dizer que, “para conhecer inteiramente uma coisa, é preciso conhecer todo o possível e desse modo determiná-la, quer afirmativa, quer negativamente” (KANT A573 B601).<sup>299</sup> O conceito de *noção completa* ou *noção perfeita* tem uma origem claramente leibniziana e indica a totalidade de acontecimentos, circunstâncias e determinações de uma substância individual, razão pela qual somente Deus tem uma noção completa do mundo (ver, por exemplo, § 13 do *Discurso de metafísica*). Para Kant, como nada é em si, a noção completa não está em Deus, mas na própria razão. É um ideal da razão.

Assim, recorrendo às mesmas noções basilares do *Beweisgrund* e das *Grandezas negativas*, Kant constata que a *negação lógica*, “indicada somente pela palavrinha *não*, nunca está ligada verdadeiramente a um conceito, mas tão-só à relação deste com outro no juízo, e, portanto, está bem longe de ser suficiente para designar um conceito em relação ao seu conteúdo” (KANT, A574 B602).<sup>300</sup> A *negação transcendental*, por sua vez, “significa o não-ser em si mesmo, a que se opõe a afirmação transcendental, que é algo cujo conceito, em si mesmo, já exprime um ser, pelo que se chama realidade (coisidade), porque só mediante

---

<sup>296</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 501.

<sup>297</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 500.

<sup>298</sup> *Id. Ibid.*

<sup>299</sup> *Id. Ibid.*

<sup>300</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 501.

ela e unicamente até onde ela alcança, os objetos são algo (coisas)” (KANT, A575 B603).<sup>301</sup> O mesmo que líamos no *Beweisgrund*: o formal opera com *relações*, o material (agora *transcendental*) com *coisas*, todavia na *Crítica* “coisas” são *fenômenos*, coisas “para nós” e não “em si”.

Tal matéria completa para todos os predicados possíveis das coisas determinadas é “a idéia de um todo da realidade (*omnitudo realitatis*). Todas as verdadeiras negações são pois limites (*Einschränkungen*), somente, e não poderiam ser chamadas assim se não estivessem fundadas sobre o ilimitado (o todo)” (KANT, A576 B604).<sup>302</sup> Para compreender um limite (*Einschränkung*), raciocinamos da mesma maneira que num *juízo disjuntivo*. Nele, (1) a premissa maior contém uma divisão lógica (partição da esfera de um conceito universal); (2) a premissa menor limita essa esfera a uma parte; (3) a conclusão determina o conceito mediante essa parte. A maior (1) é a representação da totalidade da realidade (*princípio da determinabilidade*), um conceito que compreende em si todos os predicados, e a *determinação completa* de qualquer coisa é a limitação (2) desse todo da realidade, “na medida em que algo dela se atribui à coisa e o restante se exclui” (KANT, A577 B605).<sup>303</sup>

Fica, assim, evidente a passagem de uma *filosofia ontológica* (como a de Leibniz e do Kant pré-crítico), que deve colocar toda realidade fora do sujeito (em Deus) e considerar a determinação completa como um conhecimento inalcançável para o homem, a uma *filosofia transcendental*, que coloca a totalidade da realidade (apenas para nós) na razão e no próprio sujeito, permitindo que tudo possa ser *completamente determinado a priori*. Com isso, explica-se por que Kant afirma, na *Arquitetônica da razão pura*, que esse todo é um sistema fechado e por que repreende a tarefa “dogmática” de *estender* o conhecimento para além de seus limites, isto é, transformar o conhecimento obscuro em conhecimento claro. A possibilidade de um conhecimento confuso ou de percepções obscuras (chamadas por Baumgarten de *fundo da alma*<sup>304</sup>) pressupõe a impossibilidade de

---

<sup>301</sup> *Id. Ibid.*

<sup>302</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 502.

<sup>303</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 503.

<sup>304</sup> Na *Metaphysica* § 514 Baumgarten explica: “A totalidade de representações presentes na alma é uma percepção total; suas partes são percepções parciais, que, por sua vez, se dividem em dois conjuntos. O conjunto das percepções obscuras é o campo da obscuridade (ou das trevas), que é o fundo da alma, e o conjunto das percepções claras é o campo da claridade (ou da luz), que compreende o campo da confusão,

circunscrever totalmente o conhecimento *a priori*, pois há sempre algo confuso que pode se tornar claro e, assim, aumentar a extensão do saber. Para Kant, “o todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins” (KANT, A833 B861).<sup>305</sup> A imagem do corpo animal mostra que o sistema é o desdobramento, a exposição (*Darstellung*), daquilo que já se encontrava ali como um “gérmen primitivo”. O aparecimento dos diferentes sistemas (no plural) que se desenvolvem como os vermes, por *generatio aequivoca*, isto é, por geração espontânea “a partir da simples confluência de conceitos reunidos” é apenas um vislumbre parcial desse corpo orgânico, mas tem de estar fundamentado na Ideia do todo, no protótipo ou arquétipo da razão pura. Esta é a pedra basilar ou alicerce do edifício transcendental. Jamais estaremos autorizados a dizer *se* essa totalidade da realidade existe nem, menos ainda, se existe um ser conforme a esse ideal da razão, que é o protótipo (*prototypon*) das coisas que dele tomam o material para sua possibilidade. A multiplicidade das coisas é exclusivamente um *modo de limitar o conceito da realidade suprema* que é seu substrato comum (desprovido de qualquer unidade substancial).

O tópico fundamental e o divisor de águas entre a posição pré-crítica e a crítica é a afirmação peremptória de que essa totalidade da realidade não indica de modo algum uma “relação objetiva de um objeto real com outras coisas, mas apenas da idéia com *conceitos*, e nos deixa em completa ignorância acerca da existência de um ser de tão excepcional eminência” (KANT, A579 B607).<sup>306</sup> Kant observa que esse substrato não é um agregado, uma soma (*Inbegriff*), mas sim um fundamento (*Grund*) de todas as coisas. A limitação não é uma *divisão* no interior do princípio de toda realidade. Agora se mostra com toda clareza a mudança que ocorre no pensamento kantiano e que faz surgir a filosofia transcendental, a chamada “revolução copernicana”, isto é, o modo de conhecer segundo o qual as coisas se regulam pelas nossas faculdades cognoscitivas. O fundamento material da possibilidade se converte no ideal da razão meramente regulativo, também

---

da distinção, da adequação etc.” (BAUMGARTEN. *Metafísica*. In: *Estética. A lógica e a arte do poema*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 59).

<sup>305</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 669.

<sup>306</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 504.

descrito como *ens originarium*, *ens summum*, *ens entium*, desde que não seja atribuído a um ser *existente*. Apenas se esse princípio é *hipostasiado*, o ideal da razão se mostra como *Deus*.

Se prosseguirmos nesta nossa idéia e a hipostasiarmos, poderemos determinar o Ser originário, mediante o simples conceito da realidade suprema, como um ser único, simples, totalmente suficiente, eterno, etc., numa palavra, determiná-lo na sua perfeição incondicionada por todos os seus predicamentos. O conceito de um tal ser é o de Deus, pensado em sentido transcendental e, deste modo, o ideal da razão pura é objeto de uma teologia transcendental, tal como anteriormente indiquei (KANT, A580 B608).<sup>307</sup>

O maior problema e o mais combatido pelo filósofo crítico é o de querer *realizar* esse ideal (que evidentemente indica a mais alta forma de dogmatismo) para depois *personificá-lo*. Desse processo equivocado resulta a ideia de um *Deus pessoal* enquanto inteligência. O mero conceito regulativo é naturalmente necessário à razão, mas não podemos pretender que essa realidade seja dada objetivamente e constitua uma coisa. Kant denomina *subreção transcendental* (*transzendental Subreption*) quando a totalidade da realidade fenomênica é erroneamente identificada com o conceito de uma coisa que está no cume “da possibilidade de todas as coisas, que nela encontram as condições reais da sua determinação completa” (KANT, A583 B611)<sup>308</sup>. Não era exatamente essa a definição de Deus no *Beweisgrund*? Ali, o fundamento real (*Realgrund*) como determinação completa e real de toda existência estava no cume e era condição da própria possibilidade e existência de todas as coisas.

No criticismo, ao contrário, o modo correto de proceder (transcendental) consiste em perceber que o *princípio absoluto não vale para todas as coisas em geral*, mas apenas para nós e para nosso modo particular de conhecer, de forma que o ideal da razão pura é designado como “uma simples criação do seu pensamento” (KANT, A584 B612). O fio condutor do *Beweisgrund* é exposto na *Crítica* como “curso natural da razão”, caminho obviamente equivocado e dogmático, que deverá ser superado.

Tal é pois o curso natural da razão humana. Primeiro convence-se da existência de qualquer ser necessário. Reconhece neste uma existência

---

<sup>307</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 505.

<sup>308</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 506.

incondicionada. Procura então o conceito do que é independente de qualquer condição e encontra-o naquilo que é, em si, a condição suficiente de tudo o mais, isto é, no que contém toda a realidade. Mas o todo sem limites é unidade absoluta e implica o conceito de um ser único, ou seja, do Ser supremo; a razão conclui assim que o Ser supremo, como fundamento originário de todas as coisas, existe de modo absolutamente necessário (KANT, A587 B615).<sup>309</sup>

A marcha natural da razão é encontrar o *Darum* (porque) para todo *Warum* (por que), a saber, uma razão absolutamente suficiente que explique todo fenômeno particular ou, ainda, a condição incondicionada. A grande conquista da filosofia transcendental seria, então, a explicitação de que essa busca legítima e justificada da razão é uma necessidade (*Bedürfnis*) natural dela, um ideal que lhe é imprescindível. Um ideal, contudo, que não encontra nada de objetivo, real e existente que lhe corresponda. Em vista disso, podemos interpretar a filosofia transcendental como uma filosofia da possibilidade, já que, no seu interior, no seu sistema, não há mais espaço para tratar da posição, da existência e de algo exterior à razão. Dessa consequência surge a censura não apenas de Jacobi, mas também de Hamann, que vislumbram em Kant um novo e muito mais complexo idealismo transcendental, o desaparecimento de toda verdadeira realidade e existência, de toda coisa fora do eu e, por fim, do próprio eu enquanto eu realmente existente. É o próprio Kant, afinal, que define isso melhor do que ninguém:

Facilmente se depreende do que atrás dissemos, que o conceito de um ser absolutamente necessário é um conceito puro da razão, isto é, uma simples idéia, cuja realidade objetiva está ainda longe de ser provada pelo fato de a razão necessitar dela e que, aliás, não faz outra coisa que não seja indicar-nos uma certa perfeição inacessível, e que serve, na verdade, mais para limitar o entendimento do que para o estender a novos objetos (KANT, A 592 B 620).<sup>310</sup>

É precisamente essa a função do ideal da razão (Deus, totalidade da realidade, ente supremo, material da possibilidade): limitar o conhecimento e não estendê-lo. A existência de Deus ou do suprassensível está suspensa, paira eternamente entre o afirmar e o negar e não tem *lugar*, porque foi conferido somente ao entendimento o direito de se

---

<sup>309</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 509.

<sup>310</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 512.

expressar sobre a existência das coisas enquanto objeto de nossos sentidos ou de uma experiência possível. Se o supracensível se encontra fora da experiência possível, permanecerá apenas *problemático* e não serve para estender o conhecimento. Diante disso, Jacobi não hesita em chamar Kant de empirista ou idealista empírico, porque efetivamente não admite como conhecimento nada além daquilo que é dado pelos sentidos, fato que novamente indica a filiação de Kant a Locke e ao próprio Hume.

Sendo assim, a necessidade incondicionada do juízo é diferente da necessidade das coisas mesmas, “porque a necessidade absoluta do juízo é só uma necessidade condicionada da coisa ou do predicado no juízo” (KANT, A594 B622).<sup>311</sup> Em outra formulação, a necessidade do juízo é relacional e *hipotética*, tal como ilustrada no exemplo do triângulo. Quando se diz que um triângulo tem 3 ângulos, não se diz que esses 3 ângulos são absolutamente necessários, mas apenas que *posta a condição* de existência de um triângulo (de ser dado), haverá nele necessariamente 3 ângulos. Por outro lado, a necessidade hipotética é a necessidade sempre referida a uma condição, formulada como: *se A, então B*. Tal caráter hipotético dos juízos deixa claro que a *Crítica* não afirma qualquer *posição absoluta de existência*, mas apenas uma *posição relativa de conhecimento*, e, por isso, quando profere que algo *é*, não lhe acrescenta nenhuma existência, põe somente a condição sob a qual juízos são válidos; é uma filosofia radicalmente hipotética. É interessante analisar a escolha kantiana nada fortuita pela expressão “tópica transcendental”, conjunto de regras que determinam o *topos*, o *lugar* dos conceitos (KANT A269 B325).

Na sequência, a prova ontológica é refutada com o mesmo raciocínio do *Beweisgrund*. Para afirmar a existência de algo, temos de sair da possibilidade, o que só podemos fazer relativamente aos objetos da experiência *a posteriori*. O percurso de Kant é muito coerente: após a “revolução copernicana”, o âmbito da existência ou a posição é excluído da filosofia transcendental, é excluído de uma crítica da razão, que *põe* apenas *relativamente (beziehungsweise)* as condições sob as quais podemos conhecer. *Se* deve haver um saber das coisas, *então* ele deve ser saber de fenômenos, e não se fala mais em *posição absoluta*. Lembrando que o possível e o existente não se diferenciam quanto aos predicados (existência não é predicado), Kant pode dizer que “se, pelo contrário, quisermos pensar a existência unicamente através da categoria pura, não admira que não possamos apresentar um critério que sirva para a distinguir da simples possibilidade. Pode pois o

---

<sup>311</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 513.



nosso conceito de um objeto conter o que se queira e quanto se queira, que teremos sempre que sair fora dele para conferir existência ao objeto” (KANT, A601 B629).<sup>312</sup>

A partir dessa discussão, é patente a aversão jacobiana ao criticismo, formulada também da seguinte maneira: “A grande descoberta de Kant é ter encontrado uma solução para a *duo quaerenda*, ter transformado a matéria em forma” (JACOBI, *Kladde 2*, JWA I, 1,1, p. 72). Transformar a matéria em forma é o que acabamos de descrever: o material da possibilidade (existência) é convertido em matéria transcendental enquanto *forma da forma*. Essa “duo quaerenda” é muito bem resumida na *Epístola sobre a filosofia kantiana*, que retoma a discussão sobre a coisa em si. Nela, Jacobi explica ao amigo Matthias Claudius que o característico da filosofia kantiana é a explicitação de duas verdades. A primeira diz que os objetos não podem ser causa da representação, e devemos pressupor uma faculdade de representar diferente da multiplicidade de objetos singulares. A segunda verdade consiste nisto, que temos intuição e conhecimento de objetos efetivos (internos ou externos) apenas *mediatamente*, logo temos representações de fenômenos nos quais nada se refere à coisa mesma. Dessas duas posições, Kant deduz que é necessária uma faculdade de representar um objeto *a priori*. “Portanto, segundo sua forma, os objetos estão somente em nós, assim como, segundo a matéria, enquanto sensações, também podem estar somente em nós” (JWA 2,1, p. 124). A matéria nada mais é que uma modificação de nós mesmos. “Em resumo, não percebemos nada além de modificações de nós mesmos, e o real naquilo que chamamos de objeto, é mera sensação. A sensação é a única matéria de tudo, sem exceção, e a percepção nada mais é que sensação com consciência, ou seja, consciência empírica modificada e sensível” (JWA 2,1, p. 126). Em decorrência disso, a única verdadeira diferença entre uma sensação e uma percepção está no fato de que a primeira é uma modificação do sujeito *sem consciência*, ao passo que a segunda é uma modificação dele acompanhada de *consciência*.

Objetivo e subjetivo se substituem reciprocamente e são o mesmo lado da mesma moeda. Na filosofia transcendental tudo é subjetivo, e o que chamamos de objetividade nada mais é senão o “subjetivo universal” que ganha aparência de validade objetiva e se contrapõe apenas ao “subjetivo não-universal”, ao contingente e mutável (JWA 2,1, p.

---

<sup>312</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 517-518.

129). Objetividade é, portanto, a universalização da subjetividade.<sup>313</sup> E para ganhar em universalidade, é preciso perder em singularidade, suprimir as diferenças e ter no horizonte a identidade. Para ganhar em verdade transcendental, é preciso proporcionalmente perder em existência, eliminar a particularidade, a diferença e alcançar a máxima unidade. De fato, segundo Jacobi essa é a tarefa do pensamento deixado a si mesmo: seu único propósito é fornecer nexos para as representações, e com esse nexo, uma unidade (na consciência). A famosa frase kantiana é, então, reformulada: conceitos sem intuições são vazios (temos aqui a pura ação de ligar), intuições sem conceitos são cegas (temos aqui a mera modificação do sujeito sem consciência).

Portanto, ao contrário do projeto pré-crítico, para a filosofia transcendental tudo deve começar na razão, e não é mais permitido falar de uma *ordo essendi*. Resta apenas a epistemologia. Meu modo de conhecer é a única verdade para mim, meu espírito é a única matéria de meu conhecimento e o que está fora dele não é objeto da filosofia.

A filosofia crítica tem a vantagem e a utilidade de ter mostrado, como nenhuma outra antes dela, que a razão é o primeiro, que se deve partir da razão e que o espírito necessariamente deve ser pensado antes do corpo – este não poderia ter criado o espírito, mas o espírito é ele mesmo a matéria de tudo e, simultaneamente, a forma (JACOBI, *Kladder* 7, JWA I, 1,2, p. 269).

Para Jacobi, a posição ou existência é fundamental, é o que possibilita toda e qualquer operação intelectual de tese, síntese, antítese. A situação (a mera relação ou o pôr relativo) exige forçosamente uma posição absoluta. Esta é originária, aquela é derivada; não há nada de universal que não provenha antes e acima de tudo do particular, concreto, existente. Prontamente se compreende que a existência é avessa à lógica, é avessa à mediação e universalização, de modo que, para espremer o âmbito da existência dentro de conceitos, é necessária uma “tortura lógica”.<sup>314</sup> Ele o diz com todas as letras:

---

<sup>313</sup> “...o objetivo se refere então apenas à quantidade de pessoas que recebem a impressão da mesma maneira. O que afeta e modifica todos os homens da mesma maneira, isso é absolutamente objetivo”. JACOBI. *Kladder* 1, JWA I, 1,1, p. 9.

<sup>314</sup> “O homem tem a faculdade de antítese, síntese e análise, porque é um indivíduo com a graça de Deus. Por isso, não há nem uma antítese, nem uma síntese, nem uma análise originárias, mas tudo está em conjunto. Se essa *comunidade originária (Urgemeinschaft)* é suprimida e isolada sob a tortura da lógica, desaparece toda vida, toda conservação e todo ser” (JWA 2,1, p. 321).

“O princípio de todo conhecimento é a existência viva, e toda existência viva surge a partir de si mesma, é progressiva e produtiva” (JWA 1,1, p. 248).

Contudo, vale ressaltar que isso não significa que a posição relativa (lógica/ordem do saber) seja completamente incompatível com a posição absoluta (ordem do ser), como já fora explicado pelo Kant pré-crítico. A existência indica imediatamente apenas a posição da coisa ou como é posta; a posição relativa é mediata e opera com relações. Para que esse arranjo seja equilibrado, a existência tem de ser a condição da possibilidade, não o contrário. Consequentemente, de acordo com Jacobi, toda *demonstração (beweisen)* se reduz a um *mostrar (weisen)*: “Todas demonstrações são exercidas expositiva ou disjuntivamente. Ambas têm como fundamento um fato, que é o objeto da demonstração, e ambas se referem, afinal, à intuição – A suma evidência é a impressão imediata [*unmittelbare Augenschein*]. Demonstrar (*demonstrare*) provém de mostrar” (JACOBI, *Kladde* 5, JWA I, 1,1, p. 185). Ou ainda: “Platão reconhece abertamente que é impossível refutar o sofista convicto, pois o em si mesmo verdadeiro, bom e belo que nega só pode ser mostrado, mas não demonstrado. Mas só pode ser mostrado àquele que voluntariamente se volta com todo seu ser para o lado em que ele é visto” (JWA 3, p. 135).

Ao chamar atenção para o perigo de se associar e identificar ordem do conhecimento e ordem do ser, Jacobi compartilha com o Kant pré-crítico a precedência do real sobre o possível, pois para que haja um pensável, é preciso primeiro existir coisas reais. A fundamentação kantiana do possível no efetivo-existente põe em evidência que o ser do pensamento (cópula lógica) não é equivalente ao ser na existência; e se o primeiro pode ser concluído do último, o último não pode ser concluído do primeiro. Podemos localizar justamente na mudança de perspectiva do Kant de 1763 para aquele de 1781 da primeira *Crítica* o divisor de águas dos dois filósofos. Essa inversão é bem exemplificada quando Kant censura Leibniz por ter concebido justamente aquilo que ele mesmo afirmava em 1763, a saber, que a *matéria precede a forma*, portanto que as coisas (mônadas) são anteriores à capacidade de representar (KANT, A267 B323); ao passo que o filósofo crítico admite como primeiro não a matéria, mas a *forma da sensibilidade*, que não é propriedade dos fenômenos. Paradoxalmente, Leibniz é chamado de intelectualista, mas é Kant que formaliza a sensibilidade.

Diferenciar (1) *possível*, (2) *real* e (3) *necessário* como sendo a simples variação da *origem* e do *lugar* do fenômeno (no entendimento ou na sensação) é, segundo Jacobi, um sofisma, e é exatamente o que Kant faz. Ele define o *possível* como um fenômeno no mero entendimento e na sua ligação com as condições formais da experiência, e o *real* como um

fenômeno articulado com a percepção. “Pela *realidade* de uma coisa, ponho evidentemente mais que a possibilidade, mas não *na coisa*; porque esta nunca pode conter mais na realidade do que estava contido na sua possibilidade total. Mas, como a possibilidade era simplesmente uma posição da coisa relativamente ao entendimento (ao seu uso empírico), assim é a realidade, ao mesmo tempo, uma ligação dessa coisa com a percepção” (KANT, B 228).<sup>315</sup> As categorias de *modalidade* são somente subjetivas e não indicam nada de verdadeiramente real ou fora do sujeito, indicam apenas o *modo* como um conceito se liga às faculdades de conhecimento, isto é, referem-se ao *valor da cópula*, “tal como se o pensamento fosse, no primeiro caso [possível], uma função do entendimento, no segundo [real] da faculdade de julgar e no terceiro [necessário] da razão” (KANT, A75 B101).<sup>316</sup>

O procedimento disjuntivo da determinação completa está de acordo com a velha expressão *determinatio est negatio*, “determinar um objeto na representação e produzir seu conceito é a mesma coisa. Se, então, determinar é negar, o resto é entendido por si mesmo” (JWA 2,1, p. 176). Determinar significa negar, porque se nega uma parte do todo a fim de que certo objeto seja determinado. Disso, Jacobi conclui que “conceitos, conhecimentos e ciências são apenas algumas *segregações* da nossa onisciência (*Allwissenheit*), segregações que empreendemos tão somente para satisfazer nossa própria onisciência na nossa onisciência quando nós mesmos intuímos” (JWA 2,1, p. 176). Essa *Allwissenheit* é transferida para o sujeito, uma vez que a totalidade dos fenômenos (*omnitudo realitatis*) está nele, e ele mesmo é a totalidade a partir da qual o restante é determinado e separado. Jacobi exige, portanto, de Kant um “idealismo radical” e coerente ou a asserção do mais completo egoísmo jamais visto. Sua proposta de um realismo radical é inversamente proporcional, e sua noção de existência é ainda mais radical do que aquela do *Beweisgrund*; é fundada num sentimento indubitável e na crença.

O *é (Ist)* do entendimento exclusivamente reflexivo é sempre um *é relativo (relatives Ist)* e não exprime nada além do mero ser igual ao outro no conceito; não o *é substancial (substanzielles Ist)* ou *ser (Seyn)*. Este, o ser real (*das reale Seyn*), o ser absolutamente se dá a conhecer apenas no sentimento; nele se revela o espírito da certeza (JWA 2,1, p. 424).

---

<sup>315</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 277.

<sup>316</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 133.

## 12. SITUAÇÃO E POSIÇÃO: SER RELATIVO (HIPOTÉTICO) E SER EXISTENTE.

É preciso dizer que, se Wolff pensava a filosofia como dar a razão da possibilidade das coisas que posteriormente deveriam ser referidas à efetividade (*Metafísica* §§ 117-120), Kant se afasta dele ao propor que essa disciplina se ocupe apenas da possibilidade dos *fenômenos*. Com isso, exclui-se todo um nível importante daquela filosofia anterior, a saber, a experiência enquanto âmbito do ser ou existência. Se antes Deus era a garantia ontológica da ordem, do princípio de razão e do encadeamento das coisas no conhecimento, a partir da filosofia crítica esse fundamento real-ontológico é eliminado e resta somente a possibilidade de uma possibilidade: filosofia transcendental. Mas apesar de tudo, Kant permanece no interior da lógica wolffiana. Da perspectiva kantiana, por um lado Hume tinha razão ao declarar guerra contra a aplicação de princípios *a priori* à experiência, por outro lado Wolff também tinha razão ao exigí-los antes da experiência. Ambos estavam em parte certos e em parte errados, já que desconheciam o ponto de vista transcendental, a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*.

Por isso, o ente de razão (*Gedankenindividuum*) na matemática é o único que se deixa expor imediatamente, é o único exemplo de construção perfeita sintética *a priori*. Nela, o singular e o universal coincidem, uma vez que sua construção é arbitrária, isto é, depende inteiramente do sujeito que constrói. Na matemática, o signo corresponde perfeitamente à sua intuição, contudo esse signo arbitrário nada diz e nada revela da natureza dos demais objetos. Jacobi procura mostrar que sempre passamos do particular para o universal até mesmo na matemática, cujo conteúdo material são intuições puras *a priori*, de modo que a *coisa* surge ao mesmo tempo que seu *conceito* e, portanto, ela é o máximo exemplo da coincidência perfeita entre o princípio *generationis* e o *compositionis*. Porque se trata de um ente de razão, os princípios matemáticos são *constitutivos*,

eles efetivamente determinam o que deve ser encontrado em cada aparição de sua forma segundo a intuição (grandezas extensivas ou intensivas e relações, tipos de tempo ou de espaço), os outros princípios são apenas regulativos, pois não determinam nem a quantidade nem a

qualidade de um fenômeno *a priori*, apenas exprimem relações de fenômenos indeterminados uns com os outros, que portanto são atribuídos a sensações e experiências *contingentes* (JWA 2,1, p.132).

O modelo matemático-geométrico é o grande paradigma duma filosofia que almeja universalidade e unidade, pois seu *modus operandi* é transformar o mundo particular composto de signos naturais independente de nossa criação (mundo em si) em um mundo universal de signos arbitrários (mundo para nós). “(...) Em relação a nós, o objeto se torna menos uma coisa para si, porque se torna mais uma coisa para nós. (...) toda natureza se torna uma coisa da nossa imaginação” (JACOBI, *Kladder* 2, JWA I, 1,1, p. 76-77). Jacobi está descrevendo o processo de perda da realidade verdadeiramente objetiva, que não se deixa deduzir nem tampouco se encaixa completamente num signo arbitrário. De outro ponto de vista, retorna aqui o problema linguístico, pois um conceito nada mais é que esse signo arbitrário colocado pelo entendimento no lugar do signo natural dado na imaginação. Segundo Jacobi, tal processo de abstração paulatina é uma operação simbólica que despe o mundo natural e o reveste de signos criados pelas faculdades humanas. “Por isso foi um grande tino de Kant querer subordinar todo conhecimento humano a certas regras subjetivas e universais da intuição e do pensamento... Poderíamos chamar a razão de imaginação dos signos ou de imaginação simbólica. Ver p. 44” (JACOBI, *Kladder* 2, JWA I, 1,1, p. 77).

Jacobi, por sua vez, explica que uma forma geométrica é sempre individual, construída da mesma forma que as demais representações: pressupõe movimento, algo que se movimenta e algo no qual ocorra o movimento, um princípio de início e fim do movimento. A peculiaridade da matemática está no fato de o movimento que uma figura particular descreve ser o mesmo para toda figura igual. Por exemplo, uma vez construído um círculo, tenho a certeza de que todo círculo será construído do mesmo modo (JWA 2,1, p. 316). A certeza dessa construção provém do fato de que eu mesmo sou capaz de me mover e construí-lo; a universalidade contida aí é apenas a possibilidade de construir uma figura particular sempre do mesmo modo. O que de fato é universal em toda representação matemática é a simples possibilidade de escolher um signo arbitrariamente, o que não ocorre fora dessa ciência. A ilusão de que na matemática o particular coincide com o universal é na verdade a possibilidade de podermos construir o particular como bem entendemos.

Assim, a matemática não começa com o universal, não é *a priori*, e sim com o particular, é *a posteriori*. Afinal, é o esquema, a universalidade da imagem, que me permite

demonstrar algo matemático? De modo algum, “minha demonstração se refere sobretudo ao particular, e posso construir diversos particulares da mesma maneira, como bem entender” (JWA 2,1, p. 316). O homem é criador onipotente no reino das *figuras* (matemática) e sua limitação consiste precisamente em não poder criar *coisas* da mesma maneira. Por isso mesmo, a filosofia jamais terá certeza matemática, diz Jacobi, pois, como ensina o próprio Kant, a razão só compreende aquilo que ela mesma produz segundo seus desígnios (KANT, B13). Nosso autor procura evidenciar que o signo matemático ganha um conteúdo adequado por ser um *Gedankending*, é um signo escolhido arbitrariamente que nada afirma da natureza do objeto. “Por isso, segundo sua natureza, toda construção do particular mediante o universal deve fracassar, já que inversamente todo universal só é possível mediante a representação do particular” (JWA 2,1, p. 316-317). A existência sempre precede a possibilidade.

Ao inverter esses papéis, a filosofia crítica se apresenta, afinal, como uma síntese originária em si, como a *cópula em si mesma*. A interpretação jacobiana é extremamente coerente, pois, admitindo que o criticismo é uma forma da forma, que a matéria transcendental nada mais é que o ideal da razão, então o único ser nesse sistema é a cópula em si mesma, um “pôr sem posições” (*Setzen ohne Sätze*). A cópula em si mesma, porque não é a mera cópula da relação (um pôr relativo) apenas lógico como no *Beweisgrund*, nem um pôr absoluto como existência, mas é a própria ação do pôr, um pôr de um pôr, uma síntese em si ou um “unir independente do sujeito e do predicado sem algo que para ser unido; um é, é, é sem início ou fim, sem o quê, quem ou qual” (JWA 2,1, p. 295). Essa eterna repetição é o ato mesmo da autoconsciência. As anotações de fim de página do exemplar de Jacobi da *Crítica do juízo* fornecem uma pista muito interessante a esse respeito. A capacidade ou faculdade de conceitos é, na verdade, prova da incapacidade humana de pôr algo absolutamente.

#### *Página 1*

Nosso entendimento é composto de tal modo, que deve proceder do universal em direção ao particular. A razão é esclarecida como faculdade (Juízo) de conhecer o particular contido no universal. – Ora, mas o particular não se encontra absolutamente nem no entendimento nem na razão, e sim fora de ambos, e chegamos a ele tão-somente através da faculdade de intuir.

#### *Página 2*

Como fica, então, esse conhecimento do particular e singular enquanto contido no universal se uma faculdade de conhecer é oposta à outra? ver. *KdU* § 74 -ff, p. 325... Eu afirmo que a capacidade (*Vermögen*) de conceitos universais é uma incapacidade (*Unvermögen*), a saber de pôr a si mesmo ou qualquer coisa absolutamente. Podemos produzir apenas sombras de seres, estes são nossos conceitos.<sup>317</sup>

Jacobi aceita essa incapacidade, que se traduz na impossibilidade de explicar a existência; esta é de fato incompreensível (*unbegreiflich*), porque não é submetida ao princípio de razão. A ordem do conhecimento não pode atuar sobre a ordem do ser, já que não são equivalentes, caso contrário teríamos um sistema monista. Aqui se vislumbra a possibilidade do *salto mortale*, isto é, da crença que afirma essa existência *sem princípio de razão*, portanto sem mediação, sem síntese ou silogismo, mas imediatamente.

Ele percebe claramente que uma afirmação de existência não poderá passar pelo crivo de um juízo lógico e que o saber da existência de um “em si” não é demonstrado por mediações ou sínteses. Daí provém a recusa de Jacobi, em primeiro lugar, pela noção de sistema em geral e a razão pela qual uma filosofia fechada em si mesma e bem-acabada (“perfeita”) é uma quimera. É indiscutível que, se não podemos apontar o lugar das partes do saber em relação ao seu todo, é recusado de antemão o critério de verdade como correspondência entre conhecimento e objeto. Mais ainda, Jacobi refuta a pretensão de saber absoluto à ciência, que poderia ser definida exatamente como o faz Wolff: “com

---

<sup>317</sup> Decifração e tradução minhas da anotação de Jacobi no seu exemplar da *Crítica do juízo* de 1790, conservado na *Staatsbibliothek zu Berlin*, consultado em julho de 2019. Agradeço ao Professor Ives Radrizzani pela gentileza de revisar a decifração.

*Seite 1*

Unser Verstand ist so beschaffen, sagt Kant, daß er vom Allgemeinen zum Besonderen u Einzelnen gehen muß. Die Vernunft wird für das Vermögen [darüber:] (Urtheilskraft), das Besondere als enthalten im Allgemeinen zu erkennen, erklärt. – Nun findet sich aber das Besondere ganz u gar nicht, weder im Verstande noch in der Vernunft, sondern es findet sich außer beyden, u wir gelangen einzig u allein durch das Anschauungsvermögen dazu.

*Seite 2*

Wie geht es denn nun zu mit diesem Erkennen des Besonderen u Einzelnen als enthalten im allgemeinen, wenn das Eine Erkenntnißvermögen dem anderen gerade entgegen gesetzt ist? s. Kr. d. Urth. Kr. § 74 u ff. S. 325... *Ich behaupte das Vermögen allg[emeiner]. Begriffe ist ein Unvermögen, das Unvermögennehmlich, sich selbst oder irgend etwas absolut zu setzen.* Wir können nur Schatten v Wesen hervorbringen, das sind unsere Begriffe.



ciência, entendo uma capacidade do entendimento de explicar decisivamente tudo que se afirma mediante razões incontrovertidas (*unwidersprechliche Gründe*)”.<sup>318</sup> Isso não significa que não haja ciência e que a explicação *aus Vernunftgründe* deva ser banida, significa somente que ela é parcial, tem seu fundamento na imediatez e não serve mais como modelo da busca pelo verdadeiro. A explicação, como já dizia Jacobi em 1783, é apenas meio, nunca fim em si mesma.

Aquilo que é colocado em evidência é a distorção ocorrida pela identificação entre a geração de um conceito *subjetivamente* e a de um ser real, vivo e orgânico *objetivamente*, aqui representada pela identificação entre princípio e consequência, de um lado, e causa e efeito, de outro. Tal distorção é provocada pelo pensamento, que transforma o objeto real em um objeto meramente *para ele* (representa), quer dizer, o obriga a seguir o mecanismo de suas regras simplesmente intelectuais e o transfigura em um mero ser conceitual, deixando de ver que 1) seu pensamento nada cria na vida efetiva (*dogmatismo*), ou 2) abrindo mão de poder se exprimir sobre a existência de uma coisa em si mesma (*criticismo*) ou, ainda, 3) transformando as coisas em mera atividade do sujeito (*idealismo*). O que todos esses modos de explicação têm em comum é a necessidade de suprimir o *dualismo* inevitável entre o mundo independente do sujeito (em si) e o mundo interior do sujeito (representação), baseando-se na definição nominal de verdade como concordância do conhecimento com seu objeto (KANT, *KrV* A 58). “Mas é extremamente importante determinar o que se entende por verdade. Uma verdade meramente formal não é uma verdade fora do homem, mas está totalmente nele; e, então, uma lei meramente formal seria um caminho sem finalidade” (JACOBI, *Kladde* 7, JWA I, 1,2, p. 256). Jacobi exige uma verdade fora do homem que não seja somente formal, uma mera adequação de seu conhecimento com o objeto.

Vimos com suficiente clareza a diferença entre causa eficiente e razão ou causa formal. A razão suficiente fornece o encadeamento lógico dos eventos, é a construção ideal-subjetiva de um conceito no pensamento, que constata que todo consequente tem um antecedente, já que a ausência de razão suporia que algo surgisse do nada; é, em resumo, um princípio de explicação. Na ordem do conhecimento, “razão (*Grund*) é condição, princípio (*Princip*) é a primeira condição ou o incondicionado. O princípio de todo pensamento é a associação originária (*ursprüngliches Verknüpfen*) na consciência. Fora

---

<sup>318</sup> WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes (Lógica alemã)*, § 2. Halle, 1742, p. 1.

da consciência nada se deixa associar, portanto tudo deve estar necessariamente conectado na consciência” (JACOBI, *Kladde 7*, JWA I, 1,2, p. 260). Para Jacobi, a causa eficiente, ao contrário, nos dá o agente de um efeito real e empírico, é a geração de um ser vivo real na efetividade, de uma substância. Em suma, a causa é o princípio do ser e recupera a dimensão da atividade, da ação que a causa eficiente paulatinamente perdeu ao longo da Modernidade. “Todo engano provém da confusão do conceito de causa com o conceito de razão, que jamais pode ser confundido, na medida em que este põe à vista uma dependência meramente lógica, uma sucessão nas representações, mas aquele põe à vista uma dependência objetiva e real” (JACOBI, *Kladde 2*, JWA I, 1,1, p. 61). A causalidade enquanto agir enuncia que tudo que surgiu deve ter surgido de algo, que nada é *incondicionado*, pois supõe sempre uma outra causa numa progressão infinita. Por esse motivo, não se pode proceder de causa em causa até o princípio de tudo, até Deus.

Princípio de causalidade. O que não é um todo, é uma parte. O que é uma parte deve ser uma parte de algo e assim por diante até chegar no todo. – O princípio de razão e de causa é a lei da ligação necessária que constitui a natureza de nossa vida e consciência.

O conceito de causa é o conceito de um primeiro e pressupõe, portanto, o conceito de uma consequência (*Folge*). O princípio de causalidade se converte na proposição: nada é incondicionado ou tudo que surgiu, surgiu de algo (JACOBI, *Kladde 6*, JWA I, 1,1, p. 227).

O sentido de causalidade eficiente como agir não pode ser admitido no sistema crítico, pois não cabe no seu apriorismo e nem interessa mais a uma filosofia que se empenha em descobrir a possibilidade e não a ampliar os conhecimentos empíricos.

Quando vejo uma esfera rolando, não posso tomar a sucessão senão como ela é dada, mas a representação da causa não me é dada com ela. Tenho a representação da causa apenas quando experiencio a mim mesmo enquanto causa, quando determino a mim mesmo. O conceito de causalidade é o conceito de força e ação, e força e ação não são meros conceitos consecutivos (*Folgebegriffe*) do conceito de causalidade enquanto categoria (JACOBI, *Kladde 7*, JWA I, 1,2, p. 281-282).

A causalidade se configura, por fim, como princípio de razão ou como a ligação entre princípio e consequência até se tornar um só com ele. Essa ideia é confirmada por uma passagem dos *Denkbücher* (1796-1800) em que lemos: “De que modo a causa é

pensada na filosofia kantiana como *mera categoria*? Isso se deve dizer e ser tornado compreensível ao estudante ávido pelo conhecimento, já que lhe é sempre novamente exigido pensar uma causa como mera categoria, seja na *Crítica da razão prática*, seja na *Crítica do juízo*” (JACOBI, *Kladde* 7, JWA I, 1,2, p. 259).

É isso que Jacobi tem em vista quando acusa o criticismo, mas sobretudo posteriormente a *Doutrina da ciência*, de criar seu próprio objeto. Sem dúvida não poderíamos acusar a filosofia transcendental de ser “dogmática”, pois ela entendeu muito bem que a atividade do sujeito não é capaz de criar coisas em si na vida concreta. Porém, para resolver esse impasse, ela criou um outro gênero de objetos ou de objetividade, objetividade que não é senão uma subjetividade universal. No *Beweisgrund*, posição absoluta ou pôr absoluto era exclusivamente referido a Deus (ser cuja supressão excluiria simultaneamente toda possibilidade), mas é apenas no idealismo transcendental coerente de Fichte que Jacobi identifica a mudança que a existência enquanto posição sofre o golpe derradeiro, convertendo-se em *autoposição* e inaugurando novos problemas.

### 13. IDENTIDADE PESSOAL E SUJEITO TRANSCENDENTAL

“Ich wünschte, daß man von jedem Buche gerade auf eine solche Weise Rechenschaft gäbe, als wenn es ein unmittelbares Produkt der Natur wäre. Vielleicht gelangten wir auf diesem Wege dazu, die verschiedenen Sinnesarten, Gedankenverknüpfungen und Systeme der Menschen nicht mehr nach einer Theodizee zu beurtheilen...”

Jacobi, *Berichtigung einer Rezension* (1788)

Na primeira carta de Jacobi a Hamann (16 de junho de 1783), isto é, antes de toda sua obra filosófica propriamente dita, já se delineia o projeto de sua filosofia posterior na descrição que ele mesmo faz do imenso “buraco” da filosofia, cuja exposição era a finalidade de sua obra literária anterior (dos romances *Allwill* e *Woldemar*, bem como do *Kunstgarten*): a dependência do homem. Não importa como procedemos, somos seres passivos que não podem se dar a si mesmos. Jacobi considera que mesmo agindo de maneira aparentemente autônoma (formando ideias), não somos absolutamente independentes das coisas, e não formamos ideias que antes não tenham sido representações. Portanto, temos nossa consciência “por empréstimo” (*zur Lehn*).

Afinal, o *como* da representação depende sempre do seu *o que*, ou ainda, seu perfeito *o que* envolve o *como*. Portanto, é falso que nossa felicidade não dependa dos objetos, mas apenas de nós, é falso que tenhamos somente de nos ajustarmos a eles e nos satisfazermos não com o que está fora de nós, mas somente dentro de nós; logo que possamos existir somente com uma certa forma de nosso mísero eu e que possamos nos contentar com ela. Não posso lhe descrever, caríssimo Hamann, como fiquei quando percebi esse imenso buraco e vi diante de mim nada menos que um enorme abismo tenebroso (JBW I/3, p. 164).

Esse é justamente o “ungereueres Loch”, o abismo diante do qual se viu quando percebeu que a introspecção é insuficiente e precária e a finitude leva à morte e a perda de Deus. Aqui, ouvimos o lamento de um Jacobi bastante pessimista, que provoca a

resposta muito perspicaz de Hamann de que tal abismo é concebido muito “à la Pascal”. É claro que o tom mudará consideravelmente quando Jacobi pensa encontrar a resposta para sua angústia na noção de crença, de um saber imediato do suprassensível (existência do eu, do mundo e de Deus). Apesar disso, podemos dizer que já em 1783 o projeto jacobiano é *in nuce* o mesmo: o combate sob diversas formas ao egoísmo, monismo, ao isolamento do eu. A constatação de que dependemos das coisas e não somos suficientes em nós mesmos é, por isso, um *Leitmotiv* de todas as discussões filosóficas nas quais ele se envolve. A resposta de Hamann também prenuncia alguns dos temas caros a Jacobi e de comum discussão e interesse de ambos:

Você já sabe que penso da razão exatamente aquilo que São Paulo pensava de toda lei e justiça escolástica – não atribuo a ela senão o conhecimento do erro, mas não a considero um caminho para a verdade. O fim último do investigador é, segundo sua própria confissão, o que não se deixa explicar, o que não se deixa submeter a conceitos distintos e, conseqüentemente, não faz parte do *ressort* da razão.<sup>319</sup>

Na visão de Jacobi, é a filosofia transcendental que dá o golpe de misericórdia ao apontar para o idealismo e egoísmo mais absolutos. Relembremos, por exemplo, a comparação feita entre Berkeley (idealismo do mundo exterior) e Kant (idealismo do mundo interior), a imagem da ostra<sup>320</sup>, que ele escolhe para representar o criticismo e a da meia que tece a si mesma<sup>321</sup> para representar o idealismo transcendental fichtiano. A

---

<sup>319</sup> HAMANN. In: JBW I/3, p. 224.

<sup>320</sup> “(...) e se nosso entendimento se refere a uma tal sensibilidade que *não expõe absolutamente nada das coisas mesmas*, que objetivamente é absolutamente vazia e proporciona formas *completamente subjetivas* a intuições *completamente subjetivas* segundo regras *completamente subjetivas*, não sei o que tenho com uma tal sensibilidade e um tal entendimento além do fato de que vivo com eles, mas, fundamentalmente, vivo como uma ostra. Eu sou tudo e em sentido *estrito* não há nada fora de mim. E, no final, eu, meu todo, sou uma mera *aparência (Blendwerk)* vazia de algo, a *forma de uma forma*, um fantasma, tal como os outros fenômenos que chamo de coisas, tal como toda a natureza, sua ordem e suas leis” (JWA 2,1, p.61).

<sup>321</sup> “Em um momento malicioso do inverno passado em Hamburgo, reduzi o resultado do idealismo fichtiano a uma parábola. Escolhi uma meia (*Strickstrumpf*). Para fazer uma representação diferente da representação empírica habitual do surgimento e da compsição de uma meia, é necessário apenas desfazer o fechamento da trama e deixá-la correr no fio da identidade do objeto-sujeito. Portanto, vê-se claramente como esse indivíduo chega à realidade mediante um mero movimento para lá e para cá do fio, isto é, mediante uma limitação interminável de seu movimento e um impedimento que ele siga sua tendência

mesma ideia reaparece em um manuscrito datado de 1782, publicado na edição crítica, cuja autoria contudo não é estabelecida com absoluta certeza.<sup>322</sup> Trata-se de uma carta na qual o remetente ironicamente se identifica como mera representação e se dirige ao amigo (ao destinatário) como a um conjunto de representações, indicando o desaparecimento da realidade e substancialidade de cada indivíduo ou pessoa.

Minhas representações lhe agradecem, cara reunião de representações habitualmente denominada amigo, pela comunicação da notícia de que você, o comunicador, e eu, que fui comunicado, ambos somos quimeras. De fato, admiro a perspicácia das representações de Königsberg, denominadas Immanuel Kant, as quais criaram um novo idealismo que não poderia ser mais adequado ao nosso século. Neste século, os homens fizeram progressos tão admiráveis na diminuição de suas forças, que, com razão, o pouco que sobrou delas não tem nenhum valor. De nós restaram apenas representações e, na desordem caótica em que se encontram, desgastam-se progressivamente uma na outra. Portanto, boa noite mundo! se as representações kantianas não encontrarem nos seus novos passeios etéreos — eu quase diria, na sua imaginação (*Einbildungskraft*), porque não consigo me desprender da palavra “força” (*Kraft*) que não diz nada — um meio para criar um novo universo provavelmente melhor. Mas também quão adequado ao gosto do nosso século, que sabidamente busca o fantástico (*Wunderbares*)! Pensamentos sem faculdade de pensar (*Denkkraft*), um veículo sem rodas e eixos, música sem instrumentos e músicos, representações teatrais sem atores e máquinas; o que pode ser pensado de mais fantástico? Aposto que essa farsa filosófica terá muito mais seguidores do que o *Naufrágio*.<sup>323</sup>

---

(*Streben*) ao infinito sem a interferência ou qualquer outra intromissão e ingrediente empíricos (JWA 2,1, p. 203-204).

<sup>322</sup> O manuscrito é de punho de Helene Jacobi (irmã de Jacobi), de modo que a autoria do próprio Jacobi não é absolutamente certa, embora o conteúdo claramente seja jacobiano (cf. JWA 2,2, p. 442-443). Especula-se que o amigo a quem ele se dirige seja J. A. H. Reimarus, já que o manuscrito foi encontrado no espólio da família Reimarus. Cf. JWA 2,2, p. 495.

<sup>323</sup> A referência é provavelmente à comédia em cinco atos de Plauto intitulada *Rudens* (“A corda”), traduzida em alemão como *O naufrágio* (*Der Schiffbruch*) por J. J. C. Donner. Leipzig, Heidelberg: C. F. Winter'sche Verlagshandlung, 1864.

“É um mal dos homens se desgostar da própria razão e se enfadar com a luz. As quimeras começam a retornar e aprazem, pois têm algo de maravilhoso. Ocorre no país da filosofia o que ocorre no país da poesia. Cansamo-nos dos romances sensatos e, depois de certo tempo, voltamos às messiadas e aos contos de fadas”.

Leibniz em espírito profético.

(...)

As representações de Cxxx.

Nenhum lugar e nenhum tempo.

(Pois espaço e tempo são apenas modificações de nosso denominado ser, mas nosso ser não é nada: assim, não há mais um Cxxxburgo, tampouco um 12 de fevereiro, nem um ano de 1782) (JWA 2,1, p. 3-4).

É interessante que o rascunho seja datado de 1782, portanto, se a data for correta, é anterior à publicação do diálogo sobre idealismo e realismo em 1787, cujo *nervus probandi* é a comparação entre o mundo quimérico dos fenômenos da filosofia crítica e o “espírito profético” de Leibniz. Ao contrário do que faz Kant, Jacobi apresenta Leibniz como aquele que melhor sonhou, porém melhor *despertou*. O suposto dogmatismo atribuído a Leibniz é na verdade uma armadilha na qual o próprio Kant se enredou. Combatendo o “sono dogmático”, Kant adentrou cada vez mais fundo no mundo quimérico do sonho e não saiu mais dele.

### **13.1. O homem como “ich selbst” e não apenas forma da *Ichheit*, na existência e coexistência.**

Como já foi exhaustivamente esclarecido nos capítulos anteriores, a centralidade do conceito de pessoa e identidade pessoal funciona justamente como arma para combater qualquer tipo de monismo ou filosofia que pretenda reduzir tudo a um único princípio (contra Espinosa, contra Kant e contra Fichte). Retomando muito brevemente algumas ideias, vale dizer que no início da *Monadologia*, Leibniz esclarece por que cada mônada deve ter qualidades particulares que a diferenciam de todas as demais. Se “as substâncias simples não diferissem por suas qualidades, não haveria meio de perceber qualquer mudança nas coisas, já que o que está no composto só pode provir dos ingredientes simples; e fossem as Mônadas sem qualidades, seriam indiscerníveis umas

das outras, posto que também não diferem em quantidade”.<sup>324</sup> Que o composto só pode provir do simples significa que as mudanças externas ocorrem em virtude de um princípio interno (força interna) e único em cada ser, o qual só existe se há uma verdadeira unidade substancial (princípio dos indiscerníveis). Por outro lado, não fosse cada ente único ou não tivesse características só suas, o mundo seria formado por indiscerníveis, pois espaço e tempo não são critérios de distinção dos entes, como já esclarecemos (princípio de individuação). Agora veremos o aspecto ético-moral dessas implicações.

É esse o sentido da censura de Jacobi à filosofia transcendental: “Para um crítico da razão pura e de toda razão, é um tanto grave que ele queira aprimorar o gênero sem modificar a natureza das coisas singulares, as quais ele de modo algum quer ter como objeto”.<sup>325</sup> Para que aprimorar o gênero se a natureza das coisas particulares não se modifica ou, ainda, para que aprimorar o gênero sem aprimorar o indivíduo? Devido à ausência de individuação, a filosofia transcendental é incapaz de retornar à vida, exclui o homem particular e a verdadeira moral, que deve ser estético-prática. A principal implicação dessa posição é que ela se converte numa filosofia hipotética, problemática, da mera possibilidade, cuja efetividade desaparece.

A apercepção transcendental é lida por Jacobi nessa chave, já que exclui qualquer caráter empírico do homem (o homem individual com todos os seus predicados) por razões um tanto evidentes: a filosofia enquanto saber universal não é capaz de deduzir o particular e, por isso, desconsidera o âmbito da existência indedutível (o individual), e a existência efetiva nem sequer se apresenta como um problema para ela. A existência perde, portanto, seu lugar no sistema, de modo que falar de uma identidade pessoal é impossível para Kant (é um paralogismo da razão). À medida que essa despersonalização se intensifica, o homem toma o lugar de Deus: “quanto menos egoidade (*Ichheit*) e mais universalidade (*Allheit*) o homem tem em si, mais semelhante ele será à divindade” (JACOBI, *Kladde 2*, JWA I, 1,1, p. 68).

Os paralogismos da razão pura realçam muito bem a enorme divergência e distância entre Jacobi e Kant, que toca um ponto fundamental de sua compreensão do que é filosofia. Não à toa Jacobi vê na apercepção transcendental um “talismanã da razão” que assegura o ponto de vista transcendental e cujo desenvolvimento histórico perpassa

---

<sup>324</sup> LEIBNIZ. *Monadologia* 8. In: *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 132.

<sup>325</sup> Jacobi a Herder em 24.04.1785. In: *JBW I/4*, p. 88



Kant, Fichte e Schelling. Com grande agudeza de espírito, Jacobi compreende que não se trata mais do *cogito ergo sum*, mas apenas do *cogito*.

Malebranche, Leibniz e Berkeley se esforçaram para demonstrar a não-substancialidade do ser extenso. Assim, necessariamente restou apenas o ser pensante como único substancial, mas apenas antes que aparecesse um pensador ainda mais perspicaz, que também demonstrou acerca do ser pensante aquilo que seus antecessores haviam demonstrado apenas acerca do ser extenso, a saber que este, enquanto ser substancial, também só poderia valer na condição de fenômeno. Transformado em mero predicado, o *cogito* não podia mais pronunciar seu *ergo*, ele perdeu o *sum* e, com este, toda realidade em geral (JWA 3, p. 121).

Exatamente o mesmo que defende Kant na *Crítica da razão pura*. O *cogito*, o eu penso, é o fundamento dessa doutrina transcendental da alma ou psicologia racional, não o sujeito enquanto existente. Por isso, o “eu”, “ele”, “aquilo” (a coisa) é = X, é um sujeito transcendental, e a consciência é uma forma da representação em geral, não de um objeto específico.

A proposição eu penso, porém, é aqui considerada apenas em sentido problemático, não enquanto possa conter a percepção de uma existência (como o cartesiano *cogito, ergo sum*), mas porque a consideramos unicamente do ponto de vista da sua possibilidade, para ver que propriedades podem derivar dessa proposição tão simples, relativamente ao seu sujeito (quer este sujeito exista quer não) (KANT, A347 B405).<sup>326</sup>

Se o “eu penso” se estendesse à esfera da existência, seria necessariamente empírico, uma consequência inadmissível no criticismo. Assim, esse *cogito* é considerado apenas em sentido *problemático* (nada se diz de sua existência ou não existência), não é uma percepção de uma existência como no *cogito* cartesiano, que é necessariamente a atividade pensante de um *indivíduo*. O *sum* tem, portanto, de desaparecer. É interessante notar que nessa divisão o sujeito só pode ser compreendido ou (1) enquanto função transcendental (psicologia racional) ou (2) enquanto eu empírico, objeto da psicologia empírica reduzida

---

<sup>326</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 356-357.

a uma mera fisiologia do sentido interno, e os dois âmbitos não se identificam. Como se verá, isso implica adotar uma nova abordagem acerca da moral, que não se iguala ao eu empírico e é, por isso, uma moral da razão pura e da lei.

A diferença que Kant insiste em traçar entre o seu (1) “eu penso” e o (2) “eu existo pensando” (*ich existiere denkend*) cartesiano define o teor de todo o capítulo sobre os paralogismos da razão (KANT, *KrV* B430). No primeiro caso, “eu penso” é a mera função lógica do pensamento ou da consciência, à qual não corresponde nenhum tipo de intuição e, portanto, tem um uso exclusivamente transcendental. No segundo caso, o sujeito que pensa é *sujeito-objeto*, pois se trata de uma existência empírica, de uma determinação do sujeito quanto à existência, que necessariamente implica o sentido interno, isto é, não pode ocorrer sem uma intuição correspondente. Deste modo, esse sujeito seria conhecido como objeto, tal qual os demais fenômenos dados na intuição, uma vez que não temos outro modo de conhecer senão sob as condições de tempo e espaço. Se o tivéssemos, se pudéssemos legislar sobre nossa própria existência *a priori*, teríamos um tipo de espontaneidade ilimitada, *poríamos a nós mesmos* (*Selbstsetzen*).

Segundo Kant, o *cogito* cartesiano é sempre individual, o “eu penso” é sempre transcendental (KANT, *KrV* A347 B405). Portanto, se não *conhecemos* o eu, a consciência de si no *eu penso* deve ser uma função lógica sem qualquer conteúdo que a determine enquanto fenômeno, nem, tampouco, enquanto coisa em si: é problemática.<sup>327</sup> Pensar é diferente de conhecer, a consciência de si é diferente do conhecimento de si. O “eu penso” é analítico, o “*ergo sum*” sintético.

A consciência de mim próprio na representação *eu* não é uma intuição, mas uma representação simplesmente intelectual da espontaneidade de um sujeito pensante. Eis porque este *eu* não possui o mínimo predicado de intuição que, enquanto permanente, possa servir de correlato à determinação do tempo no sentido interno, como para a matéria serve,

---

<sup>327</sup> “Ora como a proposição *eu penso* (considerada problematicamente) contém a forma de todo o juízo do entendimento em geral e acompanha todas as categorias, como seu veículo, é claro que as conclusões extraídas dessa proposição só podem conter um uso simplesmente transcendental do entendimento, que exclui qualquer ingerência da experiência e de cujo progresso, depois do que anteriormente indicamos, não podemos previamente formar um conceito favorável” (KANT. A348 B406. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 357).

por exemplo, a impenetrabilidade, enquanto intuição empírica  
(KANT, B 278).<sup>328</sup>

A primeira “ilusão” dialética da razão é a substancialidade. A categoria de substância certamente tem validade na filosofia transcendental, porém somente em sentido lógico, como *função* da síntese. O eu, por sua vez, é apenas sujeito lógico de predicados, sujeito *determinante* (não *determinado*) da relação que constitui os juízos. A aceção de substância é válida única e exclusivamente em seu uso lógico-transcendental, a saber, na distinção entre aquilo que é permanente e aquilo que é mutável ou entre substrato e aquilo que lhe é inerente, pois não temos nenhum conhecimento do *sujeito em si* que está na base do *sujeito lógico*, e este é apenas uma proposição idêntica que nada diz sobre o *modo* da minha existência. O equívoco se manifesta quando “a exposição lógica do pensamento em geral é erroneamente considerada uma determinação metafísica do objeto” (KANT, B409).<sup>329</sup> Deste modo, o erro do “eu existo pensando” (*cogito ergo sum*) consiste num silogismo que confunde eu-sujeito (consciência pura) e eu-objeto (intuição). Por isso, Kant deixa claro que o uso prático, que é lícito fazer do eu enquanto substância, não é, de modo algum, uma extensão do conhecimento do sujeito; não é um alargamento do conhecimento sintético e não corresponde a nenhuma intuição. O mesmo vale para a noção de simplicidade e personalidade (identidade pessoal) da alma. Substancialidade, pessoa e simplicidade são meras aplicações proibidas das categorias, nas quais o lógico ganha um preenchimento ontológico.

Ora, como tal identidade da pessoa de modo algum resulta da identidade do eu na consciência de todo o tempo em que me conheço, também nos foi acima impossível nela fundar a substancialidade da alma.

Entretanto, o conceito da personalidade, como o conceito da substância e do simples, pode subsistir (na medida em que é simplesmente transcendental, isto é, unidade do sujeito, que, de resto, nos é desconhecido, mas em cujas determinações há uma ligação completa, graças à apercepção) e a esse título, esse conceito é também necessário e suficiente para o uso prático, mas não podemos contar com ele como

---

<sup>328</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 272.

<sup>329</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 366.

extensão do nosso conhecimento de nós próprios pela razão pura...  
(KANT, A365-366).<sup>330</sup>

Isso permite a Kant constatar que esse raciocínio dialético tem, por um lado, sua origem na *natureza* da razão humana e é justificado. Por outro lado, se torna falacioso se é *hipostasiado*, ou seja, quando a categoria é aplicada *in concreto* ou quando queremos conhecer aquilo que pode ser apenas pensado, e atribuímos ao pensamento uma intuição na experiência possível. Em outros termos: em seu aspecto *analítico*, os paralogismos são justificados, em seu aspecto *sintético* ultrapassam a fronteira da experiência possível e se tornam falsos. Exatamente por isso Jacobi afirma que, no criticismo, a razão é subordinada ao entendimento, é limitada por ele, já que ela proíbe que o entendimento negue o incondicionado, ao passo que o entendimento proíbe que a razão o afirme e se estenda para além de seus limites.

A razão tem de proibir que o entendimento negue, o entendimento, por sua vez, tem de proibir que a razão afirme; a razão deve respeitar o entendimento e é positivamente limitada (*ingeschränkt*) por ele, o entendimento, ao contrário, recebe da razão apenas uma restrição (*Begränzung*) aparente, uma limitação (*Einschränkung*) negativa e, sem desistir de sua inteligibilidade, se vale de suas ideias para expandir extremamente seu domínio (*Gebiet*). A razão está na câmara alta, o entendimento na câmara baixa; este último representa a sensibilidade, a verdadeira soberania, sem sua ratificação nada pode ter validade (JWA 2,1, p. 272-273).

Logo, a razão é “dialética com razão, e com razão está na desrazão (*sie ist also dialektisch mit Recht, und ist mit Recht im Unrecht*). Ela deve se tornar inteligível (*verständlich*), pois não pode se afastar do entendimento, refere-se com razão apenas a ele e, embora ele pense o incondicionado somente como contradição, somente por intermédio dele ela tem um uso empírico” (JWA 2,1, p. 271). Se o entendimento tem um caráter imanente, a razão tem caráter transcendente, e é até mesmo exigido (*Bedürfnis*) que ela vá além da experiência; contudo, limitada pelo entendimento, seu trono e sua posição são usurpados por ele. A razão está em conflito com o entendimento, na medida em que exige o direito do incondicionado nas coisas em si, mas não alcança esse direito, pois o entendimento lhe

---

<sup>330</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 371.

impede de ir mais longe. Ele é o verdadeiro legislador soberano disfarçado de subordinado.

Assim, abre-se o enorme abismo entre Jacobi e Kant quanto ao sentido do eu (o eu como pessoa e substância real e o eu como pensamento e função), e logo se descobre a imensa incompatibilidade entre os dois modos de pensar a filosofia decorrentes dessas premissas. No criticismo, o eu é apenas pensamento e unidade transcendental, jamais uma pessoa, já que isso implicaria a adição da intuição, do particular, do empírico, e já não estaríamos mais no terreno da filosofia. O que interessa ressaltar é a supressão da *ontologia* em favor de uma *epistemologia*; a existência dá lugar à possibilidade. Por isso, o filósofo de Königsberg pode desafiar seus leitores, dizendo que o único modo de refutar sua argumentação seria mostrar *a priori* que todos os seres pensantes são substâncias simples em si e, portanto, pessoas. Essa seria a “antiga maneira de pensar”, uma referência óbvia à metafísica leibniziano-wolffiano-baumgartiana. Se pudessemos demonstrar que o *eu penso* (ordem do conhecimento) equivale ao *eu sou* (ordem do ser), as proposições sintéticas *a priori* se refeririam não somente aos fenômenos, mas também às coisas em si. A perda de equivalência dessas duas ordens suprime o âmbito da existência enquanto posição absoluta e coloca à filosofia uma série de outros problemas.

“Portanto, a questão não é mais a da comunidade da alma com outras substâncias conhecidas e alheias fora de nós, mas simplesmente a da articulação das representações do sentido interno com as modificações da nossa sensibilidade externa e como estas últimas se podem ligar umas às outras de modo a encadear-se numa experiência” (KANT, A386).<sup>331</sup> E isso, completa Kant, não significa ter de explicar a *origem* das representações de causas eficientes *fora* de nós. O antigo *dualismo substancial e ontológico* entre alma e corpo é convertido por Kant num *dualismo epistemológico* das meras representações do sujeito: tempo/espço ou sensibilidade/entendimento, ambos unificados no sujeito que conhece (no *eu penso*). Se o homem se aventurasse a responder ou solucionar o dualismo entre alma e corpo enquanto coisas em si, nada mais faria que “preencher lacunas de sua ignorância com paralogismos da razão,” transformando pensamentos em coisas (KANT, *KrV* A 395): a famosa *subreção*. A esse respeito, Jacobi afirma o contrário; ele declara que é o criticismo que distorce e inverte a ordem das coisas, transformando coisas em si em meros pensamentos (palavras). A subreção é o modo

---

<sup>331</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 388-389.

como Kant explica o que, para ele, é a essência do dogmatismo, e que, surpreendentemente, é a definição do próprio Christian Wolff:

Todos aqueles que se empenharam no conhecimento das coisas e visaram a filosofia ou se decidiram a não aceitar nenhuma doutrina, mas manter tudo em dúvida para que, por pressa, não tomassem o falso por verdadeiro e caíssem no erro, ou, por fim, ousaram e introduziram doutrinas, segundo as quais podiam esclarecer aquilo que se lhes apresentava na vida. Os primeiros foram chamados de *scepticos* ou duvidadores (*Zweifler*); os segundos, ao contrário, de *dogmaticos* ou doutrinadores (*Lehrreiche*)” (WOLFF, *Metafísica alemã*).<sup>332</sup>

Os céticos, continua Wolff, não se distinguem muito, já que colocam tudo em dúvida. Os dogmáticos, ao contrário, são divididos em várias subcategorias: (1) ou admitem uma só espécie de coisa ou (2) várias espécies; (1) os primeiros são denominados *monistas*, (2) os segundos *dualistas*. Os monistas podem ser, então, (1.1) *idealistas* ou (1.2) *materialistas*. Aqueles admitem apenas os espíritos ou coisas que não contêm matéria, estes não admitem nada que não seja física e tomam os espíritos apenas por forças físicas. Os *idealistas* são, por sua vez, *pluralistas* quando afirmam mais de um ser, ou *egoístas*, quando afirmam apenas a si mesmo como único ser real. Os *dualistas*, ao contrário, consideram tanto o corpo quanto o espírito como entes reais e distintos um do outro, mas devem mostrar como se relacionam entre si, qual é a ligação entre ambos. Assim como nenhum idealista mostrou até agora como a alma poderia produzir sozinha tudo que encontramos nela, nenhum materialista mostrou como o corpo poderia produzir o movimento necessário para um discurso racional e para ações livres. O intuito de Wolff é mostrar, como já indicara Leibniz, que as opiniões dos idealistas e materialistas são conciliáveis entre si, e daí surgiria a doutrina da harmonia preestabelecida. Tendo em vista essas definições, poderíamos arriscar a dizer que a filosofia kantiana é uma espécie de *ceticismo transcendental*, pois não afirma como o dogmático, nem nega como o cético; é uma filosofia problemática.

A apercepção transcendental é suficiente para dar a “existência” do eu (sentido interno) e das coisas enquanto fenômenos (sentido externo) sem sair da autoconsciência (algo que será muito mais evidente no idealismo fichtiano). Kant combate a ideia de uma

---

<sup>332</sup> WOLFF, C. *Deutsche Metaphysik*, Prefácio à segunda edição (1721). In: *Metafísica tedesca*. Traduzione, introduzione e note di Raffaele Ciafardone. Milano: Bompiani, 2003, p. 16-17.

coisa externa existente em si mesma que seria causa eficiente das representações, pois, deste modo, para afirmar a realidade dos objetos externos, seria necessária uma inferência que partisse da representação (efeito) em direção à coisa em si (causa). Se, contudo, os objetos são apenas fenômenos, sua “percepção imediata (a consciência), é, ao mesmo tempo, uma prova suficiente da sua realidade” (KANT, A371).<sup>333</sup> A “existência” ganha um novo estatuto, conciliável com uma crítica transcendental da razão: “existe” aquilo que a consciência percebe como fenômeno. A posição absoluta de existência desaparece, porém Kant não pode admitir que na sua filosofia haja somente uma posição lógica e relativa e, por isso, cria o transcendental, uma espécie de meio do caminho entre o ser que existe (*Dasein*) e o ser da cópula lógica (*Sein*).

Tendo em vista a explicação do capítulo sobre a crença, agora fica mais fácil entender por que Jacobi propõe um *verdadeiro dualismo*. O dualismo jacobiano afirma a existência da alma e do corpo como entes reais, porém não pretende compreender sua ligação, tampouco pretende encontrar refúgio na epistemologia, como faz Kant. “Contradições fazem parte da essência do homem; se ele não produzisse mais nenhuma e as eliminasse, ele cessaria de ser um ser racional” (JBW I/11, p. 217).<sup>334</sup> Jacobi tem plena clareza do problema que se coloca diante dele. Se ele não quer ser “dogmático”, não pode explicar como a existência veio a ser; se não quer ser crítico e deixar a existência desaparecer num mundo de fenômenos, não pode encontrar a “existência” nas faculdades subjetivas. Por isso, ele propõe uma outra alternativa que não renuncia à existência efetiva do eu e do mundo enquanto coisas em si: um saber da existência não especulativo (não condicionado pela faculdade de representar), objeto de um sentimento imediato e anterior a todas as operações reflexivas.

A existência não é uma inferência, mas posição absoluta imediata (em sentido pré-crítico) da qual temos a mais absoluta certeza, e funda todas as demais certezas mediatas. Em outras palavras, Jacobi afirma a precedência da ordem *essendi* sobre a *cognoscendi* e, em completa oposição a Kant, está disposto a aceitar a perda do conhecimento especulativo em favor da existência efetiva e de uma moral concreta na vida. A impossibilidade de *explicar* mediatamente, isto é, através do entendimento, a ligação entre alma e corpo, infinito e finito, incondicionado e condicionado, resulta da própria condição humana, pois essa síntese não é de autoria dos homens e não podemos

---

<sup>333</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 377.

<sup>334</sup> Jacobi a Elise Reimarus, 30 e 31 de agosto de 1797.

compreender intelectualmente aquilo que não criamos ou construímos nós mesmos. Criamos apenas mecanismo, jamais substâncias.

### 13.2. O eu solitário de Fichte

É em Fichte e nas consequências do seu idealismo transcendental que a temática do eu e da *autoposição* deixam ainda mais evidentes as diferenças entre a filosofia transcendental e Jacobi, traduzidas na bem conhecida oposição intransponível entre “dogmatismo” (nos termos fichtianos) ou realismo (nos termos jacobianos) e idealismo ou, ainda, entre vida e especulação. Por outro lado, manifesta-se também a distância entre o *Wissenschaftslehrer* e o filósofo crítico quanto ao princípio primeiro e à compreensão do que significa o “eu” cognoscente como fundamento do conhecimento e princípio da experiência. Enquanto representantes da filosofia transcendental, Kant e Fichte refutam absolutamente qualquer noção de ser ou existência que não seja *para mim*, ou seja, é absurdo falar de um ser ou de uma coisa independente sem qualquer relação com nossa consciência. Fichte o exprime de maneira bastante concisa: fundamento e fundado estão em uma determinação recíproca, portanto o escopo da filosofia é a busca pelo fundamento da experiência. Ainda segundo ele, antes de Kant esse fundamento sempre foi pensado como algo *fora* da experiência, como algo *transcendente* e não *transcendental*. A partir de Kant, a tarefa do filósofo é encontrar o *Ich an sich* (eu em si) e não a *Ding an sich* (coisa em si). Ambas representam as únicas posições filosóficas possíveis: idealismo ou dogmatismo. Logo, a pergunta que se faz é: “para quem a coisa é assim?” Se respondemos que é 1) *para si mesma*, estamos diante do dogmatismo e somos obrigados a conceber uma outra inteligência (por ex., Deus); se respondemos que ela é 2) *para mim*, estamos diante do idealismo e essa inteligência é a *minha* inteligência.<sup>335</sup> Essa disputa nada mais é que a própria disputa pelo primeiro princípio e início do filosofar.

Neste ponto, Fichte segue Kant completamente, pois o *eu* que fundamenta a experiência não pode ser ele mesmo *objeto* da experiência, não pode ser empírico, tal como o “eu existo pensando” atribuído a Descartes. Contudo, Fichte se afasta de Kant, que refuta qualquer possibilidade de encontrar um *eu em si*, um *sujeito em si*: “fora dessa

---

<sup>335</sup> Cf. FICHTE. *Versuch einer neuen Darstellung der WL*. In: GA I,4. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1970, p. 195.



significação lógica do *eu*, não temos nenhum conhecimento do sujeito em si que, na qualidade de substrato, esteja na base desse sujeito lógico, bem como de todos os pensamentos”(KANT, A350).<sup>336</sup>

O ponto de partida e a alma do idealismo transcendental é a proposição: “o eu põe a si mesmo absolutamente.”<sup>337</sup> Fichte reconhece que esse princípio da doutrina da ciência é rejeitado por Kant e explica o motivo. Segundo Fichte, na terminologia kantiana toda intuição se refere a um ser (*Sein*) e a um estar-posto (*Gesetzsein*), a uma persistência (*Beharren*), por isso uma intuição intelectual é aquela de um ser não sensível (a de Deus, por exemplo), é a consciência imediata da coisa em si, que seria criada apenas através do pensamento puro. A diferença consiste nisto, que em Kant a intuição intelectual ainda se refere a um *ser*; em Fichte ela se refere a uma *ação* que suprime todo vestígio da coisa em si enquanto ser fixo. O primeiro fala de *Tatsache* (fato), o segundo de *Tathandlung* (modo de ação). Todavia, a argumentação fichtiana deve explicitar como a intuição intelectual está de algum modo subentendida na filosofia crítica, a saber, na apercepção transcendental, no *eu penso*. Para tanto, a *WL* dá um passo além – ou um passo atrás – e investiga o fundamento do “eu penso” enquanto o pensar desse pensamento. Assim, “se o saber tem como fundamento uma identidade necessária entre sujeito e objeto e nasce de sua separação, a Epistemologia fundamental, ao descrever a constituição do *objeto*, dá, ao mesmo tempo, a gênese do *sujeito*”.<sup>338</sup> Isto é, refletir sobre a constituição do objeto e suas condições, como faz Kant, conduziria necessariamente a refletir sobre como é possível o sujeito que constitui esse objeto.

Fichte interpreta a apercepção transcendental como condição de todas as representações, do pensamento *e* da intuição, do entendimento *e* da sensibilidade, a fim de que ambos estejam unidos sob um único e mesmo princípio. Tal interpretação se insere na vasta discussão da época entre os próprios kantianos acerca da polêmica dos “objetos que afetam”, a qual, em última análise, trata da compreensão da coisa em si e seu papel no criticismo. Dessa compreensão da coisa em si deriva uma leitura de tendência empirista ou idealista. A escolha de Fichte por este último indica justamente a supressão

---

<sup>336</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 359.

<sup>337</sup> Cf. Fichte a Reinhold, 2 de julho de 1795. In: FGA III, 2. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Holzboog, 1970, p. 342.

<sup>338</sup> TORRES FILHO, Rubens. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 71.

da problemática coisa em si, que permitirá traduzir o criticismo exclusivamente como idealismo transcendental coerente e transformar o “diverso dado” em uma forma subjetiva.

Porém, Kant insiste na diferença entre esses domínios, diferencia a percepção pura e empírica, uma distinção que “pontua a separação entre o entendimento e a sensibilidade: a consciência será, por um lado, *discursiva* e, por outro, *intuitiva*”.<sup>339</sup> Ele garante ser *dualista* (*idealista transcendental e realista empírico*), já que sensibilidade e entendimento são duas fontes heterogêneas do saber, e não admite que o *dado* da sensibilidade seja uma mera modificação do sujeito. Pelo contrário, “por *idealista* não se deve entender aquele que nega a existência dos objetos externos dos sentidos, mas apenas aquele que não admite que sejam conhecidos mediante percepção imediata, concluindo daí que nunca podemos estar completamente seguros da sua realidade pela experiência possível” (KANT, A369).<sup>340</sup> Ser simultaneamente um idealista transcendental e um realista empírico equivale a ser capaz de admitir “a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim” (KANT, A370).<sup>341</sup>

Fichte observa, com razão, que essa oscilação entre empirismo e idealismo é o que rendeu a Kant certa proteção contra possíveis ataques e acusações de ateísmo:<sup>342</sup> “Kant foi tolerado apenas porque era possível fazer dele um dogmático” (FICHTE, GA I/4, p. 191). A admissão dessa *matéria* kantiana é coerente, na medida em que é apenas fenomênica, não é nada separada da sensibilidade humana, ou na medida em que as

---

<sup>339</sup> TORRES FILHO, Rubens. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 30.

<sup>340</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 374.

<sup>341</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 375.

<sup>342</sup> No *Dicionário filosófico* de Salomon Maimon, a razão de não podermos imputar o ateísmo à filosofia crítica fica muito clara quando ele explica que o conceito de Deus não tem 1) um objeto da percepção e 2) seu conceito é apenas problemático, assim como os conceitos matemáticos que não contêm nenhuma contradição, mas cuja realidade (possibilidade de seu objeto) é ainda meramente problemática antes de serem construídos. “Mas aquele que se convenceu disso depois de uma comum crítica da razão é um ateu? ele não nega de forma alguma a possibilidade e a existência de Deus, mas apenas considera essa admissão indemonstrável para nós, na medida em que a possibilidade e a efetividade (*Wirklichkeit*) são formas da modalidade de nossos conceitos, que não podem ser aceitas nem recusadas sem uma nota característica sensível (esquema)” (MAIMON, Salomon. *Philosophisches Wörterbuch, oder Beleuchtung der wichtigsten Gegenstände der Philosophie, in alphabetischer Ordnung*. Berlin: Bei Johann Friedrich Unger, 1791, p. 26).

representações e intuições exteriores não se referem a objetos em si, mas ao espaço que está em nós.

Para Jacobi, Kant se inclinaria ao idealismo transcendental, visto que a objetividade deveria se referir à intuição, mas é mera modificação do sujeito. Como mencionamos antes, essa seria a única diferença entre a lógica formal e a transcendental. A primeira seria a forma vazia do pensamento (definição com a qual Kant está de acordo) e a segunda o mero *formante das formas* (*das Formende der Formen*) ou a *forma formante*. Recordando a anotação do *Kladder 2*: “A grande invenção de Kant é que ele encontrou uma solução para a *duo quaerenda* transformando a matéria em forma” (*Kladder 2*, JWA I, 1,1, p.72). Isso significa que o idealismo transcendental coerente deve eliminar o vestígio “irracional” de uma coisa em si e considerar a matéria como forma, o *diverso* como produto da atividade do próprio sujeito (da imaginação), e possibilitar a construção de um sistema efetivamente perfeito.

Não é preciso retomar a discussão do capítulo precedente sobre a contradição manifesta entre tomar o espaço e o tempo como formas ideais e, simultaneamente, não aceitar que o objeto seja um simples resultado das modificações que o sujeito gera em si e por si mesmo. Mas é exatamente isso que está em jogo quando Kant torna pública, na *Intelligenzblatt* da revista *Allgemeine Literatur-Zeitung* (nº 109, 28 agosto de 1799), uma declaração de completa rejeição ao idealismo fichtiano precisamente pelo seu aspecto formalista. Kant, chamado a intervir na polêmica acusação de ateísmo e subseqüente expulsão de Fichte da Universidade de Jena, distancia-se da *WL* de modo enfático e algo sarcástico, e a descreve como mera lógica:

Em nome do público e a respeito da honorável solicitação que me foi feita pelo resenhista do *Entwurf der Transzendentalphilosophie* (“Esboço da filosofia transcendental”) de Buhle, no nº 8 do Jornal literário de Erlangen de 11 de janeiro de 1799, venho aqui esclarecer que considero a doutrina da ciência de Fichte um sistema completamente insustentável. Pois pura doutrina da ciência não é nada além de mera lógica, que, com seus princípios, nunca se eleva ao material do conhecimento, pelo contrário abstrai de seu conteúdo enquanto lógica pura, da qual inutilmente se tenta arrancar um objeto real e, por isso, nem sequer é um trabalho empreendido, pelo contrário, onde a filosofia

transcendental tem validade, antes de mais nada deve-se passar à metafísica.<sup>343</sup>

Kant refuta, portanto, a intenção que lhe fora atribuída por Fichte, mas também por Schelling, de que o projeto crítico seria uma mera *propedêutica* para a filosofia transcendental e não um *sistema*, e conclui citando um provérbio italiano em tom irônico: “Deus me proteja dos amigos, porque dos inimigos me protejo eu”, no qual se subentende que a aproximação com a filosofia fichtiana, ao contrário de ser um elogio a ele, é um motivo de cautela. Mas é de Schelling a reação explosiva, que fica indignado com a “cegueira” e “ingenuidade” de Kant, que não conheceria nada além do título da *WL* e estaria vivendo dez anos no passado, pensando que todos ainda devessem “rezar na sua cartilha”. Por isso, ele não teria mais direito de ter uma voz. A conclusão de Schelling e a de Fichte são a mesma: se Kant não afirma o mesmo que a *WL*, então sua filosofia é absurda.<sup>344</sup> Mas a polêmica ganha a esfera pública e não fica circunscrita apenas à correspondência privada, pois Schelling publica na mesma revista (*ALZ* 122, 28 de setembro de 1799) uma resposta, embora muito mais contida, à nota de Kant.

De toda forma, ao seu modo, Jacobi também está de acordo com Fichte e Schelling. Porém, sendo adversário do idealismo, ele defende o aspecto “empirista” do sistema kantiano, que o salva do completo idealismo, embora gere contradições insolúveis. Deste modo, a filosofia fichtiana seria uma consequência absolutamente natural do criticismo, a mesma consequência que Jacobi exige da filosofia crítica no apêndice do diálogo *David Hume* em 1787, a saber que ela fosse puro idealismo transcendental. Ali, Jacobi conclui que “o idealista transcendental deve, então, ter a coragem de afirmar o idealismo mais incisivo que já foi ensinado e não temer a objeção de egoísmo especulativo, pois é impossível que ele se afirme em seu sistema se quer afastar de si essa última objeção” (*JWA* 2,1, p. 112). Por isso, na carta publicada a Fichte (1799), ele afirma que, se Kant pecou quanto ao sistema e não quanto à “majestade” do lugar do verdadeiro (existência concreta ou o fato), Fichte pecou quanto ao lugar e não ao sistema,

---

<sup>343</sup> O “Comunicado em relação à doutrina da ciência de Fichte” (*Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre*) foi publicada na *Intelligenzblatt* da *Allgemeine Literatur-Zeitung* (n. 109) em 1799. In: AA XII, p. 370-371. Disponível em: [https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/briefe/6\\_oe.html](https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/briefe/6_oe.html) Acesso: 12 de maio de 2020.

<sup>344</sup> Cf. Schelling a Fichte, 12 de setembro de 1799. In: Fichte GA III/4, p. 68-71.

“mas Kant, se ele não faz o mesmo, dirá Fichte, é incoerente e fica na metade do caminho. – Eu admito isso e já fizera essa observação doze anos antes” (JWA 2,1, p. 192).

Na sequência da nota publicada na *Allgemeine Literatur-Zeitung*, Kant acrescenta uma observação de crucial importância: a *Crítica* deve ser lida *segundo sua letra*; ela não é propedêutica, mas é o próprio sistema, que não requer posteriores melhorias (*Nachbesserungen*). Quer dizer, a letra da *Crítica* tem de ser tomada tal como é, diferentemente do que Fichte inúmeras vezes repete: sua filiação ao criticismo não é segundo a letra (àquilo que o homem Kant quis ou não dizer), mas segundo o espírito, o que justifica que, embora seja parte integrante da história da descoberta do transcendental, a *WL* deve ser esclarecida por si mesma no seu interior e é sua própria pedra de toque. Por isso, com a declaração pública de Kant, rui imediatamente toda interpretação de um Kant idealista e segundo a qual o idealismo transcendental seria o verdadeiro espírito do criticismo.<sup>345</sup> No caderno de anotações kantiano (segundo *Convolut*), vemos como ele não estava disposto a renunciar ao material do conhecimento (embora este seja a causa das inconsistências do seu sistema) e não se via representado por uma filosofia que considerava meramente formalista: “Uma doutrina da ciência em geral, na qual se abstrai de sua matéria (dos objetos do conhecimento), é pura lógica, e pensar acima desta uma doutrina da ciência ainda mais elevada e universal, a qual não pode conter ela mesma nada além do que é científico no conhecimento em geral (a sua forma), é um inútil girar em círculos com conceitos”.<sup>346</sup> Buscar uma forma da forma (uma *forma formans*) é um inútil girar em círculos.

Neste ponto as coisas ficam ainda mais interessantes, pois, para corroborar sua leitura do criticismo como idealismo transcendental – ou seja, quanto à impossibilidade de se conceber uma coisa em si ou algo posto que vem não se sabe de onde –, Fichte recorre a ninguém menos que a Jacobi. Relembro, ainda, que Jacobi foi o primeiro a expor de modo claro em 1787 (*David Hume sobre a crença ou idealismo e realismo*) a incompatibilidade entre uma existência fora do sujeito e um tempo e espaço ideais dentro do sujeito. No apêndice *Sobre o idealismo transcendental*, ele constata que Kant e os kantianos

---

<sup>345</sup> Já foi comentando anteriormente, mas talvez não seja supérfluo lembrar que essa interpretação é compartilhada por Schelling, que troca uma série de cartas com Fichte bastante indignado com essa manifestação pública kantiana e com a interpretação de Kant a respeito do seu próprio sistema.

<sup>346</sup> KANT. *II. Convolut*, Sechster Bogen. In: AA XXI, p. 207. Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa21/207.html> Acesso: 12 de maio de 2020.

negam a qualquer custo o idealismo, mesmo que isso implique comprometer seu sistema, “eles parecem temer tanto a imputação de idealismo em geral, que preferem dar ensejo ao mal-entendido do que responder a essa imputação que poderia intimidar” (JWA 2,1, p. 103).<sup>347</sup>

Um ótimo exemplo do partido oposto a Fichte é Reinhold. A interpretação do “realismo” kantiano é patente na objeção de Reinhold a Fichte: para Kant o fundamento da afirmação de que algo externo a nós corresponde às nossas representações está sem dúvida no eu, porém apenas na medida em que o conhecimento empírico da experiência está nele como *fato*; está no eu quanto à *forma*, mas de modo algum quanto ao *conteúdo*. Seu conteúdo empírico deve estar fundado em algo diferente do eu e, portanto, Fichte tem razão apenas em parte.<sup>348</sup> Jacobi subscreveria a análise de Reinhold de que Kant é idealista segundo a forma (*letra*) e realista segundo o conteúdo (*espírito*), porém, ao invés de tentar “salvar” Kant dessa incompatibilidade, ele considera que Kant deveria assumir o idealismo como sua face mais coerente. Para Jacobi, são a estética transcendental (idealidade do tempo e do espaço) e a refutação do quarto paralogismo da razão (idealidade da relação externa) que não deixam margem para dúvidas: a *Crítica* é, sim, idealismo transcendental. Não há como se esquivar dele se a realidade das relações externas é negada; não há como afirmar algum tipo de “realismo empírico”, pois a existência desaparece por completo.

Aquilo cuja existência só pode ser concluída como uma causa de percepções dadas, tem apenas uma existência duvidosa.

---

<sup>347</sup> A esse respeito, ver *O espírito e a letra*: “Saber de que modo a coisa em si pode ser eliminada no decorrer da *Crítica* é compreender, a rigor, aquilo que permite que ela esteja ausente da doutrina-da-ciência, desde seu ponto de partida. E, quanto a isso; o texto de Fichte não poderia ser mais explícito: ‘A *Crítica* kantiana começa com o eu, como mero sujeito; daí a representação da aprioridade de conceitos vazios, sobre a qual os kantianos cometeram mal-entendidos tão ridículos. Ora, um sujeito se refere sempre a um objeto e, pelo menos na representação obscura, está inseparavelmente ligado a ele: assim, incorporou-se provisoriamente à *Crítica*, com o consentimento de Kant, o objeto fora do eu, cujo lugar próprio é o ponto de vista do senso comum. Só no meio, na doutrina do esquematismo da imaginação, é que o próprio eu se torna também objeto’ ”. TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 86, *Op. Cit.* FICHTE. *Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre* 1795.

<sup>348</sup> Cf. REINHOLD. *Vermischter Schriften*, 2. Teil, vol. 5/2.

Ora, todos os fenômenos exteriores são de natureza tal que a sua existência não pode ser percebida imediatamente, mas apenas concluída como a causa de percepções dadas.

Portanto, a existência de todos os objetos de sentido externo é duvidosa.

Designo esta incerteza por idealidade dos fenômenos externos e a doutrina dessa idealidade chama-se idealismo... (KANT, A367).<sup>349</sup>

Aquilo que os verdadeiros realistas (Jacobi entre eles) chamam de objetos reais, de coisas independentes das nossas representações, para o idealista transcendental passa a ser “meros seres internos, que nada expõem da coisa que poderia estar fora de nós ou daquilo a que o fenômeno poderia se referir, são antes meras determinações subjetivas do ânimo (*Gemüt*) completamente vazias de determinações efetivamente objetivas” (JWA 2,1, p. 107). Jacobi acredita estar bastante demonstrado que o filósofo kantiano necessariamente se afasta de seu próprio sistema quando diz que os objetos provocam *impressões* nos sentidos e, com isso, *sensações* e *representações*. Pois, “segundo a máxima kantiana, o objeto empírico, que é sempre apenas fenômeno, não pode existir fora de nós e não pode ser outra coisa senão representação” (JWA 2,1, p. 108). O objeto transcendental, por sua vez, não pode ser dado, é desconhecido e problemático.

Assim, embora seja completamente avesso ao espírito da filosofia kantiana, Jacobi constata que é impossível entrar no sistema sem esse pressuposto, já que mesmo “a palavra sensibilidade não tem nenhum significado se não se entende com ela um meio distinto e real entre *real* e *real*, um verdadeiro meio entre *algo* e *algo*, se no seu conceito não estão contidos os conceitos de estar separado e ligado, de ação e passividade, de causalidade e dependência como determinações reais e objetivas...” (JWA 2,1, p. 109). Essa incompatibilidade entre o pressuposto necessário para entrar no sistema que simultaneamente deve ser abandonado pela exigência do sistema mesmo é aquilo que sempre tornou árdua sua leitura da *Crítica*. E disso ele conclui que os denominados objetos são apenas determinações *de nós mesmos* e não existem fora de nós, são modificações do eu ou, no vocabulário da WL, as “impressões externas” são na verdade a própria limitação da ação da inteligência.<sup>350</sup>

---

<sup>349</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 372.

<sup>350</sup> “... a inteligência não sente uma impressão de fora, mas sente em casa ação os limites de seu próprio ser” (FICHTE, *Versuch einer neuen Darstellung der WL*. In: GA I/4, p. 200).

A “digestão dessa matéria” (o pensamento e as categorias) que dá a ela uma forma e cria um objeto para nós repousa numa espontaneidade do nosso próprio ser, cujo princípio nos é inteiramente *desconhecido* (apercepção transcendental). A única coisa que sabemos dele é que se manifesta numa “faculdade cega que associa para cima e para baixo e que chamamos de imaginação (*Einbildungskraft*)”, de modo que nosso conhecimento é “consciência de associadas determinações do nosso próprio eu (*Selbst*), a partir do qual nada outro pode ser derivado” (JWA 2,1, p. 111). Já que essa forma é válida exclusivamente para a intuição e para o pensamento humanos, Jacobi observa muito bem que o princípio de razão e mesmo o princípio *ex nihilo nihil fit* (nada surge do nada) são reduzidos à validade do conhecimento fenomênico e não podem ser aplicados a um mundo verdadeiramente objetivo em si fora desse sujeito. Vemos delineado o programa completo do idealismo transcendental de Fichte, uma “dívida” que ele próprio não deixa de reconhecer.

... a descoberta de que Kant nada sabia de algo diferente do eu não é nem de longe nova. Há dez anos, todos podiam ler impressa a prova mais minuciosa e completa disso. Ela se encontra no *Idealismo e realismo* de Jacobi, um diálogo (Breslau 1787), no *apêndice Sobre o idealismo transcendental*, p. 207-ff. (...) Não quero fazer novamente o que já foi feito e que não se deixa fazer melhor e mais corretamente, prefiro remeter o leitor ao próprio livro mencionado, já que o livro todo, bem como todos os escritos filosóficos de Jacobi, são uma leitura frutífera ainda no atual século.<sup>351</sup>

Após essa menção, Fichte desafia aqueles que tentam explicar o uso das categorias, especialmente a de causalidade, para além da esfera dos fenômenos, e critica duramente o “atual kantismo” que procura salvar a coisa em si a todo custo e simultaneamente manter o idealismo. Aqui, Fichte segue a recomendação jacobiana de que realismo e idealismo podem coexistir separadamente, mas nunca numa unidade, e querer unificar os dois é contraditório.<sup>352</sup>

---

<sup>351</sup> FICHTE. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. In: GA I/4, p. 235.

<sup>352</sup> Jacobi mostrou precisamente que idealismo e realismo não podem subsistir em harmonia num mesmo sistema. Fichte se refere a isso ao exclamar: “como se poderia esperar que alguns, os quais honrosamente não nomeio aqui, fizessem o que um homem com extraordinária força de espírito, como Jacobi, não foi capaz de fazer?” (FICHTE. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. In: GA I/4, p. 238).



Tal como foi dito por Jacobi na passagem comentada anteriormente, o uso do princípio de razão e das categorias é limitado e não podem ser aplicados a uma coisa exterior. Pela mesma razão, Fichte, que vê a si mesmo como o grande continuador da filosofia transcendental, escreve a Jacobi em 30 de agosto de 1795: “O senhor é sabidamente realista e eu sou idealista transcendental, mais implacavelmente do que Kant foi, pois nele há ainda um diverso [*Mannigfaltiges*] da experiência dado, sabe-se lá de onde vem e como, todavia eu afirmo com secas palavras que ele mesmo é produzido por nós mediante uma faculdade criadora”.<sup>353</sup> A supressão de um diverso *dado* e sua substituição por um diverso *produzido* por nós faz da filosofia fichtiana um idealismo perfeito (um *idealismo reflexionante*, valendo-me da expressão de Torres Filho), já que o dado é apenas um modo de *Gesetzsein* (estar posto) e o produzido é o próprio *Setzen* (pôr). Além disso, de acordo com Fichte, dizer que algo é dado é simplesmente o mesmo que confessar que nada se sabe sobre ele (“são *dados* significa em bom alemão: *vocês não sabem*”).<sup>354</sup> Com isso, coloca-se em prática aquilo que Jacobi exigia da filosofia kantiana em 1787: admitir o completo idealismo é aceitar que o diverso, a sensação e a intuição são modificações do sujeito; é aceitar as consequências da idealidade do tempo e do espaço e das relações externas, a saber, que não há um “fora” do eu independente dele. Se o diverso, que não se sabe de onde vem (e, portanto, representa o problema dos “objetos que afetam”), é suprimido, o sistema transcendental pode ser completado, e o *fato* (*Tatsache*) pode virar definitiva e decisivamente *ação* (*Tathandlung*) do espírito.<sup>355</sup>

Por isso, não é nem um pouco insignificante, como parece a alguns, se a filosofia parte de um estado-de-fato [*ThatSache*] ou de uma estado-de-ação [*ThatHandlung*] (isto é, de uma atividade pura que não pressupõe nenhum objeto, mas o produz por si mesma, na qual, portanto, a *ação* [*Handeln*] se torna imediatamente *fato* [*That*]). Se parte do estado-de-fato [*ThatSache*], ela se coloca no mundo do ser e da finitude, e lhe será difícil encontrar a partir dele o caminho para o infinito e suprassensível; se

---

<sup>353</sup> FICHTE. In: JBW I/11, p. 55.

<sup>354</sup> FICHTE a Reinhold, 2 de julho de 1795. In: GA III/2, p. 345.

<sup>355</sup> Ver, por exemplo, o que diz Torres Filho a esse respeito: “Se a ontologia, como doutrina do ser (doutrina *dogmática* do ser morto), *desaparece* com o criticismo, a epistemologia, como doutrina-da-ciência, desempenha agora sua função, *toma seu lugar*, e dá, efetivamente e com clareza, o que aquela acreditava obscuramente ter encontrado” (TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 17).

parte do estado-de-ação [*ThatHandlung*], ela se encontra precisamente no ponto que une os dois mundos, a partir do qual ambos podem ser compreendidos com um único golpe de vista (FICHTE, GA I/4, p. 221).

Feita essa correção no criticismo, é preciso procurar a condição de possibilidade não somente do saber, mas da ação moral e do juízo, aquilo que une todas as três críticas e as três grandes faculdades (razão, entendimento, juízo). Para tanto, Fichte distingue o 1) *produzir* e o 2) *ser*, que estão em determinação recíproca e representam a denominada *sequência dupla* (*doppelte Reihe*) encontrada na inteligência. O tradicional princípio de causalidade seria uma *sequência simples*, pois considera que o agente (causa) está fora do paciente (efeito) e produz o *ser*, mas não produz a representação, isto é, não pode explicar a passagem do ser ao pensamento. Neste caso (característico do dogmático), temos o *fundamento do ser* (*Grund des Seins*), mas não o *fundamento da* representação, que lhe é oposto (FICHTE, GA I/4, p. 197), e ficamos presos no mecanismo da natureza sem poder explicar como é possível uma representação, como é possível passar do ser (do repouso) ao representar (ao movimento).

Essa é a definição clássica de causalidade eficiente: uma causa que produz um efeito em algo exterior a ela, mas vimos nos primeiros capítulos como tal definição sofre diversas adaptações na filosofia moderna. Não obstante, vale a pena sublinhar uma passagem da *Crítica da razão prática* que ilustra, ou ao menos indica *in nuce*, a necessidade fichtiana de unificar essas duas ordens ou duas sequências: a sensível (teórica) e a inteligível (moral) da razão numa intuição intelectual. Na *Elucidação crítica da analítica da razão pura prática*, Kant admite *hipoteticamente* que, caso tivéssemos uma intuição intelectual, isto é, o conhecimento de todas as determinações do sujeito

(...) perceberíamos que toda esta cadeia de fenômenos em relação ao que sempre e somente pode dizer respeito à lei moral depende da espontaneidade do sujeito como coisa em si mesma, de cuja determinação não pode absolutamente ser dada nenhuma explicação física. Na falta dessa explicação, a lei moral nos garante essa diferença entre a relação de nossas ações, enquanto fenômenos, com o ser sensível do nosso sujeito e entre aquela relação mediante a qual esse ser sensível

mesmo é referido ao substrato inteligível em nós. Sob este ponto de vista, que é natural conquanto inexplicável para nossa razão...<sup>356</sup>

Kant não aceita a possibilidade de uma união *explicável* entre teórico/mundo natural e prático/mundo moral, porém distingue de modo claro uma causalidade natural que determina fenômenos e uma causalidade por liberdade que determina a vontade. Na ausência de uma intuição intelectual, a lei moral por si mesma (na condição de *fato*) garante que façamos essa separação entre inteligível e sensível. Fichte, de modo brilhante, denomina essa relação *Wechselbestimmung* (determinação recíproca) a fim de poder unificar ambos os lados na sua mútua dependência: o ser (mundo natural e da necessidade) e o representar (atividade livre da consciência). Com isso, ele consegue fazer a passagem de um ao outro. Apesar dessa recusa kantiana pela possibilidade de explicar o princípio que uniria teoria e prática, ele próprio dá indícios de que o eu moral deve ser o mesmo que o eu cognoscente, isto é, que o eu prático é também a apercepção transcendental.

Ademais, a censura àqueles que permanecem somente em uma série (simples da causalidade natural) é o modo fichtiano de articular a acusação kantiana aos dogmáticos de que estes teriam acreditado poder construir o objeto em si pelo pensamento e, assim, teriam confundido o terreno transcendental (ação) e o empírico (ser), acreditando que a *ordo cognoscendi* fosse condição do ser das coisas, da *ordo essendi*. Na realidade, é evidente que o princípio de causalidade como fora definido na tradição (enquanto ação concreta que põe algo na existência) tem de ser abolido e dar lugar a um princípio análogo, que contudo não põe nada na existência (esse é o caso da categoria de existência). No capítulo anterior, vimos como e por que essa leitura é bastante discutível, uma vez que a harmonia entre as duas ordens em Leibniz, Wolff e Baumgarten ocorre devido à ação de Deus e não à ação do *pensamento* humano (*representação*). O homem é capaz de compreendê-la somente porque ele próprio é parte da ordem.

De todo modo, para Fichte é definitivamente aniquilada a metafísica na qualidade de ciência dos fundamentos últimos do ser. O ser (consciência de algo determinado) é admitido apenas como oposição (*Entgegensetzung*) ao eu (autoconsciência determinante). Afinal, “toda ontologia, do ponto de vista de Fichte, é uma epistemologia

---

<sup>356</sup> KANT. *Crítica da razão prática* A 178-179. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 162 [Tradução modificada].

que se ignora”.<sup>357</sup> E, assim, é consolidada a substituição da ontologia pela epistemologia já iniciada por Kant.

Ora, a filosofia transcendental se ocupa da ação da inteligência do sujeito, a qual tem de ser absolutamente ativa e não conter nada de passividade. Fichte habilmente explica que, para que essa ação seja efetivamente originária, não deve haver nada anterior a ela que a determine, i. e., que a torne passiva. Ela é o primeiro membro da sequência, é atividade pura. Neste caso, mesmo o “eu penso, logo sou” cartesiano pode ser entendido como o vislumbre de um “fato imediato da consciência”<sup>358</sup> e ser tomado como propedêutica para a intuição intelectual. A *WL* se situa na continuação dessa história, seu propósito é deduzir as determinações do pensamento (as categorias, entre as quais se encontra a causalidade) e deduzir a apercepção transcendental (“eu penso” que acompanha todas as minhas representações) da atividade indeterminada para que o princípio surja diante dos olhos e não seja “adivinhado” e não seja uma simples petição de princípio.

Se, para Fichte, a lógica é somente a regra da determinação do pensar em geral que determina um objeto, daí surge a necessidade de pensar o pensamento: *refletir*. O fundamento deve poder antecipar toda experiência, pois *a priori* e *a posteriori* são dois lados de uma mesma e única coisa: o fundado não pode estar fora do fundamento. A partir daí, podemos nos transpor ao ponto de vista da especulação, àquele âmbito que não é mais um sistema filosófico (pessoal), mas ganha o nome de doutrina da ciência e gera seu conhecimento a partir de si mesmo. Esse ponto de vista é a ação originária, descrita como a ação de um “in sich zurückgehen” (ensimesmar-se ou introverter-se), uma autoposição, autoconsciência ou intuição intelectual. Isso significa que a ação do eu no pensamento deve retornar a ele mesmo, ao pensante. Fichte descreve assim o percurso que convida o leitor a fazer:

---

<sup>357</sup> TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 17.

<sup>358</sup> “Antes dele [Kant] Descartes propôs uma [proposição] semelhante: *cogito, ergo sum*, que não deve, justamente, ser a premissa menor e a conclusão de um silogismo cuja premissa maior fosse: *quodcumque cogitat, est*; e que ele pode muito bem ter considerado como fato imediato da consciência. Então ela significaria tanto quanto *cogitans sum, ergo sum* (como nós diríamos, *sum, ergo sum*). Mas nesse caso o acréscimo *cogitans* é totalmente supérfluo: não se pensa necessariamente, se se é, mas é-se necessariamente, se se pensa. O pensar não é de modo nenhum a essência, mas apenas uma determinação particular do ser e há, além dessa, muitas outras determinações de nosso ser” (FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: *Fichte. Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, 1984, p. 48).

Em seguida, tens consciência do teu pensamento imediatamente; como representas isso? Evidentemente assim: tua atividade interna que vai em direção a algo fora dela (ao objeto do pensamento), simultaneamente entra em si e vai em direção a si mesma. Mas, segundo o que foi dito acima, mediante essa atividade que retorna a si mesma surge para nós o eu. Tu tinhas consciência de ti até no pensamento de ti mesmo, e precisamente tal autoconsciência era a consciência imediata do teu pensamento; não importa se pensaste em um objeto ou em ti mesmo. Portanto, a autoconsciência é imediata; nela subjetivo e objetivo estão inseparavelmente ligados e são absolutamente unos (FICHTE, GA I/4, p. 276).

Com essa ação, elevamo-nos da consciência do pensamento (objetificado) ao nível da consciência de nós mesmos, da autoconsciência. Como na autoconsciência sou também objeto para mim mesmo, segundo o vocabulário corrente designo esse processo pelo termo *intuição* e, como não se trata de uma intuição empírica, a denomino *intelectual*. A inseparabilidade entre subjetivo e objetivo é a *immediatez* da intuição intelectual, a coincidência absoluta entre sujeito e objeto. Contudo, a grande novidade fichtiana é o fato de que o *eu* não é apenas aquele que põe algo, mas aquele que põe *a si mesmo*, é o subjetivo e objetivo em um só: “o eu não deve ser considerado como mero sujeito, como geralmente foi considerado até agora, mas sim como sujeito-objeto no sentido referido” (FICHTE, GA I/4, p. 277). Ele não é mais o sujeito daquela sequência *simples* de causalidade, isto é, um agente que põe algo *fora de si*, mas o agente *livre* de uma determinação recíproca (*Wechselwirkung*) ou de um pôr a si mesmo e ao objeto, de um pensamento que não pensa só o objeto, mas pensa o pensamento do objeto, o que justifica que o *pôr* a si mesmo (tese) venha sempre acompanhado de um *opor* (antítese). Essa dupla sequência formada pela autoconsciência (intuição intelectual) e pela consciência (intuição sensível), que não podem ser separadas, indica os dois pontos de vista inseparáveis do eu=eu em relação a um eu≠não-eu. A sequência simples elimina o eu=eu (um sujeito-objeto inseparável) e concebe apenas o eu≠não-eu (relação entre *um* sujeito e *um* objeto). Jacobi exprime-se do seguinte modo, resumindo esse trecho do texto fichtiano:

Em outras palavras, o primeiro [dogmatismo] provém da necessidade (*do determinado*), o último [idealismo] da liberdade (*do indeterminado*).

P. 28. A relação entre seres livres é determinação recíproca [*Wechselwirkung*] mediante liberdade (indeterminação), jamais

causalidade mediante uma força que atua mecanicamente (JACOBI, *Kladde 7, JWA I, 1,2, p. 278*).

Fichte entende melhor do que ninguém que a separação entre sujeito e objeto na consciência, na medida em que cada um é visto por si mesmo, é a razão primordial da incompreensão da própria consciência. Se ambos são postos absolutamente (categoricamente), nenhum pode ser posto *em relação* ao outro (hipoteticamente). O eu não seria capaz de conhecer o que é não-eu, pois não existiria passagem possível do sujeito para o objeto.<sup>359</sup> Essa passagem não poderia ser explicada de outro modo, e “procuraremos sempre inutilmente um elo entre sujeito e objeto se não o apreendemos já originalmente na sua união” (FICHTE, GA I/4, p. 277). Por isso, continua ele, se não partimos dessa união entre sujeito-objeto, a filosofia estará condenada a ser sempre incompleta e não será propriamente filosofia.

É interessante observar que a ideia de uma *mediatez* da autoconsciência é também respaldada em Jacobi. Fichte o cita e reproduz toda argumentação das *Cartas sobre Espinosa*, nas quais se evidencia que a demonstração é somente uma sequência infundável de condições condicionadas e *mediatas*, em que cada membro ganha sua certeza daqueles que o precedem. A pergunta é, obviamente, se encontramos um último membro dessa série. Fichte aceita *ipsis litteris* a consequência obtida por Jacobi no *Apêndice VII* das *Cartas*, que ele traduz em suas palavras da seguinte maneira: se tudo é certo exclusivamente sob condições *ad infinitum*, então nada é certo, e somos inevitavelmente conduzidos ao conceito de uma *certeza imediata*. Em termos um pouco mais jacobianos, querer explicar o *incondicionado* (*mediatez*) significa dar *condições* (*mediação*) a ele, que deixa de ser incondicionado; significa tentar transpor a certeza imediata de primeira mão do sentimento para uma certeza mediata de raciocínio.

Essa possibilidade é o modo encontrado por Fichte para resolver o problema do primeiro princípio, da *condição incondicionada* da qual partem todas as séries condicionadas.<sup>360</sup> Tal princípio é, então, objeto de crença. Podemos dizer que dele

---

<sup>359</sup> Este é, aliás, o problema de Kant e a razão que o levou a dizer que a existência do mundo em si é apenas problemática, que não se pode nem afirmá-la nem negá-la, i. e., não pode ser julgada de maneira determinante. É por isso que a filosofia crítica é concebida por Fichte como o estágio inferior da *oposição* entre sujeito e objeto (consciência) que ainda não se ergueu a autoconsciência e ao pôr absoluto.

<sup>360</sup> Ver, por exemplo, Kant: “Apesar da razão ter esta urgente necessidade de pressupor algo que possa completamente servir de princípio ao entendimento para a inteira determinação dos seus conceitos, o que

derivam todas as demais certezas, todavia não podemos dizer que ele é o primeiro absolutamente, é o primeiro apenas *para nós*. Contudo, uma ressalva deve ser feita desde já. Fichte aceita apenas *um aspecto* do conceito jacobiano de crença: a imediatez. Afinal, o que Jacobi entende por crença jamais caberia no sistema do idealismo transcendental, a saber, a ideia de uma certeza imediata positiva de existência. Marco Ivaldo, comentando um possível ponto de contato entre Jacobi e Fichte acerca do tema da crença,<sup>361</sup> indica a citação que Fichte faz da conhecida passagem das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*: “todos nós nascemos na crença”. Porém, o que Fichte não diz e jamais poderia dizer é a continuação do texto: “pela crença sabemos que temos um corpo e que fora de nós existem outros corpos e outros seres pensantes. Realmente uma maravilhosa revelação!” (JWA 2,1, p. 116). O valor efetivo da crença de Jacobi é ser uma certeza imediata que afirma *positivamente* a existência do eu, das coisas fora de mim, a existência de Deus. Em suma, afirma a existência do suprasensível, das temidas *coisas em si mesmas*, existentes independentemente da *minha* estrutura cognoscente, algo que jamais caberia na *WL*.

Tal posicionamento fichtiano se traduz também na escolha livre de cada um pela filosofia que quiser. Como não há uma demonstração definitiva do primeiro princípio, a convivência entre dogmatismo e idealismo não é apenas possível, mas até mesmo indelével, já que cada um deles parte de um princípio absolutamente oposto e um não pode negar o outro. No entanto, para ele, a filosofia mais correta é obviamente a idealista, pois é a única capaz de demonstrar o primeiro princípio, embora não possa demonstrar *que* ele seja necessariamente o primeiro. Com isso se compreende melhor a variação que

---

há de ideal e meramente fictício em tal pressuposto é por demais evidente, para que isto só baste para persuadi-la a tomar por um ser real uma simples criação do seu pensamento, se por qualquer outro motivo não fosse compelida a procurar algures um ponto de descanso na regressão do condicionado, que é dado, para o incondicionado, que, na verdade, em si e segundo seu simples conceito não é dado como real, mas é todavia o único que pode completar a série das condições trazidas até aos seus fundamentos. É este o curso natural de toda a razão humana, mesmo a mais comum, embora nem todas sempre perseverem nele” (KANT, A584 B612. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 507).

<sup>361</sup> Refiro-me ao texto de Marco Ivaldo *Wissen und Leben. Vergewissenerungen Fichtes im Anschluss an Jacobi*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 2004, p. 63. Ivaldo afirma que a crença para Fichte e Jacobi coincide no fato de ser uma certeza originária, porém o tipo de certeza é de absoluta relevância e não pode ser desconsiderado. Para Fichte, essa certeza originária nada mais é que a união entre prática e teoria na intuição intelectual; para Jacobi, ao contrário, não se trata nem mesmo de uma única certeza, mas de certezas no plural, as certezas da efetividade do eu, do mundo natural e de Deus. Trata-se das certezas de *existência*.

ocorre na *exposição* da intuição originária, tendo em vista que a imediatez não se esgota totalmente nas suas mediações.

Assim, na exposição, essa impossibilidade de fixar o verdadeiro começo (saber se a reflexão deve elevar-se àquela “visão” absoluta e essencialmente imediata através das mediações ou descer dela à particularidade) é a causa da variação do lugar do primeiro princípio no corpo do texto e de sua paradoxal ausência onde se poderia esperar encontrá-lo: no começo ou no fim. Ele deve ser, em última análise, seu eixo: deve centrá-lo.<sup>362</sup>

Nisso consiste também a liberdade do filósofo. Liberdade quanto à exposição, à linguagem e até mesmo ao método (sintético ou analítico geométrico), mas não quanto à filosofia, “pois a filosofia é apenas uma” (FICHTE, GA I/4, p.263). A relatividade (individualidade) se encontra exclusivamente na *exposição*, nos denominados *sistemas*.

Outro ponto de comum acordo entre Fichte e Kant é, portanto, a transformação dos conceitos de ser, existência e posição. Explicamos que Kant exclui a *posição absoluta* (existência) da *Crítica* e mantém apenas a denominada *posição relativa*, formulada como um juízo hipotético (*se A, então B*), fazendo do criticismo uma busca pelas condições e inaugurando uma filosofia que se sustenta tão-somente *sob uma condição* (*se A é posto, então segue-se dele B, C, D etc.*) que nada pretende afirmar acerca de uma *posição absoluta* (*que A seja absolutamente posto*) e, portanto, não se manifesta acerca da existência empírica.

O mesmo vale para a doutrina da ciência, que começa com uma intuição intelectual imediata (uma autoposição do eu), mas não é de modo algum um pôr na existência. Ela nada tem a ver com o ser real, mas apenas com um ser ideal, tal como já se verificava na categoria kantiana de existência referida a um objeto. Fichte refuta aqueles que sustentam que todo pensamento provém de um ser se, com isso, entendem um *ser real*, isto é, algo que *efetivamente* limita a atividade do eu (um objeto em si). Ele, ao contrário, entende a chamada objetividade como um *ser apenas ideal*, uma limitação do próprio pensamento quando pensa um objeto, pensa algo determinado ou quando “esquece de si” (não pensa seu pensamento) para focar no objeto (pensa o objeto).<sup>363</sup> A nota acrescentada por ele é importante para marcar essa diferença: todo *ser* é uma

---

<sup>362</sup> TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 18.

<sup>363</sup> Cf. FICHTE. GA I/4, p. 246.



limitação (*Beschränktheit*) da atividade livre. O homem comum pensa realisticamente um *ser*, o filósofo pensa idealisticamente a *ação* (a ontologia é uma epistemologia que se ignora).

Jacobi faz um fichamento das duas introduções à doutrina da ciência nos seus cadernos de anotações, e uma das passagens copiadas é precisamente essa: “P. 7. Nota. Todo ser significa limitação de uma atividade livre (NB. Portanto, todo ser é, no fundo, um não-ser)” (JACOBI, *Kladde 7*, JWA I, 1,2, p. 277). O acréscimo de Jacobi entre parênteses é muito significativo. “Todo ser é, no fundo, um *não-ser*”, porque é determinado somente na *relação* com a atividade pura, autoposição, inteligência etc. De fato, o único sentido autêntico de “ser” admitido na *WL* é o de um *ser ideal* como atividade da inteligência, por isso – da perspectiva jacobiana – um *não-ser*. Se o dogmatismo parte do ser, a *WL* parte, então, do não-ser. Mais a frente, Jacobi esclarece melhor:

A essência do idealismo transcendental consiste nisto, que o conceito de ser não é de modo algum visto como um conceito primeiro e originário, mas somente como um conceito derivado, a saber derivado da oposição com a atividade, portanto como um conceito simplesmente negativo. Para o idealista, a única positividade é a liberdade → logo, o indeterminado ← (logo, de acordo com a p. 3, o indeterminado – o não-ser); para ele o ser é mera negação da primeira (JACOBI, *Kladde 7*, JWA I, 1,2, p. 277).

A posição jacobiana é novamente colocada entre parênteses: liberdade na doutrina da ciência é atividade absoluta, indeterminada, portanto, não-ser. Essa observação é de extrema importância para compreender a subsequente discussão bastante conhecida entre Jacobi e Fichte a respeito do significado de vida.

Diante do que foi dito, ficam ainda mais claros os três princípios inseparáveis da doutrina da ciência: tese, antítese e síntese ou, ainda, pôr, opor e unir. Recapitulando e retomando essa linha “evolutiva” do conceito de ser, vimos que em Kant a apercepção transcendental é enunciada como proposição *analítica*, pois é apenas a identidade discursiva do eu consigo mesmo em todo o diverso de que tem consciência (KANT, *KrV* B408). Porém, a identidade do sujeito nada tem a ver com a identidade entre a intuição desse sujeito e sua forma (como se fosse objeto para si mesmo ou fenômeno); esta última é sintética e, para demonstrá-la “não bastaria a simples análise da proposição: *eu penso*;

antes se exigiriam diversos juízos sintéticos fundados na intuição dada” (KANT, B 409).<sup>364</sup> Como consequência, Kant não admite uma apercepção sintética, pois isso significaria encontrar uma intuição correspondente e transformar o sujeito em objeto do conhecimento.

Inversamente, em Fichte o primeiro princípio não é apenas a identidade de uma proposição tética (um mero  $A=A$ ), mas já traz consigo a antítese e a síntese. Assim, modifica-se a clássica pergunta kantiana “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” e é colocada no seu lugar uma outra: “como é possível a *antítese*?”<sup>365</sup> Como o eu que põe a si mesmo simultaneamente *opõe* algo a si, cujo ato é condição da própria síntese? O nível genético em que se move essa filosofia não se ocupa mais da questão “o que é possível conhecer?”, mas apenas de “como é possível o conhecer?”. Jacobi exprime essa relação de maneira interessante: “Egotismo (*Ichheit*): atividade que se ensimesma, sujeito=objeto. Isso (*Es*): mera objetividade. – O que não é condicionado mediante um outro pôr é tético; o que é condicionado por outro: sintético” (JACOBI, *Kladde* 7, JWA I, 1,2, p. 277).

O sintético é o que impede a atividade ilimitada do eu, mas ao mesmo tempo é aquilo que a obriga a se desenvolver. Chegamos, portanto, no núcleo do problema: a intuição intelectual é uma forma da forma (*forma formans*) e a forma em sua totalidade é o próprio conteúdo (FICHTE, GA I/4, p. 202) que passa para dentro do eu e unifica os domínios teórico e prático no mesmo ato de colocar a si mesmo (*Selbstsetzen*). Por isso, Reinhold tinha razão quando objetava a Fichte que no criticismo o conhecimento empírico da experiência está no eu enquanto forma, mas de modo algum enquanto conteúdo, o que impede que a matéria se converta totalmente em mera forma da forma e justifica a rejeição de Kant pela intuição intelectual e pelo idealismo transcendental.<sup>366</sup>

---

<sup>364</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 274.

<sup>365</sup> Fichte sugere essa mudança no modo de pensar a questão kantiana em uma carta a Reinhold (2 de julho de 1795, In: FICHTE, GA III/2), já que não é mais apenas a síntese que está em jogo, mas a condição da sua possibilidade.

<sup>366</sup> A citação do segundo *Convolut* kantiano pode ser interpretada nessa mesma chave: a apercepção é apenas forma vazia sem conteúdo, e buscar uma forma da forma é girar em círculos. “Uma doutrina da ciência em geral, na qual se abstrai de sua matéria (dos objetos do conhecimento), é pura lógica, e pensar acima desta uma doutrina da ciência ainda mais elevada e universal, a qual não pode conter ela mesma nada além do que é científico no conhecimento em geral (a sua forma), é um inútil girar em círculos com conceitos”. KANT. *II. Convolut*, Sechster Bogen. In: AA XXI, p. 207. Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa21/207.html> Acesso: 12 de maio de 2020.

É, então, de Fichte o grande préstimo de ter defendido esse idealismo coerente, provando que (1) é impossível que uma impressão se torne uma representação ou fenômeno, assim como é impossível que (2) uma representação ou fenômeno exponha um objeto independente ou em si. “Assim, a teoria teve de culminar na proposição: ‘todo tu é eu’ ou ‘apenas o eu absoluto é’. Posteriormente seguiu-se disso, bem no final: ‘tudo que é, é nada’. – Pois o que seria então uma absoluta subjetividade ou um sujeito meramente absoluto? Isso não foi negligenciado por esse homem perspicaz. Ele demonstrou, então, na segunda parte de sua filosofia, na prática, que a teórica, isto é, que seu resultado não poderia ser verdadeiro” (JWA 2,1, p. 393). O eu kantiano ainda se agarrava num tu que não podia estar ali, o eu fichtiano ousou afirmar: todo tu, na verdade, sou eu.

Esse passo fichtiano equivale ao modo como a ideia pré-crítica de fundamento material da possibilidade é transformada na *Crítica da razão* em um protótipo da razão, em uma *omnitude realitatis* (esclarecida nos capítulos anteriores), desprovida de existência efetiva, mas crucial para a possibilidade de toda e qualquer determinação.

Com efeito, todas as negações (que são os únicos predicados pelos quais tudo o mais pode distinguir-se do ser realíssimo) são simples limitações de uma realidade maior e, ao fim e ao cabo, da realidade suprema; pressupõem-na, por conseguinte, e dela derivam simplesmente quanto ao seu conteúdo. Toda a multiplicidade das coisas é também apenas um modo variado de limitar o conceito da realidade suprema, que é seu substrato comum, da mesma maneira que todas as figuras são possíveis unicamente como modos diferentes de limitar o espaço infinito (KANT, A579 B607).<sup>367</sup>

Limitação é uma negação. “O antigo ditado: *determinatio est negatio* tem validade incondicionada e eterna. Determinar um objeto na representação e produzir seu conceito é o mesmo. Mas, então, se determinar é *negar*, o resto é óbvio” (JWA 2,1 p. 176). Dessa “condição material” ou desse ideal transcendental da razão pura derivam todas as coisas determinadas como *limitações do ilimitado* ou *condições do incondicionado*. A diferença que emerge na passagem da filosofia crítica para o idealismo transcendental poderia ser localizada no seguinte: no idealismo, o ato do eu de pôr a si mesmo (intuição intelectual) é sinônimo de razão, inteligência ou atividade pura. Por isso, no idealismo não há distinção entre o que Kant denominava “protótipo da razão” e a *Ichheit*, ambos são o

---

<sup>367</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Caluste Gulbenkian, 2001, p. 504.

mesmo: o próprio *ens realissimum*. Kant parece ainda manter uma distinção entre o lugar do eu no sistema e o lugar da razão, equivalentes respectivamente ao antigo lugar ontológico do homem enquanto razão limitada e de Deus enquanto razão suprema. Deste modo, não surpreende que Fichte transforme a matéria em forma da forma ou totalidade da forma. Causa surpresa, ao contrário, que Kant negue esse formalismo à sua própria filosofia (como no citado comentário da *Intelligenzblatt* na *Allgemeine Literatur-Zeitung* de 1799).

Parcialmente de acordo com Fichte, Jacobi explica que tese, antítese e síntese estão sempre unidas e amalgamadas, entretanto suas razões são bastante diferentes. Essa união ocorre, porque o homem é um ser dependente e não onipotente, e jamais chegará numa unidade originária dessas três operações. É impossível que a abstração, que sabe apenas separar, explique “sob a tortura da lógica” aquilo que é inseparável. Em outras palavras, a reflexão (abstração) artificial só pode acarretar a perda da vida, da existência, daquela unidade indissolúvel, originária e real, justamente porque sua função é construir uma unidade ideal e, para tanto, tem de extinguir a unidade real e todo ser.

O homem tem a faculdade de antítese, síntese e análise, porque é um indivíduo com a graça de Deus. Por isso, não há nem uma antítese, nem uma síntese, nem uma análise originárias, mas uma está misturada na outra. Se essa comunidade originária (*Urgemeinschaft*) é suprimida e isolada sob a tortura da lógica, desaparece toda vida, toda conservação e todo ser (JWA 3, p. 177).

A argumentação fichtiana visa mostrar que a reflexão nada cria ou produz, apenas “encontra” as ações já anteriormente realizadas, pois sua função é aquela descrita por Jacobi, é analítica. Neste ponto, ambos estão de completo acordo, porém é exatamente essa operação de abstração e reflexão que Jacobi recusa terminantemente, isto é, a separação artificial do que era unívoco: a confiança e certeza no mundo, em Deus e em minha identidade. Essa perda decorre do fato de o sistema do saber ser necessariamente mediato e precisar separar a fim de evidenciar *como* algo foi unido, a fim de evidenciar sua gênese ou sua condição de possibilidade, ou melhor, a condição de *sua* possibilidade, de sua *construção*.<sup>368</sup>

---

<sup>368</sup> A própria reflexão nos levou a separar aquilo que é unívoco por natureza e a colocá-lo fora de sua possibilidade como se não pertencesse ao saber. “O que lhe [à reflexão] é inacessível, ela mesma o colocou como inacessível e, por isso, tudo aquilo que ela entrega à crença é uma projeção subjetiva sem verdadeiro

Trazer à consciência clara as notas características de um conceito significa analisar esse conceito, diz Fichte, que aprendera com Kant que “nenhuma ação antitética, como a pressuposta para a possibilidade da análise em geral, é possível sem uma ação sintética; e aliás, nenhuma ação antitética determinada é possível sem sua sintética determinada (§ 3). Ambas estão intimamente unificadas, são uma e a mesma ação, e apenas na reflexão são distinguidas. (...) As ações expostas são *sintéticas*, mas a reflexão que as expõe é *analítica*”.<sup>369</sup> Logo, da análise se infere a síntese, mas esta é um *achado* e não um *produto* da reflexão, é produto daquela ação sintética originária que põe a si mesma, em cujo ato estão compreendidas também a oposição e a união. Contudo, essa ação sintética que “não é um produto da reflexão” é sempre um produto do pensamento *do eu e no eu*, não de algo fora dele. A diferença de registro entre a ação originária e a ação “encontrada” pela filosofia poderia ser explicada como o momento inconsciente e o momento da tomada de consciência dos próprios atos.

Esse procedimento não difere muito da clássica noção proveniente da tradição leibniziana, sobretudo como foi elaborada por Baumgarten, de que transformar um conhecimento confuso em um conhecimento distinto significa *explicitar* o que já está *implícito* mediante a reflexão (ou atenção). A diferença é que no idealismo transcendental nos movemos no nível da ordem do conhecimento do sujeito e das coisas enquanto coisas *para ele* e não na ordem do mundo, das coisas em si. Kant explica essa operação do entendimento de maneira magistral no curso *Mronngovius*, cuja base é a *Metafísica* de Baumgarten: “A atualização da atenção, através da qual apenas uma única representação se torna clara e todas as demais obscuras, é a abstração. Na abstração, a atenção não é suprimida, mas se dirige de um ou mais objetos a um único, de modo que todas as demais representações se tornam obscuras e esta única clara”.<sup>370</sup>

Por isso, a posição de Jacobi é simbolizada pelo salto mortal, porque a crença ou a certeza imediata não pode, em hipótese alguma, ser traduzida ou aferrada por qualquer subterfúgio da especulação e abstração. A passagem do sensível ao suprassensível é um salto. Fichte, ao contrário, tem como tarefa produzir artificialmente (pela abstração) a

---

conteúdo. O problema não é tanto a cegueira da crença como em Mendelssohn, mas seu vazio formalístico” (SANDKAULEN, Birgit. *Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 57, n. 2, 2009, p. 266-267).

<sup>369</sup> FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: Fichte, *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, p. 63-64.

<sup>370</sup> KANT. AA 29, 1,2. *Vorlesungen* 6,1/2, p. 878.

intuição imediata originária, deve forçar o espírito para dentro da letra – tal como ele próprio se exprime –; deve abstrair, isto é, separar aquilo que é unívoco para poder reconstruí-lo e se aproximar da unidade intuída originalmente.

Essa tarefa é apenas um *telos* inalcançável, já que as duas sequências da ação (incondicionado) e do ser (condicionado) não se encontram perfeitamente e não fecham o círculo. Fichte sabe que, caso esse círculo se fechasse, caso a exposição da doutrina da ciência reconstruísse no saber toda atividade que a originou, o sistema não seria gênese e movimento, mas se reduziria à fixidez absoluta. Essa consequência já lhe é extremamente clara na *Grundlage* de 1794/95, e vem à luz sobretudo quando ele trata da unidade no sistema espinosano, cujo erro seria expô-la como algo efetivamente dado e não como um ideal inalcançável. “Reencontraremos sua unidade suprema na doutrina da ciência, mas não como algo que *é*, e sim como algo que por nós *deve* ser produzido, mas não *pode* sê-lo”.<sup>371</sup>

A esse respeito, Fichte é extremamente kantiano. Kant admite que o sistema de todo conhecimento filosófico (a filosofia) é uma Ideia de uma ciência possível nunca dada *in concreto*, é um *arquétipo* que serve para julgar todas as filosofias subjetivas. É a busca interminável do homem pela coincidência entre o modelo e a cópia, já que a filosofia não é conhecimento histórico, mas racional, derivado exclusivamente da razão. A principal tarefa da crítica e, conseqüentemente, da doutrina da ciência é não a descoberta da unidade em que modelo e cópia se encontram e correspondem totalmente (como será em Schelling ou Hegel) – o que é impossível –, mas sim a descoberta do próprio modelo ou arquétipo, do todo racional que permite julgar, que permite que se confirmem ou neguem os princípios do saber. Afinal, o conhecimento histórico é *cognitio ex datis* e o racional, *cognitio ex principiis*. “Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por que caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em certas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou rejeitá-los” (KANT, A838 B866).<sup>372</sup>

Torres Filho chama atenção a esse caráter “paradoxal” da *WL*. Ela reconhece que o saber está no meio do caminho entre idealismo (eu como autoposição) e realismo

---

<sup>371</sup> FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: Fichte, *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, p. 49.

<sup>372</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 673.

(ser ou coisa em si), “querer escapar a esse círculo, adotando uma solução unilateral, é cair em sua armadilha, levando ao absoluto um de seus termos... A doutrina-da-ciência, como idealismo transcendental, desmascara e assume o círculo... Por isso, a filosofia terá de reencontrar e aceitar esse círculo na definição de seu próprio estatuto de ciência, instalando-se no paradoxo em que se alternam idealidade científica e a realidade de seu objeto”.<sup>373</sup> Deste modo, ele denomina essa relação muito acertadamente *verossimilhança* e não *identidade*. Mas, se é assim, se a doutrina da ciência é alternância, determinação recíproca, Jacobi teria razão de descrevê-la como um pôr que nada põe e que fica refém de si mesmo: não quer afirmar um absoluto fixo e acabado e, por isso, cai no niilismo. Tal como o criticismo, é apenas problemática ou hipotética.

O “espírito da filosofia especulativa” é precisamente este, separar a certeza unívoca “eu existo” da certeza “existem coisas fora de mim”, separar o eu do mundo, para poder substituir a unidade real por uma unidade artificial da reflexão, criando, então, uma “ciência perfeita do verdadeiro” (JWA 2,1, p. 194). A submissão de uma dessas proposições à outra dá origem aos dois tipos de monismo opostos, mas complementares: idealismo ou materialismo. O idealismo começa com o egoísmo (eu), o materialismo acaba nele.<sup>374</sup> Na leitura jacobiana, os dois tipos de monismo são bem representados, por um lado, pelo espinosismo e, por outro, pelo “espinosismo às avessas” do próprio Fichte, chamado também de “materialismo sem matéria” ou de “mathesis pura”, pois a *WL* cria seu mundo de signos arbitrários a partir de si mesma, exatamente como o faz a matemática (JWA 2,1, p.195). Mais ainda, Jacobi batiza Fichte de rei entre os judeus da razão especulativa ou messias da especulação, pois ele uniu idealismo e materialismo num só ser indivisível, transformando a matéria em forma. A unidade artificial substitui a unidade real, a crença artificial substitui a crença natural e o mundo natural é convertido num mundo de relações subjetivas.

Enfim, no conceito-chave de autopoisição do eu se esconde o novo modo de exprimir o imperativo categórico, que não é uma *posição absoluta* ou posição de existência (ser real ou fundamento real), mas a *condição incondicionada*. É apenas condição de si mesmo, é um pôr sem posição, sem nada posto. Consequentemente, se algo é apenas mediante

---

<sup>373</sup> TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 73.

<sup>374</sup> Idealismo e materialismo têm a mesma finalidade: “o materialismo especulativo que elabora sua metafísica deve se transfigurar, no final, em idealismo, pois para a capacidade de pensar que raciocina, fora do dualismo há somente egoísmo como começo ou como fim” (JWA 2,1, p. 195).

oposição àquilo que não é, todo o universo é uma simples relação (posição relativa) desprovida de realidade. O mesmo servirá para explicar a razão da famosa acusação de Jacobi à doutrina da ciência de que a vida está sempre fora dela e não pode ser reduzida à mera ação de pensar e representar.



## 14. INDIVIDUALIDADE

A partir da discussão precedente se conclui facilmente que toda e qualquer individualidade está excluída da filosofia transcendental. Neste ponto, Fichte é cristalino ao se manifestar contrário à identificação entre o eu e a pessoa. O sentido de individualidade admitido por ele é apenas o sentido de determinação do eu enquanto atividade indeterminada e é esclarecido pela diferença com a egoidade (*Ichheit*). Esta seria o próprio ato absoluto de se autopor enquanto sujeito-objeto que não surge mediante síntese, mas é uma tese absoluta. A individualidade, por sua vez, é sintética. Quando a egoidade se põe, ela opõe algo (um *Es* ou objeto em geral) a si absolutamente, isto é, teticamente. É apenas aí, na relação entre eu e não-eu, que surge uma determinação (síntese) tanto do eu quanto do objeto. Lembrando que temos diante de nós sempre uma sequência dupla: do lado da sequência do objeto, a síntese entre eu e não-eu resulta no *tu*; do lado do sujeito, a síntese do eu consigo mesmo resulta no *eu individual*. A diferença entre egoidade (sujeito-objeto) e indivíduo significa apenas que esse eu se determinou sinteticamente. “Aquilo que se põe no ato descrito não absolutamente, mas enquanto *eu* ponente sou eu, e aquilo que no mesmo ato é posto *por mim* e não *por si mesmo* enquanto eu, é o tu” (FICHTE, GA I/4, p. 255). O tu é, portanto, somente uma transposição da egoidade àquilo que não é tético, àquilo que não é posição, mas apenas oposição.

Enviando a continuação do *Fundamento da doutrina da ciência* a Jacobi em 30 de agosto de 1795, Fichte escreve que seu eu absoluto evidentemente não é o indivíduo, mas que o indivíduo tem de ser deduzido do eu absoluto. Esse indivíduo tem um lado determinado por causalidade (necessidade) e um lado de determinação recíproca (liberdade). Com isso, Fichte teria conseguido conciliar o senso comum ou o “realismo” com o idealismo ou ponto de vista da especulação. Ele de fato pensa que, deste modo, é possível responder à exigência jacobiana e explicar o lugar do realismo na filosofia transcendental, que nada mais é senão um momento ou um ponto de vista a ser superado. Arrisco dizer que apenas depois da publicação da *Carta a Fichte* (1799), o filósofo da doutrina da ciência começa a perceber quais são efetivamente as incompatibilidades entre ele e Jacobi, sobretudo em relação ao conceito de pessoa e de liberdade.

Um fato histórico ilustra especialmente bem o problema da individualidade e suas ramificações, sobretudo para a moral: a polêmica entre Schiller e Fichte em 1795 que culmina na negação da publicação do texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia* na revista recém-criada por Schiller (*Die Horen*) e tem como pano de fundo, entre outras coisas, o estatuto da personalidade. Curiosamente, ela é concomitante à publicação na mesma revista (*Die Horen* vol. 3, caderno 8 de 1795) da dissertação de Jacobi *Efusões casuais de um pensador solitário* sobre o tema da individualidade e da pessoa em seu aspecto moral, na qual ele defende um ponto de vista diametralmente oposto ao fichtiano.

Em 22 de junho de 1795, Fichte envia a Schiller a última parte do *Espírito e a letra*, e no dia 24 de junho recebe a resposta, o manuscrito e a notícia de que não será publicado.<sup>375</sup> Infelizmente, o original dessa resposta foi perdido, contudo temos seu rascunho (localizado no *Goethe-Schiller-Archiv*<sup>376</sup>) que esclarece o teor da discussão. O texto fichtiano desagradou a Schiller tanto na forma quanto no conteúdo, que situa a diferença de modo de pensar e sentir dos dois nas suas “naturezas” completamente dissemelhantes. Enquanto Schiller defende o indivíduo e a pessoa, uma moral estética, Fichte defende a despersonalização; Schiller vê a individualidade no espírito, Fichte vê nele a universalidade. Essa oposição se manifesta naturalmente na diferente compreensão do sentido da arte, tema do texto fichtiano e do texto schilleriano já publicado na sua revista *Horen* (números 1, 2 e 6) em 1795, *Sobre a educação estética do homem*.

Em 27 de junho de 1795, Fichte escreve a Schiller: “suas obras filosóficas são vendidas, veneradas, admiradas, mas, até onde sei, pouco lidas e de modo algum compreendidas, e não ouvi ser mencionada nenhuma opinião, passagem, nenhum resultado delas entre o grande público”.<sup>377</sup> Como no caso precedente, o manuscrito original da resposta de Schiller não foi encontrado, contudo temos algumas versões em forma de rascunho datadas de 3 e 4 de agosto de 1795. Em uma delas, lemos: “um indivíduo é sempre único em seu modo e nunca poderá ser substituído ou esgotado”.<sup>378</sup> Uma clara provocação a Fichte, cujas obras, segundo Schiller, estão fadadas ao esquecimento, pois são escritas apenas para o entendimento e para a reflexão e

---

<sup>375</sup> O texto é publicado algum tempo depois, no jornal editado por Fichte e Niethammer *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten* de 1800 (vol. 9, cadernos 3 e 4), equivalente ao ano de 1798.

<sup>376</sup> Sobre a recepção dessas cartas, indico a introdução ao texto *Sobre o espírito e a letra na filosofia* em FICHTE GA I/6, p. 317-ff.

<sup>377</sup> FICHTE. GA III,2, p. 339.

<sup>378</sup> SCHILLER. In: Fichte GA III/2, p. 364.

certamente aparecerão outros que saberão dizer o mesmo melhor do que ele, pois é “sabido que o entendimento avança eternamente, e nunca é infinito em nenhum dos pontos de seu percurso”.<sup>379</sup> Em outra passagem, a diferença se manifesta pelo objetivo de Schiller enquanto escritor, oposto ao de Fichte: “não quero, portanto, apenas tornar claros meus pensamentos a um outro, mas lhe dar simultaneamente toda minha alma e agir sobre suas forças sensíveis, tal como sobre suas forças espirituais. Essa exposição de toda minha natureza também em assuntos áridos, nos quais o homem costuma falar apenas enquanto gênero humano, exige um ponto de vista completamente diferente para julgar meu caráter”.<sup>380</sup> O fundamento dessa posição se mostra especialmente num trecho em que ele opõe sua finalidade pessoal e estética (“a parte estética do homem é o resultado de sua natureza”) a uma finalidade meramente racional e universal:

Você se refere ao destino de nossas obras daqui a dez anos. Não quero fazer prognósticos. (...) Mas uma coisa é certa, se minhas obras não se conservarem devido ao seu conteúdo, já o fato de serem também um produto estético, de exporem um indivíduo por inteiro, lhes garantiria uma duração e, não queria dizer, um partido. Uma obra meramente didática, se não tiver uma importância absolutamente decisiva e duradoura, não consegue se sustentar diante da rapidez da literatura, pois, quando se avança no saber, o discípulo já sabe mais do que aquilo que outrora custava muito esforço ao mestre. Ao contrário, um indivíduo que se lançou vivamente em um livro é e permanece eternamente único em seu modo e pode de fato ser mal compreendido, mas jamais substituído.<sup>381</sup>

Essa passagem sobre a diferença das obras de ambos retrata uma concepção muito mais profunda sobre a destinação do homem. Provavelmente o sentido de “obra meramente didática” é a ideia de que a doutrina da ciência é apenas o caminho, uma propedêutica, para que o outro, o leitor, seja capaz de, por conta própria, se “libertar” de sua pessoa e individualidade e chegar àquela intuição intelectual universal para todos os homens. A dissertação *Sobre o espírito e a letra* é uma exortação a isso: despir-se da individualidade e chegar ao universal. Ali, é descrito como o artista é capaz de conjugar

---

<sup>379</sup> SCHILLER. In: Fichte GA III/2, p. 364.

<sup>380</sup> SCHILLER. In: Fichte GA III/2, p. 364.

<sup>381</sup> SCHILLER. In: Fichte GA III/2, p. 362.

e tocar todos os homens em uma só alma, na medida em que suprime toda diferença individual do modo de sentir e alcança o “sentido universal de toda humanidade”. Segundo Fichte, a convivência humana foi desde sempre uma luta recíproca de todos os indivíduos para fazer cada indivíduo concordar com ele mesmo, ao contrário o artista sacrifica sua individualidade e faz da sua obra uma espécie de universal *in concreto*<sup>382</sup> ao expor o ponto de convergência de toda humanidade como algo individual. “Logo, aquilo que o inspira se chama gênio, gênio superior, um ser de outra esfera superior, no qual todas as fronteiras (*Grenzlinien*) inferiores e terrenas que determinam o caráter individual do homem não são mais diferenciadas e são amalgamadas uma na outra como numa fina bruma” (FICHTE GA I/6, p. 338).

Percebemos agora por que Fichte dizia a Schiller que o espírito na filosofia e nas belas artes é praticamente o mesmo, por que o filósofo e o artista têm o mesmo *ideal*. O filósofo tem de expor a intuição intelectual que não se deixa reduzir a conceitos ou a palavras, o que dificulta a entrada na doutrina da ciência. Dificuldade claramente comentada numa carta a Reinhold: “aquilo que quero comunicar é algo que não poder ser dito nem compreendido, mas apenas intuído; aquilo que digo não deve fazer nada mais que conduzir o leitor, de tal modo que a intuição desejada se forme nele. Aconselho àqueles que querem estudar minhas obras que deixem as palavras serem apenas palavras...” (FICHTE GA III/2, p. 344) O artista tem o mesmo ideal, mas deve tornar *sensível* aquele “sentido universal” a partir da profundidade de seu próprio ânimo e sem qualquer interferência externa. A diferença entre artista e filósofo está apenas nos meios.<sup>383</sup> É assim que os impulsos prático, teórico e estético estão unidos num só impulso

---

<sup>382</sup> Essa ideia pode ser confirmada por uma afirmação do final da segunda carta: “A finalidade infinita e ilimitada do nosso impulso (*Trieb*) se chama Ideia, e na medida em que uma parte dela é exposta numa imagem sensível, ela se chama um Ideal” (FICHTE. GA I/6, p. 352).

<sup>383</sup> É esse caminho que segue a interpretação de Torres Filho. A filosofia fichtiana seria uma filosofia genial devido ao caráter absolutamente reflexionante da imaginação: “Mas a imaginação, na medida em que torna possível a filosofia, é condição de sua própria explicação e se põe como radicalmente reflexionante: é nesse nível, mais fundamental que o “livre jogo das faculdades” da *Crítica do Juízo*, que Fichte vai encontrar uma teoria do *gênio*. Filosofia genial, no sentido mais rigoroso da palavra, a doutrina-da-ciência se reencontra então como a mais completa filosofia da genialidade” (TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p.15-16). É também na mesma direção que segue o trabalho de Márcio Suzuki, mostrando como essa teoria da imaginação ou filosofia genial ganha novas roupagens e se complexifica no romantismo, sobretudo com F. Schlegel, que, ao reelaborar uma filosofia genial, se aproxima muito mais de Jacobi: “Fiel à doutrina-da-ciência, o romantismo afirma que o sistema

fundamental (*Grundtrieb*), também chamado de impulso prático, já que todo impulso é prático, é espontaneidade pura (*Selbsttätigkeit*).

Schiller, ao contrário, propõe um impulso lúdico (*Spieltrieb*) que unifica (como isso ocorre nos é incompreensível) o *impulso sensível* cujo objeto é a vida e o *impulso formal* cujo objeto é a mera forma. Ambos são opostos e se excluíam reciprocamente não fosse esse jogo do qual emerge a *forma viva*. Apenas no jogo o homem encontra a harmonia entre sua sensibilidade e seu espírito, apenas nele pode se realizar enquanto pessoa (permanente) e estado (mutável), razão e natureza, consciência e sentimento. Em resumo, apenas no jogo a forma ganha um conteúdo.

Quando, em 26 de junho de 1795, Schiller escreve a Jacobi (a quem ele atribui as duas exigências essenciais para a investigação do belo e da arte: “entendimento analítico e o genial dom de combinar”) sobre sua *Educação estética*, afirma ter plena ciência de que não encontrará muitos adeptos, já que não agrada nem aos *estetas empíricos* nem aos *estetas racionalistas*. Ele observa que “ali, quando destruo e procedo ofensivamente contra outras opiniões, sou rigorosamente kantiano; apenas quando construo me encontro em oposição a Kant”.<sup>384</sup> Mas em seguida narra que se espantou ao receber uma carta de Kant, na qual o filósofo de Königsberg dizia estar satisfeito com seu texto, o que lhe causou confusão e surpresa. Schiller se refere a uma carta de 30 de março de 1795 em que Kant escreve: “considero as *Cartas sobre a educação estética do homem* excelentes e as estudarei para que posteriormente possa lhe comunicar meus pensamentos sobre elas”.<sup>385</sup>

Tendo presentes os dois textos, a *Educação estética* e *Sobre o espírito e a letra*, o leitor perceberá que efetivamente Schiller tem razão quando diz que o texto fichtiano remete muito ao seu tanto na forma quanto no conteúdo, tem razão ao sentir falta de um “impulso de existência, de matéria ou passividade”.<sup>386</sup> Mas Schiller parece não ter compreendido o sentido dos impulsos enumerados por Fichte, os quais seguem exatamente a divisão das faculdades e das três críticas kantianas; parece não compreender

---

do espírito humano tem de ser reinventado a cada vez; mas — adendo propriamente romântico — toda filosofia é ‘individual’, mescla de ‘filosofia e a-filosofia’, e só assim a própria doutrina-da-ciência ou filosofia da filosofia se torna filosofia *efetiva*” (SUZUKI, M. *O gênio romântico*. São Paulo: Iluminuras, 1998, p. 96). É possível ouvir um eco de Jacobi nessas linhas: indivíduo, a-filosofia e efetividade.

<sup>384</sup> SCHILLER. In: JBW I/11, p. 48.

<sup>385</sup> KANT. AA XII, *Briefwechsel* 1795, p. 11. Disponível em: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa12/011.html> Acesso: 12 de maio de 2020.

<sup>386</sup> SCHILLER. In: Fichte GA III/2, p. 332.

o sentido daquilo que já fora anunciado no *Conceito da doutrina da ciência* e na *Grundlage*: a matéria é forma da forma. Não há espaço para a existência sensível.

Enquanto isso, nas *Efusões casuais de um pensador solitário*, Jacobi afirma a dupla impossibilidade de deduzir um eu individual do absoluto ou de abstrair do eu individual para obter um eu absoluto. Vale especificar que, embora muito mais próximo de Schiller, para Jacobi a pessoa é já uma unidade real, não uma forma que exige um conteúdo sensível ou um eu racional imutável, tal como exposto na *Educação estética*. No pequeno escrito jacobiano também em forma epistolar, o autor responde à carta da amiga Ernestine F\*\*\*: “veja bem, querida Ernestine, a origem da minha indulgência, da minha tranquilidade, da minha determinação. Todas as coisas devem ter uma forma e figura, e subtrair todas as formas a uma coisa é o mesmo que aniquilá-la. Porém, não é a figura que produz a coisa, mas sim a coisa que sempre assume uma figura” (JWA 5,1, p. 209). Exemplo disso são as diferentes línguas humanas: hindu, grego, latim, gálico, alemão, são apenas formas de uma mesma linguagem humana, todas essas formas podem desaparecer, no entanto a linguagem persistirá. Para Jacobi, a forma é secundária, é apenas uma manifestação transitória de uma coisa efetiva, e é por isso que ele diz: “o ESPÍRITO não suporta nenhum tratamento científico, pois ele não pode se tornar LETRA” (JWA 2,1, p. 233). Daí decorre a impossibilidade de uma única filosofia e de um sistema único universalmente válido. Essa convicção é bem manifesta nas palavras de Kleuker, copiadas e subscritas por Jacobi:

Uma certa convicção de crença é certamente a condição mais necessária para a crença em coisas de um outro mundo. Mas ela mesma não é algo que possamos nos dar quando bem entendemos. A simpatia por alguns descrentes me é tão natural quanto a antipatia e profundo desprezo por sofistas (*Schwätzer*) e *radoteurs*, que segundo a superficialidade de sua própria consciência querem nos convencer de que não precisamos deste ou daquele apoio, pois se pode ter tudo a partir de si mesmo, até mesmo criar seu próprio Deus, ser inteiramente seu próprio Deus (JWA 5,1, p. 199).

Fichte, ao contrário, vê na forma (nos *sistemas*, no plural) o caráter particular ou subjetivo que a forma da forma (conteúdo/matéria) deve eliminar uma vez alcançada, já que ela resulta apenas da atividade do eu (do pensamento) comum e idêntico para todos os indivíduos. Apenas em virtude desse pressuposto, Fichte consegue partir do eu (sujeito-objeto) enquanto fundamento do saber. Esse é o sentido da metáfora da doutrina da

ciência como um andaime que serve apenas para construir o edifício e que, uma vez pronto, não precisa mais dele ou, ainda, da resposta que ele dá a Jacobi por intermédio de Reinhold quando é acusado de niilismo: “nosso pensamento filosófico é somente o instrumento através do qual compomos nossa obra. Uma vez que a obra está pronta, o instrumento é descartado, pois é inútil”.<sup>387</sup> Como os princípios da filosofia transcendental se encontram apenas na razão, ela tende à necessária supressão do individual e da própria exposição (embora nunca alcance esse ponto), pois o individual é um entrave que deve ser superado.

O âmbito individual seria equivalente ao conhecimento *histórico* da filosofia, sinônimo de faculdade de *imitar* (*nachbildendes Vermögen*), cujo significado cunhado por Kant se coloca em oposição ao conhecimento *racional*, sinônimo de faculdade de *engendrar* (*erzeugendes Vermögen*). É por isso que não se ensina e não se aprende a filosofar; é por isso que, em teoria, qualquer pessoa estaria apta a filosofar, bastaria seguir sua própria razão. O individual como entrave, limite ou empecilho à completude do conhecimento racional é manifesto na explicação de Kant, segundo a qual um conhecimento filosófico pode ser ao mesmo tempo *objetivamente racional* e *subjetivamente histórico*. Kant que dizer que a origem desse conhecimento é efetivamente racional (*ex principiis*), porém ele é histórico naquele que o possui, o qual não conhece nada além daquilo que lhe é *dado* (*ex datis*) de fora. Em poucas palavras, ele não se elevou ao conhecimento verdadeiramente racional, despojando-o de seu caráter histórico e individual. Ou, ainda, no vocabulário de Fichte: ele não se elevou do ponto de vista comum ao ponto de vista da especulação, não pensou o seu pensamento.

O exemplo kantiano é o do discípulo que aprendeu muito bem o sistema de Wolff, “sabe e ajuíza apenas segundo o que lhe foi dado” (KANT, A836 B864)<sup>388</sup> e se formou segundo uma “razão alheia”, isto é, não superou o caráter histórico (dado) do conhecimento e não se elevou ao seu aspecto verdadeiramente racional (percurso do próprio Kant?). Podemos, portanto, interpretar que o aspecto histórico ou individual do conhecimento é, não só para Fichte, mas também para Kant um meio para um fim, pois não se pode filosofar sem que se parta de um conhecimento histórico dado (do individual), contudo não se deve permanecer nele. Por isso, o *telos* inalcançável, porém sempre mais próximo, é a própria supressão da individualidade, o ideal do espírito que encontra sua

---

<sup>387</sup> FICHTE. Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799. In: GA III/3, p. 331.

<sup>388</sup> KANT. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001, p. 671.

letra definitiva, do homem particular que é amalgamado na razão universal: sua destinação.

A “autonomia” do saber, encontrada apenas na nossa razão, é representada pelo “ensimesmar-se” recomendado por Fichte. Ao contrário, a impossibilidade de um saber deste tipo é a exigência oposta que faz Jacobi: é impossível que nos dispamos de nossas características, é impossível abstrair de nós mesmos. É preciso, portanto, fazer o movimento oposto, para fora do eu. “O homem não é capaz de receber a verdade completa e puramente; ele a vê somente em imagem, em uma imagem semelhante a ele. Tal como a própria divindade, a verdade está em toda parte e em lugar nenhum; é tudo e é nada de tudo. Não desprezemos nenhuma de suas aparições! Porém, não adoremos nenhuma delas como se fosse a verdade em sua própria figura que tivesse aparecido aqui completa e definitivamente” (JWA 5,1, p. 208-209).

A dissertação de Friedrich Karl Forberg *Cartas sobre a mais nova filosofia*, publicada em 1797 no *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten* (editado pelo próprio Fichte e Friedrich Immanuel Niethhammer, vol. 6, caderno 1) critica a doutrina da ciência na mesma chave, embora por outras razões. Para ele, Fichte pertence ao grupo dos que querem resolver a tarefa infinita da especulação, i. e., encontrar o porquê para a pergunta “por que há algo?” Kant, por sua vez, pertenceria ao grupo daqueles que não querem resolver essa tarefa, tal como o próprio Forberg. Prontamente fica claro seu escopo argumentativo: a *Wissenschaftslehre* não é kantiana. Essa “nova filosofia” (de Fichte e Schelling) tem uma máxima clara, a saber, que é possível encontrar um princípio absoluto e, conseqüentemente, não tem mais de se perguntar *se* ele é possível, mas apenas *onde* ele está.<sup>389</sup>

A argumentação de Forberg consiste em mostrar que o almejado princípio absoluto estaria entre o *algo* e o *nada*. Enquanto absoluto, não poderia ser algo, que é sempre condicionado; enquanto nada, não poderia ser princípio. A filosofia do idealismo transcendental acredita ter encontrado esse absoluto no pensamento do “eu” puro, que seria o terceiro ou intermediário entre o algo e o nada. De acordo com ele, o paradoxo ao qual a nova filosofia tem de responder se encontra no seguinte raciocínio: tudo que é algo, é algo apenas *para mim*, logo só é algo na medida em que eu o ponho como algo. Mas eu mesmo, do qual toda existência depende, não sou algo; pois, neste caso, o

---

<sup>389</sup> Cf. FORBERG, F. K. *Briefe über die neue Philosophie*. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrte*. Jena/Leipzig: bei Christian Ernst Gabler, 1797, vol. 6, p. 48.



fundamento (eu) seria ao mesmo tempo o fundado, o que é contraditório.<sup>390</sup> Forberg prossegue à maneira kantiana, que distingue, como já vimos, o eu transcendental (apercepção) tanto do eu enquanto númeno (suprassensível) quanto do eu enquanto intuição empírica (fenômeno). Ele chega, assim, no *aut aut: ou* o eu se compreende enquanto fenômeno *ou* o eu se compreende enquanto pensante. Na filosofia fichtiana, a solução do impasse será dada justamente na supressão do *aut aut:* na intuição intelectual, que não é o eu empírico pertencente ao mundo dos fenômenos, mas um eu que intui a si mesmo intelectualmente. Forberg ainda acentua a semelhança desse eu com o papel antes atribuído ao *ens realissimum* sem o qual nada seria posto, e que servia como fundamento da possibilidade. Se, então, abstraímos do eu empírico – como exige a *WL* – não resta nada do meu eu, de minha individualidade ou *Selbst* e, segundo Forberg, não podemos mais diferenciar um eu de um tu ou de um isso (*es*).

Vale comentar aqui, ainda que brevemente, a crítica a Fichte inspirada e dedicada a Jacobi feita por Jean Paul (Friedrich Richter) e intitulada *Clavis fichtiana seu leibgeberiana* publicada em 1800 como “apêndice cômico” do romance *Titan*. Em dezembro de 1799, Jean Paul concebe o texto e o esboça em apenas 15 dias num arroubo de genialidade, e envia imediatamente sua versão preliminar a Jacobi (em 22-23 e 26 de dezembro de 1799), com quem já mantinha uma correspondência assídua.

Jean Paul joga com a ideia fichtiana de que seu leitor tem de chegar à intuição intelectual da *Wissenschaftslehre* por si mesmo, e que o *Wissenschaftslehrer* apenas indica o caminho. No apêndice, o personagem principal e escritor da *Clavis* é Leibgeber (cujo nome significa literalmente aquele que dá um corpo), que “inicialmente sentou-se para estudar Fichte, mas apenas para zombar dele de acordo sua maneira. (...) Traços dessa sua decisão de ridicularizar a doutrina da ciência reluzem ainda em toda a *Clavis*”.<sup>391</sup> Contudo, à medida que entra nessa filosofia é de tal maneira despojado de sua individualidade, que se torna ele mesmo o autor da doutrina da ciência; ele se torna Fichte. Na introdução, como de costume em suas obras, Jean Paul aparece como personagem da narrativa, neste caso como o biógrafo de Leibgeber, o qual lhe teria confiado seu manuscrito da *Clavis*.

O texto é, como o título bem diz, uma chave de leitura, um dicionário para que se adentre na *WL*. O método de Leibgeber merece destaque: as verdades filosóficas são

---

<sup>390</sup> FORBERG, *Id.*, p. 48.

<sup>391</sup> JEAN PAUL. JPSW I/3, p. 1019.

certas se aparecerem para o senso comum como loucura. Nas entrelinhas percebe-se a ironia com a *WL* a respeito da relação entre o ponto de vista comum e o ponto de vista da especulação, de modo que a pedra de toque negativa da filosofia é ser oposta ao “infelizmente muito difundido senso comum”. Portanto, se o senso comum não considera algo como loucura, isso não é filosófico. Jean Paul é evidentemente um crítico da filosofia transcendental e dedica seu texto a Jacobi, cuja filosofia reconhece que a razão é como o filtro das Danaides, “que pode efetivamente *purificar* a bebida, mas não *criá-la*, e que ela só percebe (*vernehmen*), como diz Herder, e portanto recebe, encontra, mas não inventa”.<sup>392</sup> A referência é à condenação das filhas de Danao. Ele havia incitado suas 50 filhas a assassinar seus maridos, já que um oráculo afirmara que um deles seria seu algoz. Elas executaram prontamente a ordem do pai, com exceção de uma, que deixa seu noivo viver, o qual de fato mata Danao. Como punição, no mundo inferior as filhas assassinas são condenadas pelas Fúrias a encher eternamente um recipiente furado com água. A *Clavis* é dedicada a Jacobi, pois foi dele quem Jean Paul recebeu “a arma adamascada pela beleza, com a qual as facas de dissecação da época se despedaçam”.<sup>393</sup> A resposta entusiasmada de Jacobi (em 16 de março de 1800), quando Jean Paul lhe envia o prefácio do texto, é uma das cartas mais conhecidas do nosso autor.

Individualidade é um sentimento fundamental; individualidade é a raiz da inteligência e de todo conhecimento; sem individualidade não há substancialidade, sem substancialidade não há nada em parte algum. Egoidade (*Ichheit*) como uma mera ação de um igualar (*Gleichsetzen*) do nada, enquanto nada, em nada através do nada, é um mero pensamento absurdo... A personalidade do homem como mera oscilação de sínteses é absolutamente impensável, é demonstravelmente impossível como produção no tempo, como algo que surgiria apenas mediante reflexão (*Besinnung*). Eu, F. H. Jacobi, me reconheço como tal sem qualquer nota característica, imediatamente, por força de minha substância; não preciso me compor (*zusammensetzen*). Eu dou um grande salto e digo: tal como para Fichte tudo é subjetividade, para mim tudo é objetividade... (JBW I/12, p. 207-208).

---

<sup>392</sup> JEAN PAUL. JPSW I/3, p. 1026.

<sup>393</sup> JEAN PAUL. JPSW I/3, p. 1018.

E de fato é a partir da leitura mais atenta de Fichte que Jacobi começa a entender ainda melhor sua própria posição realista, oposta ao idealismo transcendental, e que nada tem em comum com o que Fichte denomina realismo (sinônimo de espinosismo). Daí o motivo de Jacobi pronunciar com vigor que ele é realista como nenhum antes dele já foi. Filosofia transcendental é aquela que estatuiu o sonho da experiência como sonho, é aquela que me acorda para exterminar tudo que está ao meu redor diante dos meus olhos. Ela é, em suma, uma teoria do sonho, “para ser, devo sonhar, e não há nenhum ser exceto no sonho” (JBW I/12, p. 208).

## 15. O NIILISMO DA INTUIÇÃO INTELECTUAL: EU SOU DEUS.

A carta de Baggesen a Jacobi de 26 de abril e 1-2 de março (JWA I/11, p.183 ff.) é fundamental para entender a passagem de uma filosofia, que tem como fundamento “Deus é eu” (mote do espinosismo), para uma filosofia cujo fundamento oposto é “eu sou Deus” e, com isso, entender a razão de o idealismo transcendental receber o epíteto *espinosismo às avessas*. Evidentemente, o Deus espinosano não é um eu. O sentido dessa frase consiste, na verdade, no fato de o eu ser dissolvido em Deus e não subsistir como indivíduo, ao passo que no idealismo é a vez de Deus desaparecer e deixar seu lugar vazio ao eu.

Seguindo a mesma interpretação, Jean Paul ilustra poeticamente<sup>394</sup> com seu *Discurso do Cristo morto do alto do universo no sentido de que não existe Deus*<sup>395</sup> como seria viver de acordo com o absoluto niilismo. O sonho é um expediente literário para fazer sentir como seria um mundo no qual o lugar de Deus está vazio, no qual o homem ocupa o centro, mas está completamente sozinho e abandonado a si mesmo. A composição tenta traduzir sensivelmente uma imagem apocalíptica do universo, dilacerado pela mão do ateísmo e salpicado de *eus* errantes (pontos mercuriais de *eus*), já que “ninguém está mais só no

---

<sup>394</sup> Schmidt-Biggemann considera a esse respeito: “O conceito de pessoa vale tanto para a representação de Deus quanto para o conceito do indivíduo, descreve então duas posições no ternário metafísico. Tanto o Deus pessoal quanto o indivíduo pessoal diferente do sujeito transcendental são englobados pelo conceito de pessoa, como Jacobi o ressalta, e como ele se tornou condição de possibilidade para o niilismo experimental de Jean Paul” (SCHMIDT-BIGGEMANN, W. *Maschine und Teufel: Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte*. Freiburg/München: Karl Alber, 1975, p. 261.

<sup>395</sup> O texto *Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei* é o primeiro fragmento de flores (*Blumenstück*) que encerra o primeiro volume do romance *Siebenkäs* (*Flores, frutos e espinhos ou vida conjugal, morte e núpcias do advogado dos pobres Firmian Stanislaus Siebenkäs*), publicado em 1796. Como o título diz, o *Discurso* é um fragmento independente do texto principal, uma narrativa onírica (*Traumdichtung*), na qual temos diante dos olhos como seria o mundo após a morte sem ressurreição, sem Deus, sem imortalidade da alma. Cristo anuncia que não há Deus, que no lugar do paraíso idílico encontram-se o absoluto caos e a assustadora contingência.

universo do que um ateu, (...) e [para ele] o universo é a fria máscara férrea da eternidade”.<sup>396</sup>

Tudo começa quando o narrador adormece e sonha acordar num cemitério tenebroso diante de uma igreja, na qual entra e se defronta com inúmeros mortos diante do altar e que perguntam a Cristo, descido do céu, em uníssono: “Cristo! Não existe Deus?” A resposta é sucinta: “Não existe”. A transfiguração do universo sem Deus é ainda mais aterrorizante, pois decorre dum lugar vazio, descrito pelo próprio Cristo: “E quando ergui os olhos para o mundo imenso à procura do olhar divino, fitou-me este com a cavidade ocular vazia. A eternidade jazia sobre o caos, roendo e ruminando-o”.<sup>397</sup> Não há conteúdo no olhar divino, há somente uma cavidade ocular sempre a lembrar que nela falta um olho, um Deus.

Dentre todas as infelizes sombras, tampouco Cristo, o melhor dos homens, encontra alívio após a morte, após a libertação do “invólucro sangrento do corpo”. Ao contrário, ele está fadado a sofrer eternamente no eterno nada. “— Ó nada imóvel e mudo! Fria e eterna necessidade! Louco acaso! Quando haveis de destroçar a mim e ao universo? (...) Quão só está cada um na imensa cova do universo. Eu estou só, e além de mim ninguém existe.”<sup>398</sup> O egoísmo, o isolamento do eu, conduz a esse nada imóvel e mudo.

As palavras finais de Cristo, dirigidas ao sonhador e espectador da brutal dilaceração do mundo, funcionam como advertência ao ateu ou ao cético: “Mortal que estás ao meu lado, se ainda vives, reza para ele: caso contrário, perdê-lo-ás para sempre”.<sup>399</sup> A pintura de paisagem escolhida aqui – *Landschaftsmalerei* como Jean Paul a chamava –, é o reflexo no *Zerrspiegel* (espelho de distorção) que desfigura a imagem posta diante dele. A paisagem refletida no espelho é a do mundo visto pela lente do ateu e cético: solidão e esfacelamento do universo, o puro nada, niilismo. É notável a correspondência do sonho de Jean Paul com as palavras de Jacobi a Fichte sobre o famoso *aut aut*, a escolha entre Deus ou o nada:

---

<sup>396</sup> JEAN PAUL. JPSW, I/2, p. 270.

<sup>397</sup> JEAN PAUL. *Discurso do Cristo morto do alto do universo no sentido de que não existe Deus*. In: *Antologia humanística alemã*. Porto Alegre: Globo, 1972, p. 111.

<sup>398</sup> JEAN PAUL. *Discurso do Cristo morto do alto do universo no sentido de que não existe Deus*. In: *Antologia humanística alemã*. Porto Alegre: Globo, 1972, p. 111-112.

<sup>399</sup> JEAN PAUL. *Discurso do Cristo morto do alto do universo no sentido de que não existe Deus*. In: *Antologia humanística alemã*. Porto Alegre: Globo, 1972, p. 111.

Mas o homem tem tal escolha; apenas essa única: o nada ou um deus. Escolhendo o nada, ele se transforma em Deus, isto é: ele transforma Deus em fantasma; pois, se não há Deus, é impossível que o homem e tudo que o circunda não sejam fantasma. Eu repito: Deus existe e existe fora de mim, um ser vivo, existente por si mesmo ou eu sou Deus. Não há um terceiro (JWA 2,1, p. 220).

Assim, no final da narrativa, ao acordar, o sonhador escolhe Deus, e o mundo pavorosamente transfigurado no sonho volta a seu estado sereno: “Quando acordei, chorei de alegria, porque podia novamente rezar a Deus — a alegria, o choro e a fé foram minha prece. (...) Entre o céu e a terra, uma infinidade de efêmeros insetos estendeu suas pequenas asas e começou a viver alegremente como eu aos olhos do Pai eterno. E toda a natureza ao meu redor estava envolta em tons serenos como os de distantes sinos vespertinos”.<sup>400</sup> O mundo volta ao seu lugar, porém algo diferente. A relação entre sonho e vigília lembra igualmente a função reveladora do sonho depois de despertar no diálogo jacobiano sobre idealismo e realismo: Leibniz foi o que melhor sonhou, mas melhor despertou; Kant continua sonhando.

Ou, ainda, para usar as excelentes palavras de Fernando Pessoa: “Quando no mundo-exterior como que se abre uma porta/ E, sem que nada se altere,/Tudo se revela diverso”.<sup>401</sup> O sonho reforça a crença no Criador. Parece ser exatamente o que a frase de abertura da narrativa pretende dizer: “Permitam-nos até mesmo os sonhos obscuros e desagradáveis como elevadas semi-sombras da realidade!”.<sup>402</sup> Jean Paul apela ao sonho poético para suscitar no ateu, no cético ou no suposto crente o verdadeiro sentimento da crença e “transformar palavras em sentimentos”, como prenunciara desde o início.

De maneira menos poética, Jacobi interpreta o “espinosismo às avessas” como o complemento do materialismo espinosano; ambos são egoísmo, com a diferença de que um começa com ele e o outro o tem como resultado. Por isso, pouco faltaria para que o próprio Espinosa transfigurasse seu materialismo em idealismo, uma vez que sua substância única é fundamento do ser pensante e do extenso, ou seja, é a própria

---

<sup>400</sup> JEAN PAUL. *Discurso do Cristo morto do alto do universo no sentido de que não existe Deus*. In: *Antologia humanística alemã*. Porto Alegre: Globo, 1972, p. 113.

<sup>401</sup> FERNANDO PESSOA. *Ode marítima*. In: *Poesia completa de Alvaro de Campos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 104.

<sup>402</sup> JEAN PAUL. JPSW I/2, p. 271.

identidade absoluta entre sujeito e objeto que serve de fundamento à nova filosofia.<sup>403</sup> Na carta a Fichte aparece pela primeira vez publicamente a metáfora do cubo espinosano: “é estranho que nunca lhe tenha ocorrido [a Espinosa] virar seu cubo uma vez: transformar a parte superior, a parte do pensamento, que ele denominava objetiva, na parte inferior, naquela que ele denominava subjetiva ou formal e, assim, investigar se seu cubo permanecia o mesmo, se a única figura verdadeira e filosófica da coisa permaneceria” (JWA 2,1, p. 195).

Por isso, o idealismo transcendental é designado por Jacobi como *materialismo sem matéria* ou *mathesis pura*. Fichte realizou a façanha de unir materialismo e idealismo num único ser indivisível. A comparação entre a filosofia fichtiana e a matemática é recorrente nos textos e cartas de Jacobi, como por exemplo na descrição que faz a seu secretário J. H. Schenk enquanto estava escrevendo a carta-resposta a Fichte (13 de abril de 1799): a doutrina da ciência é aquilo que promete, “e compreendo muito bem como os homens podem se apaixonar por ela, ao menos por um tempo, pois compreendo muito bem como podemos nos apaixonar para sempre pela matemática, que é uma doutrina da ciência apenas dos seres corpóreos” (JBW I/12, p.10).

Do mesmo modo, o teor da “defesa” que Jacobi faz da *WL* contra a acusação de ateísmo<sup>404</sup> é, na verdade, a simples constatação de que a filosofia transcendental não pode ser ateísta, tal como tampouco o podem a matemática e a geometria. Ela só seria efetivamente ateísta se pretendesse dizer algo sobre Deus, mas “que ela nada conheça de Deus não é suficiente para incriminar a filosofia transcendental, já que todos reconhecem que Deus não pode ser conhecido, mas apenas crido. Um Deus que pudesse ser conhecido não seria Deus.” (JWA 2,1, p. 193). Jacobi alude a uma das principais características da filosofia transcendental: a de ser essencialmente problemática e não se pronunciar nem quanto à existência nem quanto à inexistência do suprassensível. Com isso, essa filosofia efetivamente se resguardaria das acusações de ateísmo, como, aliás, fez o próprio Kant. É exatamente o mesmo que Fichte escreve a Reinhold, dizendo que perguntar se a

---

<sup>403</sup> Falando dessa passagem anos depois (1811), Jacobi reformula a mesma ideia de que pouco faltava para que o materialismo de Espinosa fosse transfigurado em idealismo, “já que sua substância que era o fundamento igualmente do ser extenso e pensante, essa matéria única de dois seres completamente diferentes, no fundo nada significava senão a identidade absoluta do objeto e do sujeito, do ser e da consciência, do corpo e do espírito” (JWA 3, p. 122).

<sup>404</sup> Trata-se da polêmica acerca do ateísmo em que Fichte se envolveu e que culminou com a perda de sua posição de professor em Jena.

filosofia é ateísta ou não é o mesmo que perguntar se um triângulo é desta ou daquela cor. É irrelevante. “Filosofia aplicada ao modo de pensar e ao sentimento (*Gesinnung*) não é nada para mim. Não entendo essa pergunta, se a filosofia, como tal, é ateísta ou não; e ela me parece completamente igual à pergunta se o triângulo é vermelho ou verde, doce ou amargo...”<sup>405</sup>

Já em Kant se encontra o germe da operação de inversão do espinosismo, cultivado e regado pelo *Wissenschaftslehrer*; “então, por intermédio de nosso Kant, mesmo contra sua intenção, foi fundado um segundo espinosismo que denominei em outra parte um espinosismo às avessas” (JWA 3, p. 121). Tal simetria entre materialismo e idealismo esclarece ainda melhor por que em Fichte a matéria é forma da forma (formalismo). Mas é provavelmente do estreito contato com Jens Baggesen<sup>406</sup> que ocorre a Jacobi a metáfora do espinosismo e idealismo fichtiano como um cubo invertido.

Em uma carta endereçada a ele de 21 de setembro de 1797, portanto 2 anos antes da *Carta a Fichte*, Baggesen afirma a congruência entre Fichte e Espinosa pela metáfora do triângulo. Ambos os sistemas são “infinitamente dissemelhantes e infinitamente semelhantes entre si – dois triângulos iguais, com a diferença de que a ponta de um é a base do outro –, e ousou afirmar (e espero ao menos não ser refutado por Jacobi) que são os únicos sistemas que se deixam construir a partir das três ideias dadas da razão pura, tal como o triângulo é a única figura que se deixa construir a partir de três lados dados”.<sup>407</sup> Para Baggesen, a mesma congruência se manifesta na partição do  $\tilde{\epsilon}\nu$  και  $\pi\tilde{\alpha}\nu$ . Segundo Espinosa, o  $\pi\tilde{\alpha}\nu$  é a mãe do  $\tilde{\epsilon}\nu$ , para Fichte o  $\tilde{\epsilon}\nu$  é pai do  $\pi\tilde{\alpha}\nu$ . Em outras palavras, em Espinosa o todo é a origem do uno, em Fichte o uno é a origem do todo. Esses são os sistemas mais coerentes – Baggesen chega a afirmar “os únicos sistemas” coerentes – do intelecto humano, porém são aniquilados precisamente por essa coerência quando um é comparado ao outro. “Graças a Deus o mundo os tem a ambos; pois cada um por si mesmo poderia manter a ilusão por muito mais tempo”.<sup>408</sup> O antigo *hen kai pan* se radicaliza e passa a ser *ouden kai panta*, o nada e tudo (JWA 6,1, p. 228).

---

<sup>405</sup> FICHTE. In: GA III,3, p. 327.

<sup>406</sup> Jens Baggesen (1764-1826) foi um dos principais escritores, filósofos e pensadores dinamarqueses do século XVIII e XIX e uma figura importante no panorama literário-intelectual alemão. Era amigo muito próximo de Reinhold e posteriormente de Jacobi.

<sup>407</sup> BAGGESEN, J. In: JBW I/11, p. 227.

<sup>408</sup> BAGGESEN, J. In: JBW I/11, p. 228.



Isso demonstra por que Fichte é um “espinosismo às avessas”, e sublinha a distância da sua intuição intelectual em relação à ciência intuitiva de Espinosa e, mais ainda, à *norma veritatis* que o “novo espinosismo” (a filosofia de Schelling) chama de intuição intelectual do absoluto. É interessante que, segundo Jacobi, essa expressão não seja de todo censurável, justamente porque põe em relevo a necessidade de uma consciência imediata na qual se nos manifestam o bom, belo e verdadeiro como primeiro e mais elevado, os quais não podem ser apresentados inteiramente no fenômeno, na experiência sensível. Nessa intuição intelectual,

as ideias, as mais elevadas expressões (*Aussprüche*) da razão, deslocam-se para o entendimento enquanto conhecimentos imediatos não mediados pelos sentidos, de modo que o sentimento da verdade e da certeza, que acompanha a intuição sensível, não apenas está ligado inegavelmente a esses conhecimentos, mas é apenas mediante estes que todo o ânimo do homem participa da certeza perfeita do verdadeiro de uma maneira realmente inexprimível” (JWA 3, p. 122-123).

Afinal, a intuição não se reduz somente aos sentidos (a uma intuição empírica), e a intuição “espiritual” ou suprassensível (revelada na razão) é igualmente certa. Ambas revelam imediatamente e são positivas. O problema do uso da palavra “intelectual” é sua acepção conceitual, que poderia levar a pensar que a intuição é resultado da razão especulativa, algo absolutamente vetado por Jacobi. Em uma palavra, a intuição suprassensível não pode ser transformada em um conceito do entendimento (em que forma e matéria se unificam) nem, menos ainda, numa ideia vazia apenas para o sujeito. Se o bom, belo e verdadeiro fossem somente ideias sem certeza objetiva, seriam reduzidos a “categorias do desespero” (JWA 3, p. 123). Se, ao contrário, fossem a concordância entre forma e matéria, teríamos o puro egoísmo do idealismo transcendental, que adota a intuição intelectual como seu fundamento.

Uma terceira possibilidade é a definição de *intellektuelle Anschauung* de Schelling, também mencionada por Jacobi. Para o filósofo da identidade, ter um verdadeiro conhecimento – e não mero pensamento (Ideia) – do absoluto é possível somente em uma intuição que ponha absolutamente (*absolut setzen*) o ser e o pensamento, isto é, em uma intuição que seja expressão *formal* do absoluto e ao mesmo tempo exprima sua *essência*<sup>409</sup>

---

<sup>409</sup> “Chamamos esse conhecimento de intuição intelectual. Intuição, porque toda intuição é um equiparar (*Gleichsetzen*) do pensamento e do ser, e apenas na intuição em geral há realidade: no presente caso, o mero

ou, ainda, em uma intuição que seja a união entre forma e conteúdo, permitindo, assim, um *sistema* do saber. Daí ele ser chamado de “novo espinosismo”. Jacobi, de sua parte, não quer encontrar uma forma absoluta para um conteúdo absoluto, menos ainda um sistema do saber, e por isso modifica completamente o significado de razão. Uma intuição intelectual só pode ser aceita se for um sentimento invisível, um *Schauen der Ahndung* (visão do pressentimento), e não servirá jamais como pedra fundadora de um edifício do saber. Ele repetidamente argumenta que a peculiar imediatez da crença significa precisamente *ausência* de intuição. “Por isso, aquele sentimento ora se chama moral ora sentimento da verdade. Nele revelam-se o verdadeiro, bom e belo em si mesmos sem intuição, sem conceito, de modo infundado e inexprimível” (JWA 3, p. 61).

A necessidade de mediação tipicamente humana é sinal de sua finitude, na medida em que o homem precisa explicar para compreender claramente. Por essa razão, a tradição atribuía a *intuição* a Deus e a *inferência* ao homem. Pela mesma razão, Kant afirma que um tal tipo de intuição intelectual (um entendimento simultaneamente sensível ou uma sensibilidade simultaneamente intelectual), em que o objeto é imediatamente dado com seu conhecimento (sua forma e seu conteúdo) caberia a Deus e não à intuição humana limitada. A limitação dessa intuição sensível é a própria condição da experiência possível, que, por sua vez, desloca tudo aquilo que não se enquadra em sua forma ao mero campo do “problemático”.

Em resumo, depois de todo o percurso que fizemos, é perceptível qual é o denominador comum de todos esses conceitos de intuição intelectual, senso comum, senso moral, crença, revelação, reminiscência e até mesmo misticismo. O que Jacobi vê em todas essas manifestações, defendidas de maneiras as mais variadas (desde Platão, a

---

*pensamento* do absoluto – supondo que este seja determinado segundo sua ideia como aquilo que é imediatamente mediante seu conceito – não é ainda de modo algum um conhecimento do absoluto. Este só ocorre numa intuição que equipara absolutamente o pensamento e o ser, na medida em que ela exprime o absoluto formalmente e, ao mesmo tempo, é expressão da essência dele. Chamamos essa intuição de intelectual, porque ela é uma intuição racional e, enquanto conhecimento, é ao também absolutamente una com o objeto do conhecimento”. SCHELLING. *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*. In: *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, hrsg. von F. W. J. Schelling, 1. Band, 1. Stück. Tübingen: J. G. Gotta, 1802, p. 45.

Schelling conclui deste trecho que o fundamento da filosofia, do qual parte toda e qualquer certeza, é o ponto de unificação entre o conhecimento formal absoluto e o próprio absoluto, ou seja, o ponto em que o conhecimento é absolutamente uno com seu objeto.

Espinosa, Kant, Fichte e Schelling) é a prova de que a certeza originária tem de ser imediata, um julgamento sem conceitos, por isso denominado *sentimento*. Ele rejeita o caráter intelectual que o racionalismo moderno, sobretudo com Espinosa, quis atribuir à crença e que o “novo espinosismo” (Schelling) levou às suas últimas consequências como união entre matéria e forma, pensamento e ser.

Esse aspecto fundamental do sentimento de ser um *julgamento sem conceitos* é comumente negligenciado pelos intérpretes de Jacobi e será tratado em detalhe na sequência. Não raro, imputa-se a ele um sentimentalismo despropositado, um fanatismo religioso ou, com ainda mais frequência, Jacobi é considerado um simples crítico da razão, cujo valor estaria simplesmente na crítica que fez ao racionalismo e à filosofia transcendental.<sup>410</sup> Longe disso, as inúmeras fontes de Jacobi apontam todas para a mesma conclusão, na qual os principais temas pensados por ele convergem: crença ou sentimento moral é um sentimento sem sentimentalismo, uma opinião racional que não é raciocínio.

---

<sup>410</sup> Mesmo quando se tenta defender a posição de Jacobi, está sempre presente o pressuposto de que a experiência ou a existência é um fenômeno meramente psicológico dado no sentimento individual e, por isso, anti-filosófico, se não for associado à reflexão e a certo grau de universalidade. Essa compreensão do significado do *sentimento* como algo meramente individual é, a meu ver, o problema de quase todas as interpretações de Jacobi.

O argumento de Hammacher é um exemplo cabal disso. Ele tenta “salvar” a simples experiência “psicológica” individual narrada por Jacobi em sua obra, mostrando que ela teria um caráter filosófico, porque é acompanhada de uma reflexão e validade geral, embora tal reflexão esteja sempre atrelada à experiência ou uma vivência individual. “Ora, é questionável se isso, por si mesmo, possa contribuir para uma consciência filosófica. Geralmente, sua origem é determinada puramente pelo particular e permanece, por isso, na esfera meramente psicológica” (HAMMACHER, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*. München: Wilhelm Fink, 1969, p. 23).

## 16. VIDA E FILOSOFIA

Certamente a relação entre vida e filosofia foi um dos temas mais abordados na pesquisa que envolve Jacobi e Fichte, embora quase majoritariamente a partir do ponto de vista fichtiano. É importante, portanto, lançar luz sobre o significado da palavra “vida” para ambos, a fim de mostrar como as palavras por vezes são as mesmas, mas seu conteúdo absolutamente diferente. Já que os dois filósofos partem de pressupostos muito distintos, é possível inferir logo de início que o significado de vida e da sua relação com a filosofia também será divergente.

Podemos tomar o conceito de individualidade ou pessoa como fio condutor dessa análise e bem ilustrado em duas imagens contrastantes, a do entusiasmo lógico e a da apatia. Na carta que escreve a Fichte, Jacobi se vale da expressão de F. Schlegel “entusiasmo lógico” esboçada na resenha da edição de 1796 do romance jacobiano *Woldemar* (publicada em 1796 no jornal *Deutschland*, vol. 3, parte 8). Nela, um jovem F. Schlegel retrata Jacobi como um Proteu que fala apenas quando é obrigado, que esconde os resultados de sua filosofia, embora não haja dúvidas sobre o princípio de seu filosofar. Por isso, “aquele que quer entender o espírito de *Woldemar*, na medida em que isso é possível, deve estudar o conjunto das obras de Jacobi e o caráter individual e a história individual de seu espírito nelas”.<sup>411</sup> Schlegel o acusa de separar a filosofia da razão e de sustentar que a filosofia não é nada além do que a sua é: o espírito trazido a conceitos e palavras de uma vida individual.

O juízo de Schlegel sobre o mérito de Jacobi é um parecer que perdura ainda nos dias de hoje e encobre ou coloca em segundo plano a verdadeira contribuição positiva e inegável do autor, a saber, a opinião de que o valor filosófico das obras polêmicas jacobianas é ter trazido à luz o modo de pensar de todo o século e ter pavimentado a estrada para o idealismo transcendental, já que “sua doutrina positiva da crença não pode

---

<sup>411</sup> F. SCHLEGEL. *Woldemar-Rezension*. In: KFSa 2, p. 69.

ser considerada filosófica”.<sup>412</sup> Acredito que até aqui já tenha ficado claro que o objetivo deste trabalho é mostrar o contrário.

Por fim, Schlegel expõe a primeira condição subjetiva para o filosofar: o puro amor pela ciência, interesse puro e neutro pela verdade e pelo conhecimento. De acordo com ele, este seria o sentido socrático da filosofia: *entusiasmo lógico*. Jacobi se vale dessa definição de “amor puro pela ciência” para afirmar sua posição contrária à filosofia transcendental; para afirmar o sentido absolutamente oposto que ele atribui à figura de Sócrates, não como aquele que amava a ciência sem nenhum interesse, mas como aquele que amava a sabedoria não encontrada num sistema ou teoria, mas numa prática de vida sábia, num *sábio não-saber*. Portanto, valendo-se da expressão schlegeliana, Jacobi passa a chamar aqueles que querem raciocinar em círculos, especular apenas por especular, de *entusiastas lógicos*.<sup>413</sup> Ele aceita totalmente o que Schlegel profere sobre sua falta de entusiasmo lógico e ironiza essa “imparcialidade” da busca pela verdade.

A posição do próprio Fichte nessa discussão é ainda mais esclarecedora e mais condizente com os fundamentos da sua filosofia. Em 22 de abril de 1799, ele escreve a Reinhold (após a publicação da carta jacobiana) que, como Jacobi, proíbe qualquer tipo de entusiasmo lógico, mas acusa Jacobi de querer sustentar um tipo de entusiasmo oposto, denominado *entusiasmo da vida efetiva* e caracterizado pela incapacidade de abstrair fria e indiferentemente da vida efetiva e chegar ao ponto de vista da especulação, como a *WL* recomenda. De fato, ele afirma a Reinhold que explicou a diferença do ponto de vista da filosofia e do ponto de vista comum em todas as obras, porém a única perspectiva que não combateu – aqui atribuída a Jacobi – é a de que a filosofia seria uma *Lebensweisheit* (sabedoria de vida).

Ele continua dizendo: “eu acredito não ter absolutamente nenhum entusiasmo, nem o primeiro nem o segundo, e considero essa apatia absolutamente necessária para compreender completamente o idealismo transcendental e não ser erroneamente conduzido por ele à profanação nem se incomodar com ele”.<sup>414</sup> Eis a recomendação de

---

<sup>412</sup> SCHLEGEL, F. *Woldemar-Rezension*. In: KFSa 2, p. 71.

<sup>413</sup> A designação é aplicada também a Friedrich Nicolai, membro da *Aufklärung* berlinense. Nicolai censurou Jacobi por não ter nenhum senso para a investigação apenas em virtude da própria investigação. Ele lhe responde ironicamente que Nicolai prefere exercitar seu espírito com uma ginástica cujo objetivo é apenas circular ao redor da verdade e nunca obter nada além da mera constituição atlética por si mesma (JWA 2,1, p. 197).

<sup>414</sup> FICHTE. GA III,3, p. 326.

Fichte: a *apatia*. Como já se viu antes, Fichte defende a necessária supressão da personalidade ou do individual a fim de se elevar ao universal da razão. Na discussão de 1799 com Jacobi, essa relação se exprime analogamente na oposição entre vida e filosofia, já que o individual é um entrave para a especulação e impede que conheçamos a própria vida.

Não se pode reconhecer o lugar em que se está preso, aquilo que se é. Deve-se sair dele, se colocar em um ponto de vista fora dele. Essa saída da vida real, esse ponto de vista fora dela é a especulação. Apenas na medida em que há esses dois pontos de vista diferentes, o mais alto acima da vida, ao lado do da vida, é possível ao homem conhecer a si mesmo. Pode-se viver, e talvez viver muito de acordo com a razão, sem especular; pois se pode viver sem conhecer a vida; mas não se pode conhecer a vida sem especular.<sup>415</sup>

A apatia se mostra como uma imagem ainda mais adequada da *WL* quando consideramos o que afirma Torres Filho, a saber, que o intuito dessa filosofia é se libertar de *todos* os pontos de vista – não apenas alcançar um ponto de vista privilegiado – e descrever geneticamente a atividade universal de intuir.<sup>416</sup> Já que um ponto de vista é sinônimo de individualidade, da posição singular de um ser vivo no mundo, Fichte o concebe como aprisionamento, como incapacidade de sair do lugar (posição) em que se está preso, e exige um “retornar para dentro de si mesmo”, para a atividade universal do eu. Tal concepção da tarefa da filosofia é diametralmente oposta à de Jacobi. Ao mesmo tempo, esclarece por que Fichte afirma que há apenas *uma* filosofia, mas diversos sistemas, e Jacobi que há apenas filosofia pessoal segundo um ponto de vista específico. Para Fichte, filosofia é a ausência de ponto de vista (um entrar em si mesmo); para Jacobi, filosofia é a afirmação de um ponto de vista (um sair de si mesmo).

---

<sup>415</sup> Fichte a Reindold, 22 de abril de 1799. In: FICHTE GA III/3, p. 332.

<sup>416</sup> “É a partir desse ponto que a doutrina-da-ciência poderá descrever geneticamente a constituição da objetividade, como separação entre conceito e intuição, mostrando que o conceito ‘não é em geral nada mais do que a própria atividade do intuir, apenas não apreendida como agilidade, mas como repouso e determinidade’. Se esse ponto-de-unificação, como foco de todo saber, tem de ser o ponto supremo, é claro que não pode ser um ponto de vista entre outros, por mais privilegiado que fosse, pois um *ponto de vista* jamais poderia ser o foco de que radiam todo; os pontos de vista possíveis. Por isso o acesso a ele não está em assumir um ponto de vista especial, mas em atingir a liberdade em relação a todos os pontos de vista” (TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 65).

Disso surge a impossibilidade percebida por Fichte de sintetizar esses dois pontos de vista (vida individual e filosofia) ou de uma unificação entre idealismo e realismo, pois há apenas *determinação recíproca* e não união. Contudo, vale ressaltar que nessa discussão específica, realismo significa a posição peculiar de Jacobi (denominada por ele próprio realismo no diálogo *David Hume sobre a crença*), que aqui não tem nenhuma relação com o realismo antes atribuído por Fichte a Espinosa nas várias versões da *WL*. Por outro lado, essa comum denominação tem sentido se pensamos que, nas duas introduções da doutrina da ciência das quais tratou-se antes, realismo significa qualquer posição que afirme coisas em si, sendo, por isso, um tipo de dogmatismo. Comentando esse problema, Torres Filho indica que não pode haver síntese entre vida e filosofia, ponto de vista natural e artificial, estado-de-ação (*Tatsache*) e modo-de-ação (*Tathandlung*), visto que ambos são definidos somente numa *determinação recíproca*. Ser e imagem se determinam por negação recíproca. Na mesma carta a Reinhold, a vida é caracterizada como “entrega ativa ao mecanismo”, impossível sem o âmbito da especulação enquanto atividade e liberdade. Pode-se viver sem especular, mas não se conhece a vida sem especular.

Ambas, vida e especulação, são determináveis apenas uma pela outra. A vida é realmente não-filosofia; filosofia é realmente não-vida; e desconheço qualquer determinação mais excelente de ambos os conceitos do que essa. – Aqui está uma antítese perfeita, e um ponto de unificação é tão impossível quanto a compreensão do X que está no fundamento do sujeito-objeto, eu; a não ser a consciência do verdadeiro filósofo de que ambos os pontos de vista existem para ele.<sup>417</sup>

Mas a pergunta que se deve fazer é: o que Jacobi efetivamente entende por vida? Seria ela a “entrega ao mecanismo” e à necessidade do mundo natural no qual estamos presos? Aqui se manifesta com clareza o mal-entendido entre ele e o *Wissenschaftslehrer*. Para Fichte, a vida defendida por Jacobi é apenas o ponto de vista natural, comum, o âmbito da necessidade, da não-atividade, portanto oposto à liberdade, ao passo que a verdadeira vida ou o princípio vital seria somente a atividade do espírito. A razão disso é muito provavelmente a herança kantiana, que, por sua vez, tem raízes na releitura da tradição filosófica leibniziano-wolffiana. Para essa tradição, atividade significa representar: a vida é a capacidade de representar e a alma é a força representativa (*vis*

---

<sup>417</sup> Fichte a Reinhold, 22 de abril de 1799. In: FICHTE GA III/3, p. 332.

*representativa*). Na introdução da *Metafísica dos costumes*, Kant define a vida da seguinte maneira: “A *faculdade de apetição* é a faculdade de, por meio de suas representações, ser causa dos objetos dessas representações. A faculdade de um ser de agir conforme suas representações chama-se *vida*”.<sup>418</sup> Desaparece aqui qualquer relação com o mundo efetivo em si, que não seja minha representação. Não é o representar que retorna à vida concreta, mas a própria vida se torna o representar.

### **16.1. Vida como ato de representar (*vis representativa*)**

Baumgarten, por exemplo, compreende a força representativa de maneira extremamente diferente: “minha alma, portanto, é a força que pode se representar o universo a partir da posição de seu corpo” (*Anima mea est vis, § 505, repraesentativa, § 506, universi, §. 507, pro positu corporis sui, §. 512*), escreve ele no § 513 da *Metafísica*. O corpo é o lugar do mundo em si que desapareceu do criticismo. A parte da *Metafísica* baumgartiana em questão (§ 501 em diante) é a *psicologia*, não por acaso utilizada por Kant nas suas lições de *antropologia*. A psicologia *empírica* trata justamente da *existência* da alma, e Baumgarten relaciona a metafísica à psicologia (empírica e racional) justamente porque “a psicologia contém os primeiros princípios das ciências teológicas, da estética, da lógica e dos saberes práticos. É com razão, portanto, que ela se relaciona com a metafísica”.<sup>419</sup>

Kant, ao contrário, considera a psicologia empírica uma reles “fisiologia do senso interno” que não pertence à *Crítica*, nem ao conhecimento teórico, nem ao prático, apenas à antropologia. Discutimos anteriormente como os quatro paralogismos da razão eliminariam definitivamente a ilusão da razão e qualquer pretensão em relação à existência da alma como substância (1º paralogismo), como simplicidade (2º paralogismo), como unidade (3º paralogismo) e à existência de objetos no espaço (4º paralogismo). Os paralogismos, na realidade, são a disjunção, ou melhor, o veto à razão de unificar forma e conteúdo, alma e corpo, força representativa ou atividade espiritual e corpo orgânico; em poucas palavras: de afirmar a existência da alma. Tal impossibilidade se relaciona diretamente com a problemática espaço-temporal, afinal Kant “mostra, na *Crítica da razão pura*, que a psicologia não pode ter estatuto científico, faltando-lhe a

---

<sup>418</sup> KANT. *Metafísica dos costumes*. Introdução, I. Da relação das faculdades da mente humana com as leis morais. Petrópolis: Vozes, 2013, E-book.

<sup>419</sup> BAUMGARTEN. *Metafísica* § 502. In: *Estética. A lógica e a arte do poema*. Petrópolis: Vozes, 1993, p. p. 55.



condição fundamental para tanto: ela não é ciência, porque a alma só se fenomenaliza numa dimensão, a do tempo, jamais podendo ser intuída na tridimensionalidade ou mesmo bidimensionalidade do espaço”.<sup>420</sup>

A força representativa dos “dogmáticos” se dá a partir da posição do corpo, na ligação indissociável entre representante e representado. Essa indissociabilidade é formulada muito bem por Suzuki: “Não deixa de ser espantoso, depois de tudo o que foi dito, que Kant tenha imputado a Leibniz, Wolff e seus seguidores uma concepção intelectualista, fantasiosa, desvinculada do mundo, quando são estes mesmos filósofos que reiteradamente insistem em afirmar que não há consciência, nem alma, nem espírito sem ligação com o corpo, condição pela qual se pode representar o mundo e a si próprio”.<sup>421</sup>

Retornando brevemente a Leibniz para compreender a origem dessas noções, vida, alma e princípio perceptivo são elencados como sinônimos. A esse respeito, Jacobi cita a importante carta de Leibniz a Rudolf Christian Wagner (4 de junho de 1710) em que ele se exprime com clareza sobre o tema. O mundo está repleto de mônadas, isto é, de princípios vitais ou almas. Em sentido lato, diz Leibniz, a alma é o mesmo que vida ou princípio vital, “isto é, princípio de ação interna existente em uma substância simples ou mônada, à qual corresponde a ação externa. A correspondência do interno com o externo ou a representação do externo no interno, do composto no simples, do múltiplo no uno, constitui propriamente a percepção”.<sup>422</sup> Deste modo, todos os seres que percebem têm alma, não apenas os animais.

A diferença entre alma perceptiva, alma animal e alma racional é somente gradativa (a primeira é a simples capacidade de perceber; a segunda é a percepção com sensação, isto é, memória e atenção; a terceira tem ainda a razão). “Por isso, o espírito é uma alma racional, a alma uma vida dotada de sensibilidade e a vida um princípio de percepção”.<sup>423</sup> Em outras palavras, em toda parte há vida e, para isso, é requerido um *interior e um exterior*, uma alma e um corpo orgânico: “(...) a toda entelêquia primitiva, isto

---

<sup>420</sup> SUZUKI, M. *Os desdobramentos da psicologia experimental em Moritz, Kant e Kierkegaard*, p. 3. Texto manuscrito aguardando publicação em edição especial da revista *Dois pontos*, edição de Juliana F. Martone e Mario Spezzapria.

<sup>421</sup> SUZUKI, M. *Kant acordou mesmo do sono dogmático?* In: *Estudos kantianos*, vol. 3, n. 2. Marília: 2015, p. 29. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/ek/article/view/5642> Acesso: 13 de maio de 2020.

<sup>422</sup> LEIBNIZ. Trad. italiana: *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 2. Torino: UTET, 1968, p. 776.

<sup>423</sup> *Id. Ibid.*

é, a todo princípio vital é perpetuamente acrescida uma máquina natural que chamamos de corpo orgânico, ainda que essa máquina (...) consista em um fluxo e se reconstrua como a nave de Teseu”.<sup>424</sup> Como já mencionado antes, a consequência disso é que alma e corpo permanecem para sempre unidos e jamais são destruídos, ainda que se modifiquem; afinal no mundo há apenas morte aparente, dado que a “natureza é em toda parte orgânica e ordenada segundo fins precisos pelo sapientíssimo autor das coisas”.<sup>425</sup> Dessa forma, são superadas todas as dificuldades provenientes da concepção da alma como separada da matéria; a alma não é mera *vis representativa*, mas a conjunção indestrutível com seu corpo.

Esse comentário serve para esclarecer por que Jacobi escreve no seu *Kladde 4*, logo abaixo de um comentário sobre a *Crítica do Juízo*: “a vida não está, portanto, na sensação, que por si mesma não dá vida alguma, mas na representação. Mas a representação é apenas forma e apenas forma exterior da vida. Porém, basta que ela seja isso para considerar compreensível a faculdade soberana da razão. A vida surge, portanto, mediante reflexão e é produzida por nós mesmos” (JACOBI, *Kladde 4*, JWA I, 1,1, p. 113). Jacobi provavelmente se refere ao fato de que, desde a primeira *Crítica*, Kant tenha subtraído a efetividade da sensibilidade e da intuição e, agora, na terceira *Crítica*, concebe os produtos da natureza como mera forma, já que para o juízo reflexionante basta julgar a partir de um princípio subjetivo da razão para compreender os produtos da natureza *como se* fossem produzidos segundo um desígnio, para que sejam portanto uma técnica (causalidade final) e não um mero mecanismo (causalidade eficiente). A vida estaria localizada na subjetividade, na *reflexão* livre. O sentimento vital ou de vivificação, por sua vez, é apenas a harmonia das faculdades de conhecer, nada diz e nem pretende dizer de objetivo das coisas. A noção de organismo ou ser organizado é uma projeção de uma finalidade subjetiva. Em Kant, a representação ou a força vital perdeu seu corpo e sua ligação com o mundo orgânico vivo.

O que Jacobi entende especificamente por vida não é uma resposta fácil, pois ele se exprime sobre o assunto de diversas maneiras e em diversas obras diferentes com alguma variação, porém, sem dúvida alguma, sua interpretação é marcadamente leibniziana. Isso se comprova no diálogo sobre idealismo e realismo, no qual ele declara que a alma é uma forma determinada da vida, que as coisas são qualidades, são expressões da vida, não a vida qualidade ou atributo das coisas. Numa passagem muito clara em que

---

<sup>424</sup> LEIBNIZ. Trad. italiana: *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 2. Torino: UTET, 1968, p. 776-777.

<sup>425</sup> LEIBNIZ. Trad. italiana: *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 2. Torino: UTET, 1968, p. 777.

o interlocutor (ele) afirma a correspondência entre Jacobi (eu) e Leibniz, manifesta-se a necessidade de uma permanente conjunção entre alma (*essa* forma determinada) e corpo, junção na qual consiste o ser orgânico:

**Ele:** Isso significa que você também concorda perfeitamente com Leibniz que não há e nem pode haver verdadeiramente outras coisas efetivas na natureza senão seres orgânicos, e afirma que toda substância criada ou finita necessariamente deve ser composta de corpo e alma, na medida em que corpo e alma se referem um ao outro e de tal maneira, que um não pode existir sem o outro de maneira natural (JWA 2,1, p. 84).

Jacobi concorda com a afirmação e acrescenta que todo indivíduo é vida perceptiva (*alma*) e vida ativa (*corpo orgânico*); todos os indivíduos ou coisas singulares são seres vivos e estão um fora do outro. Como consequência, a alma não pode agir efetivamente sem um corpo, ou seja, a *espontaneidade* só pode se exprimir *reagindo* (JWA 2,1, p. 89). Tudo está relacionado. Se a liberdade é compreendida como independência absoluta de tudo ou absoluta *espontaneidade* infinita, ela só existe *fora* da natureza, só existe com a morte, pois “na natureza manifestamente tudo está infinitamente mais no *outro* do que *em si*, e a liberdade apenas na morte” (JWA 6, 1, p. 231). A ideia aqui é que a liberdade ou independência absoluta é impossível aos seres finitos. Jacobi inverte o sentido de atividade ou absoluta espontaneidade da filosofia transcendental (sobretudo como é exprimido na *WL*) ao afirmar que espontaneidade ou atividade absoluta é a *morte* e não um princípio vital do sujeito. É apenas com a morte do *indivíduo* ou da *pessoa* que se pode conceber uma atividade pura. Do mesmo modo, “a razão pura é a morte de toda existência efetiva, de toda mudança, logo, de toda ação (*Wirken*)” (JACOBI, *Kladde* 4, JWA I, 1,1, p. 121).

É precisamente a correspondência entre alma e corpo que nos impede de tomar o mundo do sonho pelo mundo da vigília (como mostravam os dogmáticos); é por isso também que, no diálogo sobre idealismo e realismo, Kant e seus adeptos não acordaram desse sono dogmático, ao contrário tomaram o *seu* sonho pela vigília, na medida em que fizeram dos limites de sua imaginação os limites da possibilidade mesma do mundo. “O que não está de acordo com seu limitado modo de representar não é nada, não pode ser, não é nem sequer pensável” (JWA 2,1 p. 96). Neste sentido, a *WL* fichtiana seria um sonho ainda mais profundo do que aquele kantiano.

Na epístola intitulada *A Erhard O.*, um acréscimo do romance *Allwill*, que, segundo Jacobi, seria o texto em que mais perfeitamente se vê a simpatia e antipatia entre ele e Fichte,<sup>426</sup> é explicado que “espontaneidade e vida se revelam nele [no fenômeno] imediatamente. Por isso, a alma é para nós puro sentimento, substância, modelo do ser do todo...” (JWA 6,1, p. 224). Nesta epístola, o foco é o aspecto espiritual da vida e não especificamente o problema do corpo ou de sua relação com alma, e o intuito é mostrar que a forma da vida, o impulso de viver ou a própria vida (todos sinônimos), é sempre uma forma ou impulso determinado e individual. O impulso fundamental (*Grundtrieb*) é a faculdade eficiente (*wirkendes Vermögen*) dos seres, isto é, cada ser possui um *Grundtrieb* que é a conservação de si mesmo, de sua personalidade, da sua forma particular da existência.

Jacobi esclarece que essa é a autodeterminação da criatura (*Selbstbestimmung*), de modo que todo ser só pode representar um fim segundo a força de seu próprio impulso (segundo seu próprio ponto de vista). Assim, essa forma ou impulso não é pura, já que não existe uma atividade (*Wirksamkeit*) cujo propósito seria puro e vazio; nenhum impulso quer apenas sua atividade livre e indeterminada, todo impulso aspira ao seu cumprimento, à sua satisfação. Com isso, Jacobi traça a fronteira entre ele e a filosofia transcendental, distancia-se da ideia de que a finalidade ou o *telos* inalcançável do homem é a atividade pura (Fichte) sem resistência ou de que a finalidade da natureza é uma finalidade sem fim (Kant).

Jacobi considera que procuramos, sentimos e vemos a unidade, o nexos das coisas e a *finalidade*, cujo conceito é início, meio e fim de todas as nossas investigações, todavia “não há nada que sejamos efetivamente mais incapazes de investigar do que o nexos dos fins...” (JWA 6,1, p. 233-234). Ele conclui a carta ressaltando que, assim como a eternidade não pode ser produzida pelo tempo, do mesmo modo o ser mutável não pode ser a alma da natureza, o vivente (*Lebendiges*) não pode ser modificação do inanimado (*Unlebendiges*), a existência racional não pode ser um acaso de limitações, uma forma vazia e um fenômeno nulo. Por isso, acreditamos não num mero infinito do fenômeno ou artifício (*Lückenbüßer*) da fantasia, mas num ser eterno e vivo, em um Deus onipotente que

---

<sup>426</sup> Jacobi escreve a Reinhold: “Mas gostaria que você folheasse mais uma vez minha epístola a Erhard O. no final do *Allwill* com grande concentração. Há algum tempo, fui incitado a lê-la novamente e me pareceu que em nenhuma outra de minhas obras está exposto de maneira tão completa o segredo da identidade e diferença entre Fichte e eu, de nossa simpatia e antipatia” (JBW I/12, p. 19).

é espírito e nosso criador. Deus, ou a ideia de um criador inteligente que age segundo fins, não é um princípio regulativo para dar unidade subjetiva às regras particulares da natureza, não é um princípio aplicado pela nossa faculdade de julgar reflexionante (*Crítica do juízo*), nem tampouco um análogo da atividade absoluta em nós, mas um ser real, existente, eterno e pessoal. A certeza que temos de nossa própria existência pelo sentimento e não por intermédio de qualquer reflexão ou silogismo é a mesma que temos da existência do universo e do próprio criador do universo. Veremos mais adiante como a existência de Deus é o fundamento da liberdade humana, seu elo com o suprassensível e com o mundo moral.

Nas *Efusões de um pensador solitário*, mais uma vez retorna a ideia de que uma forma vazia da vida (um impulso sem objeto, puro e vazio) sem sensação não tem nenhum valor, “ela seria a vida mesma e não teria vida alguma” (JWA 5,1, p. 203). Por isso, a fruição da vida exige um uso, um conteúdo e uma aplicação, e só assim o vivente se torna vivo, desenvolve-se numa existência e surge uma pessoa. Se abstraíssemos de nós mesmos, restaria somente uma representação indefinida desse princípio puro da vida sem individualidade, sem características de um indivíduo ou pessoa, não restaria nada. Afinal, “quanto mais múltipla é a existência sentida, que um ser gera dessa maneira, *mais vivo* é esse ser” (JWA 1,1, p. 249).

No mundo sensível, não há absolutamente nenhuma atividade dos espíritos sem um corpo, “toda alma necessita de um corpo, e todo corpo tem necessariamente uma certa disposição e figura, está necessariamente em uma relação múltipla com outros corpos” (JWA 5,1, p. 206). Como consequência, é o nexos *individual* de nossas representações que constitui nosso *eu* e nossa consciência *pessoal*, cuja conservação e expansão é nossa vida presente. Em outras palavras, cada indivíduo é uma forma particular de ligação de uma alma e um corpo ou de uma forma e uma matéria, por isso é impossível uma consciência finita que não seja pessoal, que não seja determinada, por isso é impossível abstrair dessa união; abstrair dela seria o mesmo que aniquilar a si mesmo. O impulso, uma espécie de *conatus*, é geral e comum a todos os seres e diz que devemos buscar os meios de nos conservarmos e estendermos, porém cada indivíduo contém uma forma especial e singular, diversa das demais, que chamamos de *eu* no homem, que procura conservar o seu nexos, a sua singularidade ou pessoa. Todos querem perseverar na existência, mas na existência individual e única. É isso que afirma uma passagem da *Kladder IV* que, embora interrompida, lança luz à discussão sobre o impulso.

O objeto do impulso incondicionado, que denominamos princípio fundamental (*Grundtrieb*), é imediatamente a forma do ser (o que condiciona ou possibilita sua existência viva, logo individual e particular, e sua continuação). O que a natureza finita conserva, faz parte de seu ser (*Kladde 4, JWA I, 1,1, p. 117*).

Dizer que todo ser vivo e existente é particular significa que uma alma sem corpo (uma atividade pura e incondicionada) é impossível, significa que não podemos ultrapassar nossa própria finitude e nosso próprio eu individual. Com isso, o fundamento do idealismo transcendental é demolido e desaparece o transcendental. Por outro lado, o oposto também é verdadeiro: um corpo orgânico sem unidade, alma ou forma individual também é absurdo, com isso desaparece o materialismo. O conceito-chave que combate o monismo do idealismo e do materialismo é o de atividade ou ação.

Tanto as *Efusões de um pensador solitário*, quanto a carta *A Erhard O.* terminam com o diagnóstico de um problema: a necessidade de uma crítica da linguagem. À medida que os conceitos (que não são palavras) são substituídos por signos e palavras, surge uma habilidade particular de associação absolutamente arbitrária no domínio do pensamento e do desejo (teórico e prático). A isso Jacobi denomina “arte de governar dos signos e palavras” (*Regierungskunst der Zeichen und Worte*). Estes signos e palavras ganham vida, substituem as coisas, parecem viver por si mesmos e acabam por criar um novo mundo, um mundo de regras. Jacobi constata que, sem palavras e signos, os sentimentos, conceitos, as representações e opiniões estão numa multiplicidade infinita, e essa arte de governar tem justamente a função de encontrar um fio condutor sob o qual subordinar a multiplicidade. Palavras são uma espécie de segundo corpo criado arbitrariamente pelo homem e permitem a gênese de um novo mundo construído por ele, do qual ele não mais consegue sair para retornar ao mundo efetivo, que se esvai diante dele. Apenas quando o corpo orgânico efetivo foi suprimido e criou-se um novo corpo arbitrário (a linguagem) foi colocada a pedra fundadora da filosofia especulativa.<sup>427</sup>

Talvez o maior mal-entendido entre Fichte e Jacobi seja, então, como cada um entende o conceito de *objetividade* e de *atividade*, que influenciam imediatamente a concepção de vida. Aquela síntese impossível entre vida e filosofia caracterizada por

---

<sup>427</sup> Uma história desse desenvolvimento tipicamente humano, da coincidência do surgimento da filosofia com o da linguagem, é apresentada no *Apêndice II* das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*, uma tradução modificada de uma carta de Hemsterhuis à princesa von Gallitzin.

Fichte nada mais é que a constatação de que, para o ponto de vista comum ou natural, o que chamamos de vida aparece como algo dado, imerso na necessidade (teoria), mas quando refletimos tomamos consciência de que aquela vida é nossa própria produção ou atividade espiritual livre (prática). Por tal motivo, teoria e prática não se separam, são dois níveis distintos de uma mesma coisa, o que motiva Fichte a dizer que a *WL* não é um descobrir (*erfinden*), mas um encontrar (*finden*); encontrar e expor a atividade originária do eu. O problema é que a atividade originária enquanto modo de ação (ou *Tathandlung*) não encontra um ponto de total unificação com a ação ou fato (*Tatsache*) exposto pela reflexão. Este é o círculo que não se fecha e não pode se fechar e que justifica falar de uma verossimilhança e não de uma identidade; essa é a “síntese impossível” entre vida e filosofia. Portanto, a vida natural em Fichte é apenas o momento da cristalização aparente do ser, que na reflexão é exposto no seu verdadeiro caráter de atividade livre nunca fixada. Tendo isso em vista, faz sentido, então, que a incapacidade de sair da vida (ponto de vista natural) seja uma incapacidade de conhecer a própria vida (ponto de vista da atividade prática).

O significado de objetividade ou realidade em Fichte fica claro pela comparação que ele faz entre o fato obtido pela doutrina da ciência geneticamente no final de sua reflexão teórica e os denominados “fatos” da reflexão comum não filosófica, que são meras hipóteses e geram apenas uma filosofia popular ilusória. A objetividade se dá precisamente em virtude de o fato (*Factum*) artificial da reflexão corresponder a algo no nosso espírito que independe da reflexão.<sup>428</sup> O fato seria apenas a exposição de um ato

---

<sup>428</sup> “A possibilidade de pensamento agora estabelecida, única remanescente depois da separação de tudo o que se provou falso, é também, em primeiro lugar, um tal *factum* produzido artificialmente por espontaneidade do filosofar; é-o na medida em que foi elevado mediante a reflexão à consciência (do filósofo); ou, ainda mais propriamente, a consciência desse *factum* produzido por arte [aqui seria melhor traduzir como *artificialmente* ou *artificio*, no original *künstlich* e não *künstlerisch*]. Agora, porém, a proposição colocada no topo da nossa investigação pode ser verdadeira, isto é, deve-lhe corresponder algo em nosso espírito, e deve poder ser verdadeira apenas da única maneira estabelecida; por conseguinte, a nosso pensamento dessa única maneira tem de corresponder algo presente originariamente, independentemente de nossa reflexão, em nosso espírito, e é nesse sentido superior da palavra que denomino o que foi estabelecido um *factum*, sentido em que as demais possibilidades de pensamento aduzidas não o são” (FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: Fichte, *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, p. 116).

do espírito produzido pela imaginação e fixado pelo entendimento, por isso objetivado.<sup>429</sup> Este procedimento das faculdades explicaria a própria razão de ser do dogmatismo (que desconhece essa fonte da produção de toda objetividade), explicaria por que surge a ilusão dogmática de que as coisas são dadas e não produzidas por nós. Fichte elimina de uma vez por todas o “dado” ou o diverso kantiano. Desta forma, toda realidade para nós é produzida pela imaginação, que funda “a possibilidade de nossa consciência, nossa vida, nosso ser para nós, isto é, de nosso ser como eu...”<sup>430</sup>

Agora entendemos melhor a passagem de extrema importância da *Grundlage*, na qual a atividade em geral é considerada *fundamento real* (*Realgrund*) e condição de toda atividade objetiva e, por outro lado, a atividade objetiva (determinada) enquanto objeto da ação é vista como uma passividade, *fundamento ideal ou de determinação* (*Idealgrund* ou *Bestimmungsgrund*) da atividade em geral. O *fundamento real* é a atividade do próprio sujeito e completa o percurso ainda oscilante de Kant acerca do conceito de objetividade de seu sistema. “A intuição é a atividade objetiva sob uma certa *condição*. Incondicionada, não seria atividade objetiva, mas pura. Em virtude da determinação pela alternância, o intuído também só é um intuído sob uma certa condição. Fora da condição, não seria um intuído, mas um absolutamente posto, uma coisa em si: uma passividade absoluta, como contrário de uma atividade absoluta”.<sup>431</sup> Ideal e real são apenas dois modos diferentes de ver o mesmo.<sup>432</sup> Assim, poderíamos aplicar a Fichte ainda em maior medida aquilo que Jacobi censura em Kant: a objetividade é a universalização da subjetividade.

---

<sup>429</sup> “A imaginação produz a realidade, mas não *há* nela nenhuma realidade; só pela apreensão e pelo compreender (*Begreifen*) no entendimento seu produto torna-se algo real” (FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: Fichte, *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, p. 124).

<sup>430</sup> FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: Fichte, *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, p. 120.

<sup>431</sup> FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: Fichte, *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, p. 126-127. Tradução um pouco modificada.

<sup>432</sup> “Ao mesmo tempo, difunde-se aqui plena luz sobre a afirmação já ocorrida acima, mas ainda não plenamente esclarecida, a saber: como idealidade e realidade podem ser o mesmo; como ambos só são diferentes pela maneira de considerá-las, e de uma delas pode ser concluída a outra. – Os opostos absolutos (o subjetivo finito e o objetivo infinito) são, antes da síntese, algo meramente pensado e, como sempre tomamos aqui essa palavra, ideal. Assim que devem – e não podem – ser unificados pela faculdade de pensar, esses opostos adquirem, pelo oscilar da mente, que nessa função é denominada imaginação, uma realidade, porque com isso tornam-se intuíveis, isto é, adquirem realidade em geral, pois não há e não pode haver outra realidade, senão a realidade mediante a intuição” (FICHTE. *A doutrina-da-ciência de 1794*. In: Fichte, *Os pensadores*. São Paulo: Abril cultural, p. 119).



De fato, a filosofia não cria ou constrói nada na vida comum se é tomada como concordância entre os modos de ação (*Tathandlungen*) e as ações mesmas do espírito (*Tatsachen*). Sua exposição é, ou melhor, *deveria ser* a unidade artificial refletida da unidade originária, uma *atividade condicionada da atividade incondicionada*. Mas, neste círculo hermenêutico, a filosofia está sempre atrasada em relação à ação do espírito, tentando alcançar e chegar mais perto dela à medida que a fixa em seus diversos momentos. E isso ocorre, porque o traço distintivo da reflexão é ter de abstrair, separar para poder unir.

Na verdade, essa é a verdadeira vida para Fichte: a produção da própria consciência, da qual a *WL* é apenas uma exposição verossímil. Aquilo que ele denomina vida na discussão com Jacobi e é identificado com o ponto de vista comum ou natural e não filosófico talvez fosse mais adequadamente designado por experiência ou o lugar da não-filosofia.

Expressamente e precisamente pelo não-filosofar, isto é, ou por não nos termos elevado à abstração filosófica ou por termos descido do alto dela para entregar-nos novamente ao mecanismo da vida, nasce para nós toda a realidade; e vice-versa, tão logo nos elevamos à especulação pura, essa realidade necessariamente desaparece, porque nos libertamos daquilo em que ela se funda: o mecanismo do pensamento.<sup>433</sup>

Pretender que a história pragmática do espírito seja uma filosofia da ação dirigida para uma “prática empírica de inspiração voluntarista” é compreender mal a ação de que fala a *WL* e o eu enquanto um agir puro e seu ponto de partida.<sup>434</sup> Por isso, o *telos*, o fim da ação e do sistema ético fichtiano é, no final, a indeterminação ou o incondicionado. A razão que quer se tornar atividade pura é uma razão que deve suplantar a determinação, ou seja, suplantar aquilo que a impede de ser atividade pura e simplesmente (o entrave, o outro, o não-eu). Essa é a destinação do homem e do douto.

A autonomia da vida do espírito significa uma proporcional perda do corpo enquanto sede da vida orgânica, que, unido à alma no *unum per se*, é sempre um indivíduo completo, uma unidade na multiplicidade, mas apenas um ponto de vista da totalidade, isto é, o extremo oposto daquilo que busca Fichte.

---

<sup>433</sup> TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 56.

<sup>434</sup> cf. TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 67.

Devido a essa noção de atividade, sobretudo em razão da parte prática dessa filosofia e não somente da teórica, como muito se repetiu e repete, Jacobi vê o esvaziamento, o nada que resta dessa atividade pura indeterminada: o niilismo. Eu arriscaria mesmo dizer que esse niilismo prático não foi compreendido nem mesmo por Fichte, porque ele acreditava que essa crítica tinha em vista apenas a parte da *WZ* dedicada ao conhecimento teórico. Um dos documentos mais afirmativos e claros que confirma tal posicionamento jacobiano é a carta já citada a Jean Paul: “consciente é um adjetivo; ele não pode ser pensado sem um substantivo, e esse substantivo é aquilo que se expõe sem intuição no sentimento da identidade” (JBW I/12, p. 208). Um sentimento sem intuição! Isso significa: uma imediatez inalcançável por qualquer intuição, logo diferente de uma intuição intelectual. A filosofia transcendental (idealismo transcendental) afirma que o mundo da experiência é um sonho e que sua imaginação é a verdadeira vigília, ensina que, para ser, devo sonhar, e não existe ser ou existência senão o ser de um sonhador.

Minha *liberdade*, que não tem outro objeto, outro propósito senão *aniquilar* a natureza, a individualidade e a pessoa, pois seu impulso *material* é independência, autonomia, *autossuficiência* mediante a extinção de toda existência. Ela não aspira a dominar a natureza para ordená-la, pois a natureza ordenada fornece apenas um certo estado das coisas, e nenhum estado pode ser objeto da inteligência (JBW I/12, p. 208-209).

Deste modo, concluo esse capítulo seguindo a recomendação jacobiana, isto é, fazendo uma crítica da linguagem. Vida, filosofia, objetividade, subjetividade, indivíduo ou pessoa, todos são termos que nos jogam para dentro de um labirinto sem fio de Ariadne, mas é necessário percorrê-lo. Vida de acordo com Fichte, vida de acordo com Jacobi não apenas têm um sentido absolutamente diferente, mas acarretam uma mudança também nos conceitos de atividade e objetividade. A atividade espiritual do eu fichtiano não é uma prática empírica, mas um agir puro<sup>435</sup> e mais se aproxima daquele

---

<sup>435</sup> “Mas pretender que aquela ‘história pragmática’ fosse uma filosofia da ação dirigida diretamente para uma prática empírica de inspiração voluntarista é confundir a ação de que ela fala - e em particular o eu como agir puro que é seu ponto de partida - com ‘a atuação (*Wirken*) transitória, que tão habitualmente desempenhamos - juntar pedras e espalhar pedras!” (TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 67-68).

conceito de alma ou vida kantiano como atividade representativa, ao passo que, para Jacobi, ação é uma prática empírica ou um modo de vida, experiência concreta e pessoal, desdenhada pelos filósofos da especulação.

## 17. LIBERDADE, DESTINAÇÃO, MORALIDADE

Poderíamos nos perguntar, enfim, o que seria a liberdade para Jacobi, já que, especialmente na discussão com Fichte, ele continuamente insiste no aspecto limitado e finito do homem. Como liberdade e necessidade se relacionam?

A interpretação e solução jacobiana para esse problema se encontra em especial no apêndice sobre a liberdade e necessidade do homem, publicado pela primeira vez na segunda edição das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* (1789). Ali, ele mostra de que modo o “homem por inteiro” é simultaneamente livre e coagido. Coagido por uma espécie de *conatus*, um impulso de perseverar na existência, cuja ação é mecânica e comum a todos seres vivos. Livre, porque é capaz de se autodeterminar e agir segundo fins. O texto parte da afirmação “o homem não tem liberdade” e a divide em 23 aforismos destinados a explicar o apetite *a priori* (um *conatus*): conservação e ampliação de sua própria existência. Nesse texto conciso e aparentemente obscuro, podemos localizar uma das mais fortes críticas de Jacobi à filosofia moral da lei (não à toa ele é revisado e incluído como apêndice na *Carta a Fichte*). Ele retrata uma posição radical, porque é nessa doutrina do instinto ou apetite *a priori* que Jacobi situa a razão prática kantiana, a qual adquire uma *aparência* de liberdade, mas resulta apenas do *mecanismo*. Por outro lado, o texto é uma clara mimese das aporias da razão pura, da parte em que Kant apresenta tese e antítese como dois momentos igualmente válidos que a razão é incapaz de sintetizar, pois ela não tem condições de decidir-se por um em detrimento do outro.

O primeiro aforismo dessa seção constata que não somos capazes de imaginar um ser singular que subsista por si mesmo (dependência),<sup>436</sup> e dessa dependência decorre a definição de apetite e aversão como um modo mecânico de agir segundo sensações, isto é, segundo as relações entre condições internas e condições externas de um ser existente.

---

<sup>436</sup> “Em toda representação, em todo pensamento há, portanto, uma associação necessária, logo um mecanismo. – A lei da associação necessária é chamada de lei da causalidade. O espírito dessa lei é que não somos capazes de pensar nada isoladamente, nada incondicionado”. *À margem está escrito*: “Lei da causalidade”. JACOBI. *Kladde* 7, JWA I, 1,2, p. 281.

Apetite e aversão são classificados de acordo com o grau de conservação de um ser; se algo diminui sua capacidade de existir, é aversão; se a aumenta, é apetite. Descrição visivelmente inspirada na definição espinosana da mecânica dos impulsos das coisas singulares segundo um *conatus*, do qual todos os apetites derivam. O aforismo VI afirma que o apetite *a priori* é comum a todos os seres singulares, já que todos se esforçam igualmente para continuar na existência.

Porém, no ser racional esse apetite *a priori* é a conservação de sua *pessoa*, da existência pessoal da qual ele tem consciência, e é denominado *vontade*. Vontade é, então, a faculdade de *princípios práticos* (prop. XIII) e sua lei é agir segundo os conceitos de concordância e nexos, ou seja, segundo *máximas*. Logo (aforismo XIV), se o indivíduo racional não age de acordo com suas máximas, ele não age racionalmente, mas irracionalmente, e o resultado de ceder aos apetites irracionais é a diminuição de sua existência. “Por isso, a pessoa imputa a si não apenas aquelas ações que ocorrem nela segundo máximas, mas também aquelas que são efeitos de apetites irracionais e das inclinações cegas” (JWA 1, 1, p. 160). Dito de outro modo, o ser racional atribui a si mesmo tanto ações racionais quanto irracionais, porque é um ser natural como todos os outros e se diferencia dos demais apenas em grau. Por sua capacidade racional e consciência da identidade de seu ser, das ações de que é causa, o homem é capaz de reconhecer que transgrediu as máximas racionais e tem condições de experimentar a discórdia dentro de si. “Nessa experiência está fundado todo o sistema da razão prática, na medida em que é edificado apenas sobre um impulso fundamental” (JWA 1,1, p. 160).

O homem tem inúmeros apetites (aforismo XIX), contudo todos são uma modificação de um único apetite *a priori*. Com isso, é possível encontrar um único princípio de comparação de todos eles e tomá-lo como medida para julgar quais apetites devem ser satisfeitos ou rejeitados a fim de fomentar a harmonia e concordância consigo mesmo. O apetite *a priori* que dá a medida e a proporção, segundo as quais os apetites devem ou não ser satisfeitos, é denominado “direito interior”. A conclusão a que Jacobi chega é fundamental para nossas reflexões presentes: o direito exterior civil é apenas a cópia do direito interior que se forma no homem de modo *mecânico*. “O direito exterior, que os homens acordam livremente e estabelecem sem coerção entre si ao entrarem em uma associação civil, é sempre apenas a cópia do direito interior, exercido entre os membros particulares. Remeto-me à história de todos os povos dos quais temos

informações mais detalhadas” (JWA 1,1, p. 161). O direito civil é uma transposição do direito individual na esfera pública pelo contrato e funciona de maneira análoga.<sup>437</sup>

O mesmo se dá com a justiça em relação aos outros, ela surge desse impulso originário do ser racional, que *na abstração* não se diferencia enquanto ser racional de outro ser racional, “eu e homem somos o mesmo; ele e homem são o mesmo, logo ele e eu somos o mesmo” (JWA 1,1, p. 161). Deste modo, o amor pelo outro, que é igual a mim na abstração, limita o amor do indivíduo ou o amor próprio.

Este é, segundo Jacobi, o modo como surgem as “leis apodíticas da razão pura” e a prova de que o mero instinto fundamental (*Grundtrieb*) ligado à razão apresenta somente mecanismo, mas nenhuma liberdade. A aparência de liberdade é gerada pela frequente oposição entre o individual (o particular) e a pessoa (o ser racional em geral). Ou seja, a aparência de liberdade é a transposição do mecanismo do *conatus* (instinto puro, *Grundtrieb*, apetite *a priori*) para um direito exterior da sociedade civil proveniente do contato com o outro ser racional abstrato, é a passagem do individual ao universal.<sup>438</sup> Visto que estes dois âmbitos muitas vezes parecem opor-se um ao outro, ocorre a aparência de liberdade, a ilusão de que as leis do instinto mecânico interior são máximas apodíticas da liberdade.

Lemos algo semelhante numa passagem do *Kladde 2*, escrita originalmente em francês: “O homem não pode deixar de querer transformar tudo em mecanismo, portanto ele deve querer transformar também a liberdade em mecanismo, e colocar essa liberdade no lugar da independência natural. Ver Mounier *Nouvelles Observations*, p. 8” (*Kladde 2*,

---

<sup>437</sup> “Esta é a única constituição política estável [a constituição jurídica do Estado enquanto *anima pacti originarii*], em que a lei comanda por si mesma e não depende de nenhuma pessoa particular; este é o fim último de todo direito público, o único estado em que pode ser atribuído peremptoriamente a cada um o seu. Enquanto aquelas formas do Estado, porém, devam representar segundo a letra tantas pessoas morais investidas do poder supremo, somente um direito interno provisório pode ser concedido, e não um estado absolutamente jurídico da sociedade civil”. (KANT. *Metafísica dos costumes* § 52. Petrópolis: Vozes, E-book).

<sup>438</sup> No *Kladde 4*, Jacobi parece indicar que essa forma do *conatus* pode ser tomada como algo universal (embora para ele seja evidentemente sempre ligada ao indivíduo e à pessoa): “Ser capaz de conservar essa forma, conservar essa forma (cujo princípio é o princípio do impulso) na existência. / Conservar essa forma, cujo princípio é expresso no impulso, na existência é o fim incondicionado do impulso e a fonte de toda autodeterminação, de acordo com a *Crítica do juízo* de Kant. Introdução LI ‘a razão é legisladora *a priori* para a liberdade e para sua própria causalidade” (*Kladde 4*, JWA I, 1,1, p. 117).

JWA I, 1,1, p. 86). Ou, em outra formulação, desta vez em uma carta a Thomas Wizenmann (em maio de 1783): “se o fatalista tem uma mente filosófica, ele nunca refutará a espontaneidade (*Selbstthätigkeit*) e, como você [Wizenmann], chamará essa espontaneidade de liberdade” (JWA I/3, p. 153).

O segundo momento do apêndice trata da proposição contrária: “o homem tem liberdade”, e é nele que Jacobi esclarece sua própria noção de liberdade. Agora se parte da proposição oposta: ainda que não possamos imaginar um ser finito absolutamente independente, já que a existência de todas as coisas finitas se dá na *coexistência*, tampouco o imaginamos absolutamente dependente ou completamente passivo. Ser absolutamente passivo equivaleria a uma ausência completa de características, e é inconcebível uma relação ou mediação acerca de um ser completamente passivo. Isso leva a crer que o mecanismo por si mesmo não é o início e fim, mas tem de existir uma espontaneidade pura (*reine Selbstthätigkeit*) no seu fundamento.

O aforismo XXVI afirma, portanto, o caráter duplo das coisas finitas existentes: ação e passividade, de modo que todas têm de se submeter às leis mecânicas. Nessa mediatez do mecanismo, “toda ação é, em parte, a ação de um outro” (JWA 1,1, p. 163), e não se pode pensar uma atividade pura e independente, pois tudo está ligado e coexiste. Jacobi considera as noções de mecanismo, mediatez e relação como sinônimos e, por outro lado, identifica a espontaneidade com a imediatez. Assim, como já vimos exaustivamente nos capítulos precedentes, o que ocorre mecanicamente (por relações ou mediações) pode ser conhecido, mas aquilo que é imediato não se deixa conhecer. É o que diz o aforismo XXVIII: “A espontaneidade absoluta não permite nenhuma mediação, e é impossível que de algum modo conheçamos seu interior distintamente” (JWA 1,1, p. 163). Essa espontaneidade imediata, fundamento de todo mecanismo e que não se deixa conhecer, é a própria liberdade e está em oposição ao mecanismo, que constitui a existência sensível dos seres.

“A liberdade não consiste, portanto, em uma capacidade absurda de escolher sem razões, menos ainda na escolha do melhor em meio ao útil ou *do apetite racional*; pois uma tal escolha sempre ocorre apenas mecanicamente, ainda que pelos conceitos mais abstratos; mas, segundo sua essência, essa liberdade consiste na *independência da vontade em relação ao apetite*” (JWA 1,1, p. 164). E a vontade é a “espontaneidade absoluta, elevada ao grau de consciência a que chamamos de razão” (JWA 1,1, p. 164). Analisando o excerto, distinguimos a recusa de Jacobi por (1) uma espécie de voluntarismo (escolher sem razões), (2) pela teoria da necessidade moral ou hipotética (a escolha do melhor) e, ao mesmo

tempo, (3) pela teoria do apetite racional (equivalente às leis apodíticas da razão prática). Ele situa a liberdade na independência da vontade em relação aos apetites.

Jacobi recupera o que, segundo ele, é a noção estoica de Epiteto e Marco Aurélio, o “sentimento de honra”, para diferenciar os objetos da liberdade (do *princípio de honra*) dos objetos do apetite (*apetite racional*). A tentativa de fundo parece ser transformar esse imperativo categórico da razão pura apenas mecânico num imperativo não reflexivo do sentimento de honra. Daí a pergunta: “Ora, quem não quer ter a reputação de ser sempre capaz de resistir a todo tipo de tentação a uma ação vergonhosa, quem quer ter a reputação de *precisar* refletir; ponderar vantagens e desvantagens; *pensar* no grau ou *magnitude* ou em um imperativo categórico, em uma lei?” (JWA 1,1, p. 165). Refletir para encontrar a lei moral é uma inferiorização da própria moralidade.

Dito de maneira mais evidente: “De onde vêm esses juízos incondicionados, de onde vêm essas pretensões e exigências inadequadas, que sequer se limitam às máximas e ao seu cumprimento, mas se valem do *sentimento* e exigem sua existência apoditicamente?” (JWA 1,1, p. 165). A apodicidade não é mais fruto duma razão pura prática, mas de um sentimento imediato e inexplicável, sentido por todo homem e denominado sentimento de honra, que gera um sentimento de vergonha quando se age contra o preceito moral. A partir daqui observa-se a veemente recusa de Jacobi por um imperativo enquanto lei racional abstrata que nada opera quanto à liberdade e, menos ainda, quanto à vontade.

A certeza dessas pretensões e exigências deve estar fundada em uma fórmula, por exemplo no discernimento da ligação correta, na verdade certa do resultado das seguintes proposições: se A é igual a B, e C é igual a A, então B é igual a C? Espinosa demonstrou desta maneira que o homem, na medida em que é um ser racional, prefere sacrificar sua vida, ainda que não acredite na imortalidade da alma, do que se salvar da morte com uma mentira;<sup>439</sup> e *in abstracto* Espinosa tem razão. É tão impossível que o homem da *razão pura* minta ou engane quanto é impossível que os três ângulos de um triângulo não sejam iguais a dois ângulos retos. Mas o ser dotado de razão realmente se deixará afligir tanto assim pelo *abstracto de sua razão*, se deixará aprisionar totalmente por um ente de razão mediante um jogo de palavras? Jamais! Quando

---

<sup>439</sup> ESPINOSA. *Ética*, IV, prop. 62.



se confia na honra e quando o homem pode *manter sua palavra*, deve morar nele um outro espírito e não o espírito do silogismo (JWA 1,1, p. 166).

E na segunda edição, lemos em uma nota suprimida na terceira e última versão das *Cartas*: “a razão do homem, separada do próprio homem e de todo impulso, é um mero ente de razão que não pode nem agir nem reagir, nem pensar nem agir” (JWA 1,1, p. 166). No âmbito da liberdade, prático ou moral, Kant é equiparado a Espinosa e sua ética mecânica intelectualizada, que postula um homem absolutamente abstrato. Apenas neste caso Jacobi pode dar razão à afirmação espinosana, segundo a qual o homem prefere sacrificar sua vida a mentir. Tal afirmação ou, o que é o mesmo, um imperativo categórico racional (igualado a uma proposição apodítica da geometria) não serve como princípio da liberdade nem da moralidade, porque é inalcançável, já que o homem puro e apenas racional não existe em lugar nenhum. O “espírito do silogismo” não tem validade e impacto na ação livre do homem efetivo. Portanto, a liberdade tem de ser imediata (oposta ao silogismo), e a moral é uma moral do sentimento.

O que é, então, esse outro espírito avesso ao espírito do silogismo, que Jacobi designa como “sopro de Deus na criação da terra”? (JWA 1,1, p. 166) O fundamento da liberdade é “a crença em uma inteligência *primeira, suprema*, em um criador inteligente e legislador da natureza, em um *Deus, que é um espírito*” (JWA 1,1, p. 167). Este é o *theion* no homem, que Sócrates tinha em vista, diz Jacobi, e é nele que se funda todo sentimento de honra e toda virtude. Portanto, o fundamento da liberdade está no homem, mas não é construído nem, tampouco, compreendido por ele, pois, para isso, ele teria de saber como as substâncias são criadas e como um ser necessário é possível, o que ele ignora. O fundamento da liberdade é uma *crença* nesse ser supremo.

Estes dois momentos descritos, o do instinto mecânico (que origina uma aparência de liberdade intelectual) e o da liberdade divina são a condição do “homem por inteiro”. Por inteiro, porque ele tem uma *dupla direção*, na medida em que é livre e não submetido exclusivamente ao mecanismo natural, mas simultaneamente pertence à natureza cujas leis mecânicas também obedece. “A direção para o finito é o impulso sensível ou o princípio do apetite; a direção para o eterno é o impulso intelectual, o princípio do amor puro” (JWA 1,1, p. 168).

Ser incapaz de *conhecer* a liberdade significa ser incapaz de compreender *como* ela surge, de compreender a união dessas duas direções (natural e supranatural), pois isso implicaria conhecer como se dá a criação (cosmologia) e adentraríamos o terreno da

metafísica clássica. Porém, nem tudo está perdido. Não é preciso conhecer sua *possibilidade*, mas apenas sua *realidade*; não é preciso *conhecer* para *saber* que ela existe. “Basta que a existência dessa dupla direção e sua relação sejam demonstradas pela ação e reconhecidas pela razão” (JWA 1,1, p. 168). As ações derivadas do sentimento de honra e da verdadeira liberdade geram uma verdadeira *alegria* e não um mero prazer. “A alegria é aquela fruição da existência, assim como tudo que ataca a existência causa dor e tristeza. Sua fonte é a fonte da vida e de toda atividade. Mas se seu afeto se refere somente a uma existência passageira, ele também é passageiro: *a alma do animal*. Se seu objeto é o imortal e eterno, ele é a força da própria divindade e seu prêmio a imortalidade” (JWA 1,1, p. 168-169). A mesma relação entre a crença como certeza de primeira mão da qual derivam todos os raciocínios mediatos se verifica aqui. Os raciocínios não *fundam* a crença, mas apenas a *confirmam*, mostrando que o mecanismo é insuficiente e não se sustenta sozinho. O espírito do silogismo continua válido, mas seu fundamento não é o próprio silogismo.

O que interessa a Jacobi é afirmar a liberdade na *realidade* da ação livre, isto é, na fruição, no uso e na aplicação, não na sua possibilidade ou gênese. Basta sentir sua existência ou realidade inexplicável, basta agir livremente e moralmente segundo o sentimento de honra. Se um paralelo com Kant cabe aqui, poderíamos dizer que, assim como ele buscava as condições de possibilidade, Jacobi busca as condições de impossibilidade, busca os limites da filosofia não para negar aquilo que não somos capazes de explicar como meramente problemático, mas sim para salvar o puro pensamento de si mesmo e do niilismo a que tende, para trazê-lo de volta à vida efetiva.

### **17.1. Senso comum, senso moral e liberdade**

Uma primeira leitura desse conciso texto sobre a liberdade do homem e o desconhecimento das demais obras de Jacobi poderia dar a impressão de que as noções expostas são articuladas de maneira bastante solta e até confusa. Mas, na verdade, elas remontam a uma tradição de pensamento que passa por Cícero, pelo estoicismo e vê seu renascimento na filosofia britânica das luzes, cujos principais autores eram de longa data conhecidos e admirados por Jacobi. Sua abordagem moral, política e ética é inspirada na leitura de Thomas Reid, Adam Ferguson, Adam Smith, Joseph Butler etc., para citar apenas alguns. Assim, a recusa jacobiana por uma filosofia moral da razão pura e de seu imperativo moral artificial da lei tem raízes nessa importantíssima tradição, na qual o

sentimento é uma articulação do senso comum e do senso moral, é uma releitura do *hegemonikon* estoico (hegemonia) que implica uma escolha de vida e a condução dessa vida em harmonia com a natureza e com o cosmo.

Um trecho das *Efusões casuais* ajuda a lançar luz sobre a duplicidade do homem, ao mesmo tempo necessitado e livre. Jacobi personifica esses dois lados, a coação pelo instinto e a verdadeira liberdade de uma virtude desinteressada, nas duas escolas da Antiguidade: epicurismo e estoicismo. O erro dos filósofos é, segundo ele, querer encontrar um meio para unificar esses dois impulsos fundamentais em um único. Essa tendência faz com que cada um escolha o seu ponto de partida como o único possível; o epicurista escolhe o *impulso do prazer* e o *interesse*, o estoico o *impulso do bem* e o *desinteresse* (JWA 5,1, p. 219). Portanto, epicurismo e estoicismo equivalem aos dois lados aparentemente opostos, mas coexistentes do homem. Se, por um lado, o simples cumprimento do dever moral não traz felicidade, por outro a dignidade do homem não repousa na mera busca pelo prazer e utilidade. O personagem do texto se reconhece como um antigo adepto do estoicismo e diz ter se afastado dele pela sua insuficiência, mas nem por isso voltou-se ao epicurismo, já que a virtude tem de ser fim em si mesma e não meio para a felicidade (utilidade ou interesse pessoal). A argumentação é completamente embasada na segunda *Crítica*.

E, efetivamente, na sequência aparece mais uma vez a característica oscilação do juízo de Jacobi sobre Kant. Se antes as leis apodíticas da razão prática são colocadas como uma falsa liberdade, agora a *Crítica da razão prática* (especificamente a *dialética da razão prática pura*) aparece como uma alternativa válida de desfazer a aporia entre epicurismo e estoicismo e unir a moralidade (impulso desinteressado) e a felicidade (impulso interessado), desde os antigos o problema imemorial do fundamento da ética. O problema de Kant se exprime assim: a moralidade é pura e determina imediatamente pela lei, portanto não pode ter seu fundamento na felicidade ou utilidade, o cumprimento dessa lei resulta apenas num contentamento intelectual (*Zufriedenheit*).<sup>440</sup> Porém, a aspiração à felicidade também é parte do sumo bem, de modo que ambas têm de ser vinculadas *a priori* e sinteticamente. A vinculação desses dois elementos heterogêneos no sumo bem só é possível quando postulamos a existência de Deus como causa da natureza, mas diferente dela, que age com entendimento e vontade e que une o âmbito moral e o natural. É, por

---

<sup>440</sup> Cf. KANT. *Crítica da razão prática* 212. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 191.

isso, “moralmente necessário admitir a existência de Deus”.<sup>441</sup> Do mesmo modo que o ideal da razão pura (*protótipo*) do ser supremo era subjetivamente necessário para a possibilidade completa do conhecimento teórico (material da possibilidade), aqui também é subjetivamente necessário um ser supremo (*arquétipo*) para a possibilidade da moral enquanto sumo bem. É *subjetivamente* necessário, porque Deus não deve ser admitido como um ser realmente existente, e é exatamente isso que Kant denomina crença racional (*Vernunftglauben*).

Deste modo, Kant consegue explicar que a lei moral pertence exclusivamente à razão, é a autêntica autonomia da razão, e precisa de Deus somente quando deve se vincular à felicidade no sumo bem. A vantagem desse postulado prático (e do cristianismo, que apresenta pela primeira vez um tal ideal, em detrimento das escolas da Antiguidade) é colocar a realização do sumo bem no infinito, isto é, concebê-la como uma ideia, à qual nada que é dado na experiência não corresponde, fazendo com que a completa conformidade da vontade à lei moral não seja plenamente alcançável para o ser finito, mas seja um progresso infinito.<sup>442</sup> O homem está, portanto, numa posição intermediária: tem de buscar a conformidade com a lei moral na sua vida terrena, mas ter a esperança de uma vida supraterrânea (imortalidade da alma).

De fato, como o próprio Jacobi reconhece, suas reflexões morais se assemelham às de Kant quanto à consequência, porém duas diferenças fundamentais não devem ser negligenciadas. A primeira se encontra no princípio moral, que não é uma lei, mas um sentimento do coração (entendido por ele como a verdadeira razão) e a segunda no fato de que esse sentimento não apenas postula uma necessidade *subjetiva* de Deus, mas é a própria marca do criador na criatura e revela a certeza de sua existência *objetiva*.

Buscando aprofundar um pouco mais o sentido moral do pensamento jacobiano, sem dúvida tem-se de investigar o diálogo inserido na segunda edição de romance *Woldemar* de 1796, um dos textos em que a questão moral é mais manifesta e as noções de liberdade, de estado, conduta moral e virtude têm papel de destaque.<sup>443</sup> O diálogo tem

---

<sup>441</sup> KANT. *Crítica da razão prática* 226. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 203.

<sup>442</sup> KANT. *Crítica da razão prática* 220. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 198.

<sup>443</sup> Jacobi escreve a alguns amigos acerca desse acréscimo, dando a entender que ele seria a parte mais importante da nova edição. Por exemplo, a Schiller (23 de setembro de 1795) comenta a inserção do novo diálogo: “Você já teria recebido há bastante tempo a continuação de meus pensamentos casuais, se, revendo o *Woldemar*, não tivessem me ocorrido ideias para a nova edição que me deram um trabalho indescritível.

como motivação um personagem específico: um inglês chamado Carl Sidney, aluno do filósofo escocês Adam Ferguson. Com sua chegada na casa de Biederthal, irmão de Woldemar, em um dia em que toda família estava reunida, ocorre a conversa entre os dois e a discussão entre família e amigos sobre os fundamentos da moral.

Woldemar e Sidney logo de início sentem uma grande afinidade, e é o próprio Woldemar quem relata que o *Ensaio sobre a história da sociedade civil*<sup>444</sup> marcou sua vida e fez com que retomasse seu estudo dos antigos sob uma nova luz (JWA 7,1, p. 244). Essa particular passagem do romance é uma espécie de testemunho ou testamento filosófico de Jacobi, no qual boa parte dos autores caros a ele são colocados em cena pela boca dos dois personagens. Sidney nomeia, por exemplo, Thomas Reid, o qual tem em tão alta estima, que surpreende Woldemar com seu elogio. É preciso dizer que, se tratando sobretudo de um texto literário, a posição do próprio Jacobi não se identifica completamente com apenas um personagem, mas está diluída aqui e acolá. O testemunho de Woldemar a respeito da renovada leitura dos antigos depois do contato com Ferguson fornece uma pista importante. Associando essa afirmação ao denominado sentimento de honra atribuído aos estoicos, podemos ver uma ponte entre os antigos e os novos moralistas britânicos que culmina nas discussões morais de Jacobi.

Tal como descrito por ele, o sentimento de honra é a manifestação dos “juízos incondicionados” morais, do sentimento moral que julga sem razões. Aqui faz-se necessária uma nota etimológica de grande importância. A formulação “sentimento de honra ou de nobreza” (*Gefühl der Ehre*), a depender da tradução de *Ehre*, atribuída aos estoicos, a Epiteto e Marco Aurélio, parece um tanto fora do lugar, já que a expressão não aparece em nenhum dos dois estoicos romanos. Contudo, uma possibilidade mais plausível é que tenha sido emprestada de Cícero, especialmente de um trecho do livro *Das leis*, que Jacobi cita na sua carta a Fichte e que conhecia bem (JWA 2,1, p. 223). No livro I, 54, Marco fala na qualidade de “árbitro entre a Antiga Academia e a Escola de Zenão”, isto é, entre peripatéticos e estoicos: “(...) segundo os acadêmicos, o bem é tudo que é favorável à vida, enquanto que, para Zenão, nada é bom que não seja o honroso”.<sup>445</sup>

---

A primeira parte, já plena de diálogos, teve de receber mais um diálogo, no qual duas novas pessoas aparecem, um inglês e um pároco” (JBW I/11, p. 60).

<sup>444</sup> FERGUSON, Adam. *An essay on the history of civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

<sup>445</sup> CÍCERO. *Das Leis*, I, 54. São Paulo: Cultrix, 1967, p. 54.

A palavra latina para “honroso” é, na verdade, *honestum*.<sup>446</sup> O *Dicionário Grimm*, de sua parte, indica que a acepção da palavra alemã *honra* (*Ehre*) é originariamente religiosa e denota o ato de honrar a Deus, somente depois ganha o significado de fama ou estima pessoal. *Ehre* deriva das palavras latinas *honus* e *decus*. *Honus* ou *honor* é o étimo comum que forma *honestus* e *honoratus* (honesto e honorado).<sup>447</sup> *Decus*, por sua vez, é sinônimo de *decet*, que significa convir, ser conveniente ou adequado, e compõe o substantivo *decoro* e o adjetivo *decorus*.

Mas onde queremos chegar com isso? No *sentimento do decoro e do honesto*, absolutamente central na ética de Cícero. Esse sentimento passa por uma transformação na filosofia moral britânica até se tornar o que chamamos de senso moral. No livro *Dos deveres* (livro I, XXVII), Cícero explica o significado de decoro (em latim *decorum*, em grego *to prêton*). O que é decoroso, é moralmente bom ou honesto, e o que é moralmente bom ou honesto é decoroso. “Assim, o decoro de que falo convém à honestidade, e de tal forma que o discernimos sem recorrer a raciocínios tortuosos, pois é evidente”.<sup>448</sup>

Em Thomas Reid também encontramos a assimilação do *sensus rectis et honesti* ao senso moral (*moral sense*), faculdade moral ou consciência. Para ele, a palavra *senso* provavelmente foi escolhida por analogia com os sentidos externos (*external senses*), que são “os testemunhos imediatos da natureza”.<sup>449</sup> Apenas através dessa faculdade moral temos a concepção originária de certo e errado nas condutas humanas e, assim como os sentidos externos são os primeiros princípios imediatos do mundo material, o senso moral faz parte dos primeiros princípios imediatos do mundo moral. Deles temos que partir sinteticamente para obter conclusões sobre a conduta moral, e a eles temos que retornar analiticamente para compreender os deveres e virtudes particulares.<sup>450</sup> Os primeiros princípios do senso moral e dos sentidos externos são autoevidentes (*self-evident*), isto é, são

---

<sup>446</sup> “Marcvs: Quae quidem ad rem pertineat una: quippe quom antiqui omne quod secundum naturam esset, quo iuuaremur in uita, bonum esse decreuerint, hic nisi quod honestum esset <non> putarit bonum”. CÍCERO. *De legibus*, I, 54.

<sup>447</sup> Cf. *Dictionnaire Gaffiot*. Latin-français, 1934. Disponível em: <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?p=753> Acesso: 14 de maio de 2020.

<sup>448</sup> CÍCERO. *Dos deveres*, I. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 48.

<sup>449</sup> REID, T. *Essays on the active powers of man*, III, part. III, cap. VI. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010, p. 176.

<sup>450</sup> Cf. REID, T. *Essays on the active powers of man*, III, part. III, cap. VI. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010, p. 177.

percebidos imediatamente e sem raciocínios. Logo, não apenas a moral, mas também as ciências devem se erigir sobre tal certeza autoevidente indemonstrável. “As faculdades que a natureza nos deu são os únicos expedientes que podemos usar para encontrar a verdade. (...) Nascemos sob a necessidade de confiar neles”.<sup>451</sup> Tais observações não são nem um pouco estranhas a Jacobi. Muito pelo contrário, bem como para Reid, para Jacobi a certeza imediata da crença é o alicerce da natureza e da moralidade (mundo suprassensível). É nesse espírito que Jacobi explora o jogo de palavras: perder o senso (*Sinn*) é cair na insensatez (*Wahn-Sinn*).<sup>452</sup>

Durante o diálogo entre Woldemar e Sidney, o primeiro faz uma censura aos filósofos britânicos que, segundo ele, rejeitam especulações demasiado abstratas, frequentes entre alemães e franceses. Mas o que aparentemente é uma censura, na verdade se mostra como elogio quando Sidney esclarece que o bom senso ou senso comum (*gesunder Menschenverstand*) é o critério de certeza mais confiável na sua nação, e afirmações que o contradizem ou dele se afastam são prontamente rejeitadas, razão pela qual as obras filosóficas muito abstrusas não são bem-sucedidas no seu país. Woldemar aplaude essa posição, que permitiu aos moralistas ingleses não renunciar à ideia de que a virtude deve ser desejada por si mesma, não como meio para uma felicidade diferente dela. “Para isso” – diz ele – “certamente é preciso menos talento especulativo do que um sentido são (*gesunder Sinn*) mais vigoroso” (JWA 7,1, p. 246). Grandes especulações valem muito pouco se o senso não é são.

Segundo Jacobi, Aristóteles teria visto a necessidade de derivar a virtude de um *impulso* que se deixa conhecer exatamente do mesmo modo como conhecemos nossa existência: imediatamente (afinal, existir é existir moralmente). Deve ser observado que

---

<sup>451</sup> REID, T. *Essays on the active powers of man*, III, part. III, cap. VI. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010, p. 179-180.

<sup>452</sup> “Se o homem é apartado da razão expressa no mundo sensível que o cerca, que ordena sua imaginação com violência; se ele perde os sentidos (*Sinne*) quando sonha, tem febre, e fica louco (*Wahn-sinnig*), a razão pura, que o perpassa, não o impede de pensar e aceitar as coisas mais absurdas e tomá-las como certas. Ele perde o entendimento e perde sua razão humana, bem como seus sentidos; tal como a percepção se torna impossível a ele, pois sua razão humana limitada é mera percepção (*Wahrnehmung*) interior ou exterior, mediata ou imediata...” (JWA 2,1, p. 209). O título do texto em que Jacobi critica Kant duramente poderia ser compreendido sob essa chave de leitura: *Über das Unternehmen des Criticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen* (“Sobre o empreendimento do criticismo de transformar a razão em entendimento”). Na verdade, a expressão “trazer alguém à razão” (*zur Vernunft bringen*) é ironicamente invertida aqui: Kant, o suposto defensor da razão, é aquele que perde a razão, é desarrazoado.

Jacobi muito raramente emprega a palavra “senso”, e a substitui pelo *instinto*. A virtude é o instinto especificamente humano que, como todo instinto, atua “cegamente”, isto é, antes da experiência e sem intermediação de raciocínios. As ações de benevolência e justiça são motivadas sem qualquer outra intenção a não ser a satisfação do próprio impulso – afirma ele – e não funcionam como meio para um fim. Portanto, enquanto impulso fundamental (*Grundtrieb*), a realização da virtude é a verdadeira destinação do homem, chamada *humanidade*. O conceito de *humanitas* é cunhado por Cícero e permite a admissão de uma utilidade na moral, contudo essa utilidade não é voltada ao pessoal e individual e sim à comunidade dos homens, à vida pública.<sup>453</sup>

Lançar uma luz especial sobre as principais ideias dos defensores insulares do senso moral como instinto, senso, sentimento, consciência ou mesmo senso reflexo (independentemente do nome que recebe), ajudará a compreender muito mais profundamente a noção jacobiana de crença (sentimento, certeza imediata ou instinto), bastante negligenciada em seu aspecto mais essencial indubitavelmente moral, que fundamenta e complementa o lado “teórico” ou “epistemológico”. Já foi dito na introdução deste texto que o *modus operandi* de Jacobi é escrever para um interlocutor específico, real ou fictício, num contexto também particular. Isso explica por que muitos dos seus textos mais conhecidos e das discussões públicas em que se envolveu não raro encubram esse pano de fundo e façam oscilar o vocabulário a depender de quem é o interlocutor.

Rebobinando o fio da história, encontramos em Francis Hutcheson um dos pilares desse percurso. Foi ele um dos filósofos que mais claramente concebeu o senso moral como uma releitura do *sensus decori et honesti* ciceroniano, a partir do qual desenvolveu uma moral anti-legalista e combateu a moral do egoísmo à maneira

---

<sup>453</sup> “O grego sentiu necessidade de harmonia moral e procurou realizá-la em si mesmo, Cícero experimenta a mesma necessidade e procura corresponder-lhe na vida social. O ideal grego de beleza havia encontrado a sua expressão perfeita na reprodução do corpo humano; o ideal de beleza em Cícero procura exprimir-se na construção do corpo social. O *πρεπον* era para o grego o senso de sua própria medida; a virtude do *decorum*, segundo Cícero, consiste em o homem se adaptar ao meio humano. (...) Toda a moralidade do homem está engajada na sua vida social. Ele ouve em si mesmo o apelo do bem social e a essa voz interior fez eco a consciência de todos os homens, unidos pelo mesmo laço. Portanto, o homem porá o seu ideal de beleza em tornar harmonioso o universo humano, e a sua voz, afinando-se pela dos outros, encontrará a nota justa” (VALENTE, Padre Milton. *A ética estoica em Cícero (L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron)*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984, p. 217).



hobbesiana. Esse “senso do que é certo e errado” é denominado por ele senso moral ou consciência. Além disso, Hutcheson foi uma referência para toda escola escocesa de filosofia moral; foi um dos primeiros autores que se chocou frontalmente com os defensores do egoísmo, amor próprio ou interesse, considerado como traço essencial da natureza humana e da formação do estado. Em absoluta oposição a essa corrente, ele defende que o senso de vantagem, associado ao interesse próprio, jamais poderia engendrar o sentimento de *bem público* profundamente gravado na constituição do homem, mas apenas o sentimento de um “bem para nós” (utilidade pessoal), e este tampouco nos faria aprovar ações que promovem a felicidade dos outros.<sup>454</sup> Essa simples observação mostra que, em detrimento do amor próprio, que representa o bem natural pela utilidade e o egoísmo, temos em nós um “certo sentido secreto que determina nossa aprovação sem referência ao próprio interesse, caso contrário deveríamos sempre favorecer o lado mais afortunado sem considerar a virtude e nos imaginar envolvidos com esse grupo”.<sup>455</sup>

A benevolência é o centro da virtude, faz-nos aprovar a virtude e é desinteressada, pois não é produzida em nós por um ato da vontade nem é um meio para um fim. Para que a percebamos, Hutcheson recomenda que olhemos para nossos próprios corações, o meio mais eficiente para nos convencer de que desejamos o bem dos outros sem qualquer consideração pelo nosso interesse. Contudo, do mesmo modo que são refutados os adeptos do interesse próprio, são também questionáveis as tentativas de se embrenhar na metafísica para provar aquilo que se vê à primeira vista sem qualquer gênero de raciocínio. Raciocínios não tomam parte nesse senso moral, e “a humanidade seria muito infeliz, se o senso de virtude tivesse tão pouco alcance quanto a capacidade para esse tipo de metafísica”.<sup>456</sup> A razão (entendida como faculdade de raciocinar) é demasiado lenta e cheia de dúvidas e hesitações para “nos servir em todas as exigências, tanto para nossa preservação sem os sentidos externos, quanto para dirigir nossas ações segundo o bem da totalidade sem esse senso moral”.<sup>457</sup> Tal como afirmara também Thomas Reid no excerto anterior, se essa razão não é suficiente nem na vida natural e

---

<sup>454</sup> HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 91.

<sup>455</sup> *Id.*, p. 92.

<sup>456</sup> HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 94.

<sup>457</sup> *Id.*, p. 180.

material do corpo sem os sentidos externos, o será menos ainda na vida moral sem o senso moral.

Portanto, o *moral sense* não é subjugado pelo interesse nem é controlado pelos raciocínios. Hutcheson apresenta um argumento muito convincente a favor dessa ideia; suponha-se que alguém age por amor próprio, mas sua ação não é perniciosa ao outro, ainda assim, ela jamais será considerada *moralmente* boa. A relação entre bem e utilidade é expressa da seguinte maneira: “é verdade que as ações que aprovamos são úteis à humanidade; mas nem sempre para aquele que aprova”.<sup>458</sup> O conceito de utilidade também sofre uma modificação, ou melhor, segue completamente o programa ciceroniano: tem de significar uma utilidade para a *humanidade* e não uma utilidade para um *indivíduo*. Isso também explica por que a razão e a reflexão podem recomendar ações que partem de um interesse próprio, mas que coincidem com aquilo que nosso senso moral nos determina a admirar sem consideração pelo interesse. Em outras palavras, a razão pode confirmar aquilo que o senso moral determina sem ela e antes dela, a utilidade e o bem podem coincidir com ele. Mas o que importa sublinhar é que o senso moral está em ação mesmo quando não há vantagem pessoal para aquele que realiza uma ação boa.

De fato, “podemos aprovar a justiça de uma sentença contra nós mesmos.”<sup>459</sup> Além disso, com muita frequência uma ação moralmente boa não é acompanhada de prazer nem de utilidade, mas dos sentimentos contrários, por exemplo, a tentativa de amenizar o sofrimento do outro, defender alguém da injúria ou reparar um dano que causamos. O único prazer possível aqui é aquele que resulta de uma posterior reflexão calma, quando as circunstâncias e as paixões envolvidas na ação já cessaram, e a disposição de antes parece boa ao nosso senso moral. De todo modo, o prazer nunca ocorre no calor do momento e não é o motivo que impele a agir.<sup>460</sup>

A moral do puro interesse ou amor próprio pode ser vista como uma moral mecânica e causal, que não dá lugar à virtude desinteressada, pois tudo é explicado em função de afastar um mal (aversão) ou conservar um bem (apetite), em função da utilidade própria. Essa é a posição de muitos filósofos, como Hobbes e o próprio Descartes, mas também de Espinosa, que, rejeitando qualquer causa final, explica a ação humana por uma ética totalmente mecânica. Nesse sistema não há nenhuma ação *desinteressada*, pois a

---

<sup>458</sup> Id., p. 98.

<sup>459</sup> Id., p. 99.

<sup>460</sup> Id., p. 111.

possibilidade de uma ação desinteressada pressupõe a ausência de uma série causal que determine a ação, e, como se sabe, no espinosismo toda ação é determinada por uma causa eficiente; as paixões (amor ou ódio, alegria ou tristeza, satisfação ou arrependimento etc.) são apenas modos derivados da aversão e do apetite. Por isso, Espinosa proclama ser capaz de tratar das paixões segundo o método geométrico, considerando “as ações e os apetites humanos exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos”.<sup>461</sup> E acrescenta que, “com efeito, todas as ideias que temos dos corpos indicam antes o estado atual de nosso corpo (pelo corol. 2 da prop. 16 da P. 2), do que a natureza do corpo exterior”.<sup>462</sup> Nessa ética auto-referencial, o que é objeto de amor ou ódio é referido ao indivíduo, pois não há bem ou mal positivo nas coisas. Bem e mal são apenas modos de pensar ou noções surgidas da comparação entre coisas, porque “uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente”.<sup>463</sup>

Bem e mal competem, então, apenas ao indivíduo e a seu interesse individual, isto é, à sua continuação na existência. Chamamos de bem ou de mal aquilo que fomenta ou estorva a conservação do nosso ser, de boa uma coisa que nos afeta de alegria e de má uma coisa que nos afeta de tristeza (cf. prop. 8 da parte 4). O sustentáculo dessa ética é, portanto, a *utilidade*: “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude...”<sup>464</sup> É claro que a ausência de capacidade de existir por si mesmo e de causas finais obriga Espinosa a localizar a maior virtude possível na manutenção da própria existência, no *conatus*. “O esforço por se conservar é o primeiro e único fundamento da virtude. Com efeito, não se pode conceber nenhum outro princípio que seja primeiro relativamente a este (pela prop. prec.) e, sem ele (pela prop. 21), não se pode conceber virtude alguma”.<sup>465</sup>

A relação entre conservação de si e utilidade se esclarece ainda melhor, retomando a explicação que Jacobi dá do espinosismo: “como a alma nada é além do conceito imediato do corpo e é uma e a mesma coisa com ele, então a excelência da alma não pode ser senão a excelência do corpo. As capacidades do entendimento são apenas as capacidades do corpo de acordo com a representação ou *objective*; da mesma maneira,

---

<sup>461</sup> ESPINOSA. *Ética P3, Prefácio*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 203-204.

<sup>462</sup> *Id.*, *Ética P3, Definição geral dos afetos*, p. 329.

<sup>463</sup> *Id.*, *Ética P4*, p. 339.

<sup>464</sup> *Id.*, *Ética P4, prop. 20*, p. 369.

<sup>465</sup> *Id.*, *Ética P4, cor. da prop. 22*, p. 372.

as decisões da vontade são apenas determinações do corpo” (JWA 1,1, p. 107-108). Em suma, o antigo bem moral se reduz a um bem natural produzido pelo mecanismo das causas eficientes. É isso que Jacobi tem em vista na primeira parte do texto sobre a liberdade (“o homem não tem liberdade”).<sup>466</sup> Ele reconhece um estatuto instintivo à conservação de si, porém esse mecanismo não é suficiente, não é o domínio da liberdade e da moralidade.

Retornando ao diagnóstico de Hutcheson, o partido da utilidade explica a próprio noção de amor como amar no outro aquilo em que é semelhante a nós, ou seja, o amor seria uma projeção do nosso amor próprio no outro, e é exemplificado pela relação entre pais e filhos. De acordo com essa lógica, o amor paterno ocorreria apenas porque as crianças são semelhantes aos pais, são agentes racionais como eles, e porque amamos somente nossa semelhança nelas. Assim como Jacobi, Hutcheson não rejeita o amor próprio, mas sim seus abusos e excessos; estes são propriamente a causa do impedimento e obstrução da benevolência. Toda humanidade, segundo Hutcheson, é influenciada pela benevolência quando o interesse está ausente. Eis aqui a verdadeira fonte do vício: ela não está na natureza humana, mas num amor próprio violento e capaz de suplantar a benevolência natural. Ora, aqueles que qualificam o interesse como condição da natureza humana são eles mesmos reféns de seu amor próprio desenfreado e incapazes de perceber a benevolência, esta sim constitutiva da natureza humana.

Como foi dito, o senso moral é um “instinto universal e benevolente”,<sup>467</sup> uma espécie de “qualidade oculta”, pois é indemonstrável. Seu princípio é a benevolência, pela qual aquele senso do decoro e do honesto ciceroniano se manifesta e permite julgar o bem ou o mal moral sem raciocínios ou silogismos. “Senso” denota, de acordo com Hutcheson, qualquer faculdade ou poder (*power*) que antecede toda opinião e raciocínio,<sup>468</sup> de sorte que basta olhar para nossos corações para encontrar a benevolência. A virtude, por sua vez, é desejada por si mesma, não depende da promessa de castigo ou recompensa da

---

<sup>466</sup> Precisamente na proposição III: “Denominamos *apetite* e *aversão* o modo de agir interior, mecânico de uma natureza viva segundo suas sensações, ou: a relação sentida das condições internas da existência e da persistência de uma natureza viva com as condições externas dessa mesma existência, ou também apenas a relação sentida das condições internas entre si, está conectada mecanicamente a um movimento que chamamos de *apetite* e *aversão*” (JWA 2,1, p. 243).

<sup>467</sup> Cf. HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 134.

<sup>468</sup> Cf. *Id.*, p. 28.

divindade nem da educação, instrução ou costumes. Esses últimos têm um papel no desenvolvimento e aprimoramento do homem, mas não são a causa da virtude. Tal como a lei da atração, o senso moral e a benevolência são universalmente válidos para todos, e é essa configuração comum da natureza humana que permite concluir um *consenso* do julgamento moral em todos os homens, uma linguagem de sentimento compreendida por todos, uma prova de que o “homem foi destinado à ação pela natureza”.<sup>469</sup> Neste ponto, Hutcheson, assim como os demais moralistas e como Jacobi, acentua a qualidade do homem de ação, o ideal ciceroniano do “homem de bem” que age e atua na política e na sociedade, substituindo o ideal estoico do sábio, que não se realiza historicamente, mas é o próprio *Logos*. “E encontramos Cícero a preferir-lhe – entendamo-lo bem: a preferir-lhe sobre o plano da própria virtude – o que ele chama «o homem de bem», um homem, sem dúvida, que não realiza o ideal teórico e negativo do sábio, um homem que ao menos (...) realiza alguma coisa, alguma coisa ao mesmo tempo de útil e de soberanamente virtuoso, uma vez que é útil à causa pública”.<sup>470</sup>

Sendo assim, a *lei* serve apenas para contrabalancear um senso moral já enfraquecido pelo interesse pessoal, pois ela não é o fundamento da virtude, e a benevolência tampouco depende dela. Este aspecto anti-legalista dos adeptos do *moral sense* é de extrema importância para Jacobi, como logo veremos. “A concepção de que o comportamento moral depende da lei de um superior que ameaça com sanções rebaixa a moralidade na visão de Hutcheson. (...) Ações originadas do amor próprio ou do interesse pessoal, como é o caso das ações legais, são indiferentes do ponto de vista moral”.<sup>471</sup>

O princípio moral governante está gravado nos nossos corações, é a sede de nosso sentimento moral e da arte de regular nossa vida, atesta o direito de agir quando a ação contribui diretamente para o bem geral ou para o bem de alguns, desde que não seja nociva aos outros. Portanto, a noção de lei é *artificial*, diz Hutcheson, porque é formada pela razão quando observa e compara; a *lei natural* é a observação da natureza das coisas e a *lei civil ou positiva* é apenas a letra gerada por uma convenção. Ademais, a lei

---

<sup>469</sup> HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 34.

<sup>470</sup> VALENTE, Padre Milton. *A ética estoica em Cícero (L'Éthique Stoïcienne chez Cícéron)*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984, p. 290.

<sup>471</sup> TURCO, Luigi. In: HUTCHESON. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. XIV- XV.

pode ser designada *natural*, porque provém diretamente do senso moral, comum a todos, que determina o que é certo e errado, justo e injusto, e sem o qual jamais chegaríamos à lei alguma.<sup>472</sup>

Outro conceito-chave caro a Jacobi e sinônimo de senso moral é a simpatia (*sympathy* ou *fellow-feeling*), descrita por Hutcheson como uma espécie de sociabilidade primordial, pois nos afetamos com a fortuna dos outros sem qualquer operação intelectual, isto é, sem nenhuma finalidade em vista, alegamo-nos com sua prosperidade e nos entristecemos com seu infortúnio.

Mas a característica mais significativa do senso moral é ser um guia da vida, aquele “ruling principle” estoico (*hegemonikon*), que é a verdadeira destinação (como diz Jacobi) ou verdadeira dignidade (como diz Hutcheson) da vida humana, sua suprema felicidade e finalidade. Ele é percebido imediatamente a partir de sua própria natureza, “quando sentimos imediatamente que ele naturalmente assume o direito de julgar, aprovar ou condenar todos os movimentos da alma...”<sup>473</sup> Este é o sumo bem: aquilo que não é um meio para um fim, mas desejado por si mesmo. Para Hutcheson (surpreendentemente muito alinhado a Jacobi), o sumo bem está em Deus, e o senso moral é o “órgão” da íntima conexão do homem com Ele, do qual surge o amor desinteressado (ou amor puro no vocabulário jacobiano). É o senso moral que nos mostra a existência de um Criador.

Como já foi mencionado, o estoicismo tem um papel de destaque nessa discussão. O princípio fundamental dos estoicos é este: bem e mal se referem somente à virtude e ao vício, isto é, às ações morais que dependem de nós e da liberdade de escolha, ao passo que todo o resto, que não depende de nós, é indiferente. Por consequência, atribuir bem ou mal a uma causa externa que não está sob nosso controle é um equívoco

---

<sup>472</sup> Cf. HUTCHESON. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. 103-ff.

<sup>473</sup> HUTCHESON. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. 40.

Ou, ainda: “Tudo que é primordialmente desejado ou é recomendado por algum senso imediato ou algum instinto natural ou impulso <ou aprovação> anterior a todo raciocínio. A tarefa da razão é encontrar os meios de obter o que desejamos: ou se vários objetos de desejo interferirem, sua tarefa é investigar qual deles tem maior importância para a felicidade e quais são os melhores meios para obter tais objetos” (*Id.*, p. 53). A razão é calculista.

de nossas representações.<sup>474</sup> Ferguson, citado por Jacobi em *Woldemar* exatamente acerca desse tema (JWA 7,1, p. 320), salienta que, devido a essa concepção de bem ou mal contrária aos peripatéticos, foi possível ao estoicismo afirmar que “a virtude poderia ser praticada em todas as circunstâncias, sejam elas propícias ou adversas”.<sup>475</sup> Ou seja, afirmar que o bem pode ser encontrado na adversidade e o mal na prosperidade desmorona a ética da utilidade ou do prazer. Mas, para o estoicismo, entre as coisas indiferentes, há algumas preferíveis. Acerca disso, Hutcheson acrescenta uma nota esclarecedora em sua tradução de Marco Aurélio Antonino: “os estoicos chamavam todas as vantagens ou desvantagens externas relativas ao corpo ou à fortuna de coisas indiferentes, nem boas, nem más; mas eles aceitavam esta diferença entre elas: que algumas estavam mais de acordo com a natureza e eram preferíveis, outras eram contrárias à natureza e deviam ser rejeitadas”.<sup>476</sup>

Contudo, não se trata aqui propriamente do estoicismo, mas da sua inserção na filosofia moral britânica (sobretudo através de Cícero), de como foi reformulado segundo as exigências modernas e mitigado pela aceitação do bem natural. Um fato indispensável nessa história das ideias é que o próprio Hutcheson tenha traduzido as *Meditações* de Marco Aurélio Antonino, o qual era tomado como maior exemplo de virtude e de alguém que conduziu sua vida segundo as máximas estoicas. Nas notas que faz ao texto, Hutcheson não esconde sua afinidade com o imperador romano, porém também se deixam vislumbrar certas transformações das principais noções que prenunciam o senso moral. Em Marco Aurélio realmente já se encontra a defesa do bem comum e da benevolência, o chamado à ação e aos assuntos públicos, a necessidade de uma conduta

---

<sup>474</sup> Na introdução ao *Manual de Epiteto*, Pierre Hadot esclarece muito bem como funciona esse processo. O equívoco da representação ocorre quando um mero *juízo de existência*, isto é, a simples constatação duma percepção exterior, se torna um *juízo de valor* (moral). O exemplo dado é extraído do capítulo 45 do *Manual*. Dizer que (1) um homem bebe muito vinho é um juízo objetivo no qual nenhum valor moral é imiscuído. Dizer, por outro lado, (2) que ele bebe mal (porque bebe muito) é um juízo de valor ou subjetivo. Cf. *Manuale di Epitteto, Introduzione e commento di Pierre Hadot*. Torino: Einaudi, 2006, p. 42- ff.

<sup>475</sup> FERGUSON, A. *Institutes of moral philosophy*. Paris: Levrault Freres, 1800, p. 112.

<sup>476</sup> (HUTCHESON. In: MARCO AURÉLIO. *The meditations of the emperor Marcus Aurelius Antoninus*, livro V, 36. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 69). Essa leitura mitiga o aspecto comumente mais rejeitado do estoicismo, isto é, certa negligência ao bem natural, como, por exemplo, ao cuidado com o corpo e à vida física.

de vida (*hegemonikon*) em conformidade com a natureza. Ali, Hutcheson defende que as verdades práticas mais importantes

são encontradas observando os calmos sentimentos ou sensações interiores (*sentiments or feelings*) do coração, e como essa constituição do coração ou alma é certamente obra de Deus, que criou e ainda permeia todas as coisas, é justo e natural conceber todas as disposições divinas e sociais como obra de Deus; todas as excelentes máximas morais que afetam a alma profundamente e influenciam a conduta são iluminações de Deus e uma atração divina em sua direção e aquele modo de vida que ele requer.<sup>477</sup>

Não encontrei nenhuma referência de que Jacobi tenha efetivamente lido Hutcheson. Mas sua influência indireta está certamente presente através dos autores britânicos fundamentais na formação de Jacobi, como o bispo Joseph Butler, Ferguson, Reid, D. Hume e Adam Smith, que foi aluno de Hutcheson em Glasgow. Ademais, em 1753 foi o próprio Lessing quem traduziu a obra *A system of moral philosophy* com o título de *Sittenlehre der Vernunft* (“Doutrina moral da razão”). O ponto em comum entre todos os nomes elencados é a defesa da benevolência e do senso moral. Ferguson, por exemplo, defende o princípio da moralidade na benevolência ou no amor pela humanidade sem qualquer interesse pessoal enquanto pedra fundadora do estado e fundamento da felicidade humana, cujo objeto supremo é Deus.

Tendo refeito brevemente essa história, é fácil perceber o papel desses pensamentos na trajetória de Jacobi. Com efeito, o romance filosófico *Woldemar* é uma apologia do senso moral sob suas diferentes facetas e uma rejeição total ao egoísmo, ao legalismo e a uma lei incondicional (mera letra), seja ela a lei do estado ou a lei da razão, tal como defendida por Kant (JWA 7,1, p. 267). Hornich, o personagem mais desprezível do romance, é o defensor dessa moral e, junto com seu amigo, o pároco Alkam, ridiculariza Woldemar e Sidney, replicando que a discussão sobre a virtude e a religião deve partir de “conceitos distintos” independentes de qualquer sensação e fantasia. Para ele, esses conceitos mostram sempre a mesma força e constância e ensinam “a desdenhar do duvidoso auxílio do coração, que é indigno do homem, o qual *deve* se determinar e *pode* se mover exclusivamente pela *razão*” (JWA 7,1, p. 255). Hornich, que despreza Woldemar

---

<sup>477</sup> HUTCHESON. In: MARCO AURÉLIO. *The meditations of the emperor Marcus Aurelius Antoninus*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 137.



e aquilo que ele representa, se exalta cada vez mais e sustenta que não teríamos consciência moral se não nos fosse criada uma tal consciência mediante ordens e proibições (*Gebote und Verbote*). Se ela não fosse ensinada aos homens, eles se devoram uns aos outros. Diante desse quadro da barbárie humana, ele conclui que, “por natureza, o homem busca sempre apenas a si mesmo em todas as coisas. (...) Independência de todos os deveres é seu desejo supremo” (JWA 7,1, p. 262). Mas não é apenas nessa imagem caricata do egoísmo que se encontram os adeptos desse tipo de pensamento, já que, como foi dito, também Kant corre o risco de cair nele.

Woldemar descreve o duelo da razão especulativa com o sentimento (e não consigo mesma), esclarece o erro de sobrepor raciocínios à certeza imediata da crença. A razão perscrutadora se opõe ao sentimento, porque de malgrado aceita uma convicção que não seja criada por ela mesma. E esse é exatamente o caso da certeza imediata, que é verdadeira apenas pela sua própria existência, sem demonstração ou atuação da razão (JWA 7,1, p. 250-251). A oposição entre razão especulativa e sentimento é, na verdade, uma oposição entre *entendimento* e *sentimento*, e tem lugar quando a especulação questiona a autoridade do sentimento que a ultrapassa e se incomoda com esse saber independente dela e que ela não pode explicar. Ela, que não aceita a evidência indemonstrável, busca, não obstante, uma demonstração, uma gênese e, nesse processo, transforma a certeza originária em dúvida.

Não é difícil ver aqui todo o percurso da história da filosofia especulativa, que culmina na deslegitimação do senso comum, das verdades imediatas compartilhadas por todos, como se estas fossem enganos que só o verdadeiro filósofo está apto a perceber.

Toda reflexão tem como fundamento a abstração, de tal modo que a reflexão só é possível através da abstração. E vice-versa: ambas são inseparáveis e, no fundo, apenas uma; uma ação de dissolução de todo ser no saber, um progressivo aniquilamento (em direção à ciência) mediante conceitos sempre mais universais. O que é aniquilado de modo *includente*, pode ser novamente produzido de modo *excludente*. Aniquilando, aprendo a produzir (JWA 2,1, p. 203).

Testemunhamos a profunda reprovação de Jacobi em relação a um pensamento que não sai de si mesmo, que acredita ser a própria vida e a verdade, e não reconhece mais o espírito da virtude, que não provém dele.

Em razão da defesa do senso moral contra a tirania da mera lei, Sidney compara Woldemar a Joseph Butler<sup>478</sup> e discursa segundo as ideias do bispo inglês, autor do livro *A analogia da religião natural e revelada para a constituição e curso da natureza* (1736). Ele afirma que Butler foi o primeiro entre os “novos moralistas” que expôs a faculdade humana de aprovar ou rejeitar suas próprias ações, bem como as ações dos outros, internamente a partir de si mesma sem qualquer referência aos efeitos exteriores bons ou maus das ações. Ou seja, ele teria sido o primeiro a afirmar a existência de uma faculdade moral capaz de julgar o certo e errado, o bem e mal, a adequação e inadequação das próprias ações e das ações dos outros sem referência a um fim (efeito externo) fora delas. Na verdade, suponho que Jacobi desconhecesse que os autores dessas ideias são Shaftesbury e Hutcheson, extensamente lidos pelo próprio Butler.

Sidney continua seu elogio ao bispo, para o qual o verdadeiro caráter do homem se encontra na benevolência que o eleva a Deus. Se a moral, que visa o bem comum e os ofícios públicos, desaparece, com ela desaparece a religião, que é substituída pelo interesse próprio. Por isso, a destinação do homem está as coisas divinas (*göttliche Dinge*) e não no mero bem-estar. Deus se deixa entrever nesse senso moral enquanto “voz da natureza no nosso interior”, voz do nosso coração, que é bom e nobre. Quando Sidney conclui seu discurso, Woldemar acrescenta: “aquele que não foi ensinado imediatamente por seu próprio coração o que é bom ou mau não pode melhorar nem com ensinamento divino nem com o ensinamento humano” (JWA 7,1, p. 261).

Apenas o coração diz o que é bom, a especulação diz somente o que é útil. Em outras palavras, o coração é a finalidade e destinação do homem e a verdade alegria no sumo bem; a razão especulativa e instrumental (entendimento) encontra apenas os meios para a felicidade mundana. “A única e verdadeira razão é a base de tudo, é a honra, é a liberdade mesma, mas ela reside muito mais no coração do que no espírito. – Quem diz: tenho honra, diz sou livre. A maioria tem a honra apenas como um feudo, e esse feudo é

---

<sup>478</sup> Joseph Butler (1692-1752), filósofo, bispo e teólogo inglês, foi um dos importantes expoentes e defensores do senso moral. Suas obras mais importantes são *15 Sermons preached at the Rolls Chapel* (1729) e *The analogy of religion natural and revealed* (1736). Ele foi um grande leitor da filosofia de sua época, como de Hutcheson, Shaftesbury, Locke e Samuel Clarke, com quem manteve uma troca epistolar (publicada em 1716) acerca de questões teológicas. Foi pregador na Capela do mestre dos rolos (*Chapel of the Master of the Rolls* ou *Rolls Chapel*), atualmente a biblioteca Maughan da King’s College de Londres. Sua obra mais conhecida e citada por Jacobi é a *Analogy of religion*, que foi publicada juntamente com dois ensaios: o primeiro é uma clara refutação de Locke, intitulado *Of personal identity*, o segundo se intitula *Of the nature of virtue*.

denominado reputação. Daí, a decoração da vaidade etc.” (*Kladde 2, JWA I, 1,1, p. 86, original em francês*).

A permanente insistência de Jacobi em distinguir mente e coração (*Kopf und Herz*) em todas as suas obras parece ganhar seu pleno significado: a verdade está no coração, e a especulação deve somente confirmá-la, ou seja, encontrar os meios e modos para praticá-la – o mesmo que afirma Hutcheson dos raciocínios: eles podem prescrever uma ação virtuosa a partir do interesse que coincida com a recomendação do nosso senso moral alheio à utilidade, porém raciocínios não são a origem do nosso julgamento sobre o valor moral.

A relação entre a utilidade da razão especulativa e a moralidade do sentimento é equivalente à relação entre o entendimento e a verdadeira razão, que, para Jacobi, é apenas moral e prática e não especulativa, é o órgão moral por excelência. Como já esboçado antes, essa concepção implica dar um novo significado à palavra razão em confronto com o entendimento. O entendimento é a faculdade de encontrar os meios para realizar um fim, já que não é ele que os fornece. Por isso, ele “realiza os melhores ou os piores [fins] com a mesma diligência” (JWA 5,1, p. 358). Ele compara e calcula. “Apenas a razão revela o sumo bem; ela é a capacidade de pressupor o mais elevado” (JWA 5,1, p. 358), o que os antigos chamavam de sabedoria; o entendimento é a inteligência que nos mostra o que é útil.

Mas ambos têm de estar necessariamente unidos, afinal “é impossível que o entendimento puro e claro seja incompatível com a razão sublime. Ao contrário, empregados corretamente, ambos devem fomentar um ao outro” (JWA 5,1, p. 362). O problema está no desequilíbrio, isto é, quando o progresso do entendimento ou da ciência se afirma como único desejável, suprimindo o senso moral ou razão e destruindo a humanidade (*humanitas*). Esse é o caso de uma ciência e cultura que não estão à serviço da humanidade e não a fomentam (JWA 5,1, p. 357). Tendo em vista que essas ideias foram proferidas no discurso inaugural de Jacobi em 1807 (*Sobre sociedades doutas, seu espírito e seu fim*) como presidente da *Academia de ciências da Baviera*, sua exortação serve justamente como alerta. Além disso, assim como Cícero e Hutcheson, Jacobi quer salientar que o valor de uma época e de um homem está nas suas ações concretas, no exemplo vivo e não em seus preceitos, elucubrações, sistemas: “cada um faça apenas no seu lugar aquilo que o melhor espírito em seu interior comanda” (JWA 5,1, p. 362).

Não é difícil depreender que, para ele, sua época não passa no teste, pois nela impera a mera utilidade e “deste tipo são a coragem, o afinco, o comedimento, a

obediência à lei, para os quais efetivamente se pode apenas adestrar os homens até certo ponto, como se adestram animais” (JWA 5,1, p. 360). A lei apenas adestra, homogeneiza os homens. Essa é a pedagogia de seu tempo, que torna os homens sempre mais *inteligentes* e, na mesma medida, mais *irracionais*. “Egoísmo e luxúria por princípios” é o lema da época. Por isso, Jacobi é veementemente contrário à doutrina da ciência fichtiana, o modelo por excelência de uma ciência vazia, de um cálculo sem matéria ou conteúdo,

e, portanto, não compreendo como alguém pode se satisfazer com o conhecimento científico, renunciar a toda verdade exceto a científica, e se alegrar com a perspectiva de que não há nenhuma outra verdade (...). Mais uma vez, não compreendo o júbilo com a descoberta de que há apenas verdades, mas nenhum verdadeiro, não compreendo aquele amor pela verdade que não carece mais do verdadeiro mesmo... (JWA 2,1, p. 206- 207).

Verdade e verdadeiro equivalem respectivamente à especulação e ao coração, aos raciocínios e ao senso moral. Afinal, procuramos e amamos a verdade pelo seu conteúdo, que deve elevar a existência espiritual do homem e não aniquilá-la. “Todos os homens denominam verdade algo intrínseco e prévio que ainda não possuem, ao qual aspiram e que, contudo, não poderiam pressupor sem que lhes fosse presente de alguma maneira” (JWA 1,1, p. 340). Jacobi quer dizer que, sem essa certeza moral imediata dada no senso moral (instinto fundamental ou coração), nenhuma razão especulativa pode encontrar a virtude e a liberdade.

O que decorre da perda de confiança na própria consciência (*Gewissen*) é a obsessão de derivar tudo da *letra* da lei, seja ela a lei do estado, da sociedade civil, da razão ou da religião. “Nenhum homem jamais obedeceu a uma lei apenas em virtude da lei, mas somente em virtude da coerção que resultava dela ou a acompanhava, sempre apenas em virtude da intensidade que o impulso, a inclinação e o hábito lhe davam. Apenas o *coração* diz ao homem imediatamente o que é bom; apenas seu *coração*, seu *impulso* lhe podem dizer imediatamente: tua vida é amar. A *razão especulativa* lhe ensina a conhecer e empregar o que é *útil* ao bem” (JWA 7,1, p. 267). Por isso, o coração é identificado à consciência (*Gewissen*) e não a uma atividade especulativa de autoposição, oposição e

composição. Hutcheson mesmo já havia definido o senso moral como “consciência interior do certo e errado” ou *sensus decorum, pulchrum et honestum*.<sup>479</sup>

É bem provável que boa parte das censuras de alguns filósofos contemporâneos de Jacobi à sua defesa da crença ou do sentimento imediato se baseasse no desconhecimento dessa tradição antiga que passa por Cícero e ganha sua máxima expressão na filosofia britânica. Sem dúvida, a ideia de uma certeza imediata de crença, de um senso moral inexplicável e anterior a todo raciocínio, é um grande inconveniente sobretudo aos idealistas. Os ataques que Jacobi sofreu pela pena de Fichte, Schelling, mas também de Hegel e F. Schlegel, entre outros, são um bom exemplo disso; são exemplo de uma ideia completamente diferente do sentido mesmo do que é a vida e, conseqüentemente, do que significa filosofia.

Na já comentada resenha de *Woldemar* (1796), que Schlegel publica sob anonimato, diversos aspectos do romance são duramente criticados, e é exigido de Jacobi o “entusiasmo lógico” já discutido aqui. Na realidade, a resenha é interpretada como uma paródia da resenha positiva que havia feito Wilhelm von Humboldt<sup>480</sup> do mesmo romance. Na conclusão, Schlegel comenta o texto de Jacobi sobre a liberdade, especificamente a parte “o homem não tem liberdade”, na qual é descrito o imperativo categórico. Como já explicamos, para Jacobi esse imperativo é resultado do mecanismo da autoconservação (*conatus*), logo não é a verdadeira liberdade. Contudo, Schlegel interpreta essa passagem como se Jacobi quisesse defender o imperativo kantiano para dar aparência de veracidade à sua própria posição, e acrescenta que o leitor não se deve deixar enganar por essa suposta defesa, já que a moral jacobiana é um “optativo categórico”.<sup>481</sup>

---

<sup>479</sup> HUTCHESON. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. 35.

<sup>480</sup> Cf. Humboldt a Jacobi, 23 de janeiro de 1797. Na carta, Humboldt, que conhece Schlegel, afirma que ele não escreveu essa resenha por má-fé, mas baseado no método muito recomendável, se bem empregado, de “nunca ficar em apenas uma nem em todas obras de um escritor tomadas em conjunto, mas resenhar, ao mesmo tempo, o homem por inteiro”. HUMBOLDT. In: JBW I/11, p. 171.

<sup>481</sup> “Não nos deixemos desviar pelo suposto reconhecimento de um imperativo categórico da ética (*Alto*. observação XIX) a fim de avaliar positivamente sua moral, pois ali se trata somente de um instinto racional, do qual certamente se deixa derivar apenas um optativo categórico. Portanto, tal expressão tem aqui um sentido muito diferente daquele das obras de Kant. Além disso, o crítico filosófico não se deve deixar enganar pela aparência de semelhança em Jacobi com aquilo que ele, por exemplo, considera ortodoxia filosófica”. SCHLEGEL, F. *KFS* I,2, p. 75.

Isso significa que, para Schlegel, o imperativo kantiano tornaria a filosofia de Jacobi mais aceitável, mas, como não é conciliável com ela, só pode ser um engodo. Tal alegação é muito relevante, pois exemplifica perfeitamente a cegueira de que falei, a impossibilidade de se compreender um paradigma moral diferente do kantiano. De fato, Kant é um dos grandes responsáveis por ter transformado o sentimento – que antes era a origem e critério da objetividade, medida da ação e do julgamento moral sem raciocínios – em algo meramente subjetivo.<sup>482</sup> Por isso, Jacobi chama o resenhista, que até então lhe era desconhecido, de “terrorista do imperativo categórico” (JBW I/11, p. 157).

Se, como queria Schlegel, a vontade fosse fruto duma consciência que associa conceitos universais e imagens ou resultasse de um impulso de auto-conservação universal comum a todos os seres naturais, porém numa forma racional, ela não teria nenhum objeto a não ser sua própria atividade, e “o modelo e a fonte de toda virtude seria a mera forma vazia de uma existência no pensamento: personalidade sem pessoa e diferente de pessoas” (JWA 7,1, p. 269). Eis a descrição da consequência da moral kantiana (e sobretudo fichtiana), na qual o objeto e o fim da atividade da vontade é a mera atividade, um vazio que não nega apenas a identidade pessoal (pessoa), mas também o outro (pessoas); nega o eu e o tu. É diante desse abismo sem fundo, do niilismo em seu sentido pleno e sua forma mais acentuada, que Woldemar exclama: “Ah, se eu pudesse alcançar algo que me devolvesse o sentimento de realidade!” (JWA 7,1, p. 269).

A fim de entender melhor no que consiste essa moral mecânica da apodicidade da lei, atribuída a Kant e a seus seguidores, um trecho particularmente esclarecedor vem em nosso auxílio, quando Woldemar indica uma distinção feita por Ferguson entre doutrina da natureza ou física (*Naturlehre*) e doutrina moral ou ética (*Sittenlehre*). Das

---

<sup>482</sup> O *sentimento* é sempre algo subjetivo, não expressa nada acerca dos objetos, mas apenas do sujeito, como é o caso do sentimento de prazer e desprazer: “À capacidade de sentir prazer ou desprazer em uma representação chama-se, por isso, sentimento, pois ambos contêm o meramente subjetivo em relação à nossa representação e nenhuma referência a um objeto para o conhecimento possível do mesmo”. (KANT. *Metafísica dos costumes. Introdução*, I. *Da relação das faculdades da mente humana com as leis morais*. Petrópolis: Vozes, 2013, E-book). O mesmo ocorre com o chamado “sentimento moral”, o único que Kant aceita como *a priori*: “Portanto, este sentimento (denominado sentimento moral) é produzido unicamente pela razão. Ele não serve para o ajustamento das ações ou mesmo para a fundação da própria lei moral objetiva, mas simplesmente como motivo para fazer desta a sua máxima” KANT. *Crítica da razão prática* 135. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 124.

primeiras observações acerca do que merece respeito ou indiferença surge a primeira doutrina da natureza, desta nasce uma moral científica.

Aquela [doutrina da natureza] determina as leis do movimento *matematicamente*, esta [moral científica] determina as leis do respeito *filosoficamente*. Mas ambas se diferenciam essencialmente nisto, que aquilo que seguramente *precisa* (*müssen*) ocorrer segundo leis fisco-matemáticas, sempre ocorre realmente; ao contrário, aquilo que *deve* (*sollen*) ocorrer necessariamente segundo leis filosófico-morais não ocorre sempre, pois aquelas se referem a forças sempre determinadas; estas se referem a uma força cuja essência seria a autodeterminação e, do ponto de vista moral, trata de simples *objetos da escolha* (JWA 7,1, p. 248-249).

Aí se encontra a razão pela qual Jacobi afirma que a moral “científica” é mecânica e não parte da verdadeira liberdade, mas de uma “ilusão de liberdade” copiada das leis mecânicas da natureza e não da natureza humana presente no senso moral de que falamos. O sistema moral científico é copiado da física, e nele a vontade age segundo máximas racionais, não segundo um senso moral que determina bem e mal; a vontade segue a mesma lógica causal das leis físicas, com a diferença de que aquilo que na física *tem de acontecer* (*necessidade*), no mundo moral nem sempre acontece (*contingência*), ou seja, com a pequena diferença de um verbo modal: *müssen* e *sollen*.

É essa semelhança que garante a “apodicidade” da razão prática, que não é nada além de uma *necessidade da lei na contingência de sua aplicação*. É exatamente o que diz o aforismo XX do texto sobre a liberdade: o direito interior se forma de modo mecânico em virtude da identidade da consciência e “o direito exterior, que os homens acordam livremente e estabelecem sem coerção entre si ao entrarem em uma associação civil, é sempre apenas a cópia do direito interior, exercido entre os membros particulares” (JWA 2,1, p. 245). A razão prática se diferencia da teórica apenas em aparência. “A filosofia teórica contém as condições das causas; a prática contém as condições dos efeitos. → isto é, a associação das coisas na medida em que são causas: teoria; na medida em que são efeitos: prática. – Encadeamento de causas, encadeamento de efeitos” (JACOBI, *Kladder* 2, JWA I, 1,1, p. 80). O que Jacobi indica com essa comparação é que na razão teórica, as causas não são colocadas no sujeito, são um encadeamento de coisas; na razão prática o sujeito é a causa dos efeitos e das séries causais. A continuação da mesma anotação exprime uma censura à consequência propriamente moral disso: “o impulso ético do

homem, ou a ‘causalidade da razão’, na medida em que ele é puro, não é nada além de sua existência necessariamente abstrata. Quando mais intelectual é o homem, mais disponível para a eticidade” (JACOBI, *Kladde* 2, JWA I, 1,1, p. 80).

## 17.2. O homem de ação

Daí passamos para um outro tema imediatamente relacionado: como compreender a universalidade do senso moral e simultaneamente a diferença e multiplicidade da ação moral individual de cada homem? Em outras palavras: como compreender a diferença e a igualdade entre os homens? Para responder a essa questão crucial vale a pena retomar a mesma problemática já discutida por Cícero em *Dos deveres*. Cícero expõe essa relação lançando mão da famosa imagem estoica de que cada um desempenha um papel, como um ator no palco,<sup>483</sup> mas adapta esse fim universal de viver segundo a natureza humana às habilidades e às constituições particulares de cada um na sociedade. Teríamos, então, dois personagens: o primeiro é comum a todos e dele provém o senso moral ou, em vocabulário mais propriamente ciceroniano, o honesto e o decoroso. O segundo é o personagem atribuído a cada um de nós, o personagem particular.<sup>484</sup> Tanto quanto os corpos se diferenciam entre si (alguns são mais aptos para a velocidade na corrida, outros para o vigor na luta), também as almas são diferentes entre si.

XXXI 110. Cada um deve conservar, não suas características viciosas, mas as que lhe são próprias, para assim mais facilmente ostentar o decoro que buscamos. Em nenhum ponto lutemos contra a natureza que a todos nos é comum, mas, respeitada esta, sigamos a nossa; desse

---

<sup>483</sup> No *Manual de Epiteto*, escrito pelo seu discípulo Arriano, lemos: “Não se escolhe o próprio papel no drama da vida. Lembra-te de que és um ator que interpreta um papel em um drama, tal como quer o dramaturgo. Um papel breve, se ele quer que seja breve, longo, se quer que seja longo. Se quer que interpretes o papel de um mendicante, trata de interpretar esse papel com bravura, ou ainda o de um manco, ou de um magistrado, ou de um cidadão privado. De fato, tua tarefa é esta: interpretar bem o papel que te foi atribuído. Mas a escolha desse papel cabe a outro” (*Manuale di Epitteto. Introduzione e commento di Pierre Hadot*. Torino: Einaudi, 2006, p. 165-168).

<sup>484</sup> Cf. CÍCERO. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 53.



modo, ainda que haja empresas mais consideráveis e melhores, mediremos nossas inclinações pela regra de nossa própria natureza.<sup>485</sup>

O decoro nada mais é que a uniformidade na vida comum e nas ações praticadas, o que jamais será alcançado por cada um tentando imitar a natureza alheia, isto é, esquecendo-se da sua. Dito de outro modo, o decoro é a adequação da natureza individual à natureza humana comum ou, ainda, a adequação do personagem que todos os homens encenam igualmente àquele que cada indivíduo interpreta particularmente. Diferentemente do estoicismo grego, que visava a concordância com o *Logos* do mundo, Cícero aponta para a necessidade de que cada um conheça sua própria natureza, seja juiz de suas qualidades e vícios para escolher as ocupações, os ofícios (*officiis*), mais apropriados a seus talentos e, deste modo, possa contribuir melhor à sociedade e ao bem público.

O estoicismo romano de Epiteto já distinguia dois fins, um comum a todos e outro particular a cada um. Primeiramente (fim comum), deve-se agir como um homem, isto é, não como um animal selvagem ou de maneira perniciosa, em segundo lugar “o fim próprio de cada um refere-se ao tipo de vida de cada um e à sua escolha moral”.<sup>486</sup> Marco Aurélio também trata, à sua maneira, da relação entre universal e particular, sustentando que o homem deve ser cidadão do mundo, pois quando se afasta da ordem e harmonia divinas do universo, separa sua alma individual da alma comum, da qual fazem parte todas as almas racionais. Hutcheson explica essa afirmação do imperador romano de maneira análoga a de Cícero, a saber, com o duplo personagem que desempenhamos na vida:

Todo vício é uma separação, já que os estoicos definem a virtude como o acordo ou harmonia com a “natureza” nas nossas afecções e ações. Eles nos contam que essa natureza é dupla, a natureza comum que preside o universo, ou a divindade, e a natureza individual ou própria de cada um. Conformamo-nos à natureza comum quando consentimos com todos os feitos da providência, e nos conformamos de uma só vez tanto à natureza comum quanto à particular, desempenhando a parte exigida e recomendada pela estrutura da nossa natureza particular,

---

<sup>485</sup> CÍCERO. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 55.

<sup>486</sup> EPITETO. *Diatribes* III, 23, 1-5. In: *Epiteto, tutte le opere*. Milano: Bompiani, 2009, p. 723.

especialmente pela parte governante [*hegemonikon*], já que nossa constituição foi formada por Deus, a natureza comum.<sup>487</sup>

É bastante clara a afinidade de Jacobi em relação a essas ideias, a começar pela concepção de personalidade. O senso moral não é uma tendência universal a agir para a qual basta ser atividade, mas deve se manifestar de modo particular. Por isso, Jacobi considera a liberdade do ponto de vista kantiano (e fichtiano) como uma atividade vazia, “uma vontade que não é causa da natureza, mas a própria atuação (*Wirksamkeit*) da razão pura, quer apenas o cumprimento de sua própria lei (sem qualquer consideração a qualquer relação material da ação), é, portanto, incondicionada e – livre” (JWA 2,1, p.158). Essa vontade “que nada quer”, essa liberdade que nada realiza a não ser a própria lei estéril, é uma atividade que não serve ao homem individual, de carne e osso, é uma liberdade reduzida ao mero desejo de independência. Deste modo, a filosofia transcendental reconhece somente uma ordem universal da ação humana e condena a ordem particular a ser uma tendência ou busca infinita pelo universal e absoluto da lei. Contrariamente ao que defendem os moralistas britânicos e o próprio Jacobi, essa universalidade é dada pela razão e exclui o sentido de natureza empregado por eles, exclui Deus e a natureza do próprio homem, que não se reduz à razão pura. É isso que diz a anotação de Jacobi no seu *caderno 5*: “Queremos continuar a ser o homem que éramos um instante atrás – Logo, não é uma autoconservação universal, mas uma particular que dá o estímulo aqui. – A pessoa consiste não em meramente ser, mas em ser algo, e a razão pura não pode determinar sozinha no que consiste esse algo. Ver Adam Ferguson, *Principles* II, p. 24” (JACOBI, *Kladde* 5, JWA I, 1,1, p. 186).

O senso do decoro ou o senso moral é, portanto, a medida para julgar a adequação das ações particulares e, por isso, é o cerne da vida humana e da sociedade civil, motiva a agir concretamente, a tomar parte na comunidade e fomenta o bem público. Esse é o ponto essencial de toda discussão acerca do senso moral, cuja finalidade não é meramente especulativa ou tratadística, bem ao contrário, seu horizonte de investigação é a vida pública e a ação concreta, a política e a legislação, a economia e a organização do estado. É isso que diz Suzuki no seu livro *A forma e sentimento do mundo*: “Não há ‘honestidade’ sem que ela se mostre numa forma ou aparência adequada”.<sup>488</sup> E

---

<sup>487</sup> HUTCHESON. In: MARCO AURÉLIO. *The meditations of the emperor Marcus Aurelius Antoninus*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 53.

<sup>488</sup> SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 341.

continua: “é esse senso que apreende a conveniência (*convenientia*) ou decoro (*quod decet*) das ações, gestos, falas do próprio indivíduo e dos outros; é por seu intermédio que se vê ‘a figura e, por assim dizer, o rosto daquilo que é moralmente digno’ (*figuram quidem ipsam [...] et tanquam faciem honesti*)”.<sup>489</sup> Por esse motivo, o decoro é onipresente, está em todas as esferas da vida humana, desde a oratória até a política e a própria filosofia.

No mesmo livro, Suzuki apresenta outro expoente da filosofia moral, o filósofo inglês Richard Cumberland (1631-1718), que sublinha um outro aspecto bastante interessante, o da necessária diferença natural entre os homens, e emprega tal ideia contra Hobbes, que erroneamente vê os homens no estado de natureza como absolutamente iguais.<sup>490</sup> “Ao contrário do que ocorre em Hobbes e em Rousseau, no jusnaturalismo britânico que se origina em Cumberland o estado de natureza não é um estado de igualdade, mas de repartição desigual. A sociedade e os indivíduos, reconhecendo a desigualdade original, terão o dever de corrigi-la ou minimizá-la”.<sup>491</sup>

A diferença (desigualdade) é, como vimos com Cícero, até mesmo desejável, pois possibilita as diversas atividades sociais e o aumento do bem público de acordo com a habilidade de cada membro da sociedade. De fato, é o que Cumberland afirma com todas as letras: “a lei da natureza, ou razão, ponderando os poderes da natureza, não pode nos propor aquilo que é impossível como um fim, nem prescrever fazer uso daqueles meios que excedem os limites de nosso poder, porque ambos seriam inúteis e inconsistentes com nossas faculdades”.<sup>492</sup> Era isso que estava em questão quando Cícero modifica o ideal abstrato do sábio estoico para colocá-lo no solo firme da sociedade.

---

<sup>489</sup> SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 342.

<sup>490</sup> Ver, por exemplo, o capítulo XIII “Da condição natural da humanidade relativamente à felicidade e miséria” do *Leviatã*. “A natureza fez os homens tão iguais, nas faculdades do corpo e da mente, de modo que embora se encontre um homem por ventura manifestamente mais forte corporalmente ou mais rápido mentalmente do que outro, ainda assim, quando tudo é considerado em conjunto, a diferença entre um homem e outro não é tão considerável para que um destes homens possa reclamar para si algum benefício, ao qual o outro não pode pretender tal como ele (...). Dessa igualdade de habilidade, surge a igualdade de esperança quanto à obtenção de nossos fins. E, portanto, se dois homens desejam a mesma coisa, da qual contudo não podem usufruir ao mesmo tempo, eles se tornam inimigos; e dirigindo-se ao seu fim, que é principalmente sua própria conservação e às vezes o mero deleite, tentam destruir ou subjugar um ao outro” (HOBBS. *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 82-83).

<sup>491</sup> SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 121-122.

<sup>492</sup> CUMBERLAND. *Op. cit.* SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 121.

Ao contrário, a suposta “igualdade natural” entre os homens resulta, na verdade, de uma abstração das diferenças entre os particulares. Isso esclarece muito bem a posição de Jacobi e suas constantes objeções às filosofias que veem o homem como abstratamente idêntico,<sup>493</sup> como um mero ser racional, e desprezam ou eliminam toda diferença empírica. Por isso, a moral que parte da mera lei universal e apodítica se mostra falaciosa. A diversidade não só é necessária, como é um fato da existência constatado por todos sem qualquer necessidade de grandes reflexões. A igualdade não é motivada pela ausência e eliminação da diferença, mas, ao contrário, pela constatação da diferença que efetivamente unifica homens divergentes num mesmo desejo natural (do seu senso moral) de realizar o bem comum, no desejo de conduzir sua vida pessoal em harmonia com a natureza comum a todos, em harmonia com a felicidade geral de todos.

O niilismo ou egoísmo que Jacobi imputa a Kant, Fichte e outros, refere-se à supressão do individual e múltiplo; é um egoísmo antes de tudo moral e não especulativo. Por essa mesma razão, acreditando tratar-se de um niilismo apenas especulativo e após ter lido a carta de Jacobi dirigida a ele, Fichte afirma que aceita esse niilismo teórico e não vê como essa acusação seria *contra* ele. Certamente, o *Wissenschaftslehrer* não percebeu a dimensão essencialmente moral e política da posição jacobiana e o cerne da crítica que lhe estava dirigindo. Nem, menos ainda, a perceberam Hegel e Schelling, o que justifica terem acusado Jacobi de ser contrário à reflexão e contrário à própria filosofia. Hegel e Schelling não atentaram para o fato de que a ideia que eles atacavam, isto é, a ideia jacobiana da crença ou senso moral, não era de modo algum nova, ao contrário, faz parte dessa extensa tradição que remonta até à Antiguidade; e manifestaram claramente a intolerância filosófica que é cega a outro modo de pensar.

No niilismo ou egoísmo moral, que Jacobi considera a marca da filosofia especulativa em geral, não há lugar para o outro com suas particularidades, não há lugar para uma comunidade de homens que agem, cada um à sua maneira e em conjunto, associando suas forças e talentos naturais em prol do bem comum, há apenas uma abstração chamada *eu*, chamada *tu*, chamada *mundo*, chamada *estado*, que iguala e unifica todos num único corpo abstrato e exige deles que se tornem um só. Aí se encontra a razão de Kant e Fichte conceberem a formação do estado como um contrato social.

---

<sup>493</sup> Relembro um trecho da posposição XXIII do excerto *O homem não tem liberdade*: “O ser racional enquanto ser racional não pode se diferenciar (na abstração) de um outro ser racional. *Eu e homem é o mesmo; ele e homem é o mesmo: portanto eu e ele somos o mesmo* (JWA 1,1, p. 161).

A noção de crença e sentimento de Jacobi é um chamado para que se retorne à vida, não a qualquer vida, mas a uma vida em harmonia com a natureza comum de todas as *pessoas* e a particular de cada *pessoa*, que a filosofia especulativa tratou de suprimir.

## 18. A FORMAÇÃO DO ESTADO

“Les loix sont des garde fous, qu'on  
nommer aujourd'hui des appuis”.

Jacobi, *Kladde 2*

Toda essa discussão moral conduz a uma outra de igual importância: a discussão sobre a formação do estado e da sociedade civil, muito cara a Jacobi, pois trata da aplicação do nosso senso moral na vida pública efetiva. Perceber como a ação moral está intimamente ligada ao modo como se concebe a sociedade, os direitos, a justiça e as leis, é uma das principais intenções da filosofia britânica das luzes. E o mesmo é concluído por Woldemar e Sidney, que fazem uma espécie de elogio da vida ao dizer que, para os ingleses, o senso comum é sempre de onde se parte e para onde se deve retornar.<sup>494</sup> Em outra formulação análoga, Jacobi exclama: “E filosofia viva pode ser outra coisa que não história?” (JWA 1,1, p. 132). A filosofia de um Diderot ou de um Helvétius tiveram grande acolhida, porque provinham do coração e retornavam ao coração e porque diziam respeito à sua época. Contudo, diferentemente dos moralistas britânicos, Jacobi trata bem menos da constituição do estado, enfatizando muito mais a ação moral na sociedade.

Rousseau, mencionado acima, é exemplar não apenas para caracterizar aquilo que Jacobi recusa acerca da natureza humana e da formação do estado pelo contrato, mas também para compreender por que Kant e Fichte são criticados no mesmo registro, já que partilham do contratualismo à maneira rousseaniana em função de sua moral egoísta ou egotista. Ironicamente, Rousseau acabou sendo vítima da sua própria noção

---

<sup>494</sup> Ideia já mencionada de Thomas Reid: “Todo raciocínio deve estar fundado em primeiros princípios. Isso vale para todo raciocínio moral, quanto para todos os outros tipos. Deve haver, portanto, na moral e nas outras ciências princípios primeiros ou autoevidentes, nos quais é fundado todo raciocínio moral e nos quais ele fundamentalmente se baseia. Desses princípios autoevidentes podemos extrair conclusões sinteticamente em relação à conduta moral da vida, e deveres e virtudes particulares podem ser remontados analiticamente a esses princípios. Mas, sem esses princípios, não podemos estabelecer nenhuma conclusão em moral, como tampouco podemos construir um castelo no ar sem nenhuma fundação” (REID, T. *Essays on the active powers of man*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010, p. 177).

de igualdade abstrata no também abstrato estado de natureza, cujos efeitos práticos são um estado à maneira hobbesiana, ainda que seus pressupostos sejam outros.<sup>495</sup>

O egoísmo rousseauiano é de outra espécie. Ele tem lugar no pressuposto de que o homem não é um ser sociável por natureza, é movido a agir apenas pelo seu impulso de autoconservação, seu único instinto natural – *suum esse conservare*, como bem observa Ernst Cassirer no seu ensaio *Kant e Rousseau* de 1939. Nisto consiste também a liberdade natural, em ser independente (*l'homme indépendante*) dos outros para se autoconservar. Esse instinto não é um puro interesse pessoal, ao contrário, parece praticamente ausente de valor moral, já que o estado de natureza não é marcado pelo vício (Hobbes), nem tampouco pela benevolência natural (Hutcheson, Ferguson, Reid, Jacobi etc.).

Cassirer retrata o caráter paradoxal de Rousseau, que defende o sentimento, mas, quando se trata do estado, bane em absoluto qualquer sentimento ou direito do coração e coloca todo fundamento da justiça e da liberdade na lei.<sup>496</sup> Este último ângulo é aquele que nos interessa. Vale ainda lembrar que tal paradoxo explica também por que Jacobi é, por um lado, um grande entusiasta de Rousseau – com cuja obra entra em contado nos seus anos de estudo em Genebra (1759-1761), onde acompanha atentamente a perseguição que o ele sofre em seu próprio país natal<sup>497</sup> – e, por outro lado, por que é um crítico do contrato social.

Rousseau defende Hobbes por ter sido um dos primeiros a rejeitar a fundação da sociedade no princípio de sociabilidade, e, com isso, afasta-se definitivamente dos defensores do senso moral. Cassirer ainda menciona o *Primeiro esboço do Contrato social*, no qual se encontra esse elogio a Hobbes (omitido no *Contrato*). Em uma passagem do esboço, lemos, por exemplo: “O erro de Hobbes não foi, portanto, ter estabelecido o estado de guerra entre os homens independentes que se tornaram sociáveis, mas ter suposto que

---

<sup>495</sup> Uma análise semelhante a essa é a de Gérard Lebrun no seu texto *Contrato social ou negócio de otário?* In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006, p. 225-ff.

<sup>496</sup> CASSIER, Ernst. *Kant und Rousseau* (1939). In: *Rousseau, Kant, Goethe*. Hamburg: Felix Meiner, 1991, p. 31-32.

<sup>497</sup> Jacobi escreve constantemente ao editor de Rousseau em Amsterdã Marc-Michel Rey em busca de informações sobre o paradeiro do filósofo e sobre suas novas obras. A esse respeito, recomendo o capítulo informativo *Rousseau, Begeisterung der 1760er und 1770er Jahre*. In: CHRIST, Kurt. *F. H. Jacobi, Rousseaus deutscher Adept*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1998, p. 37-ff.

esse estado é natural à espécie e tê-lo tornado causa dos vícios, dos quais ele é efeito”.<sup>498</sup> Contudo, não encontramos ali apenas esse elogio, mas uma evidente censura a qualquer forma de simpatia, de senso moral, sociabilidade e benevolência. Rousseau descarta completamente o sentimento moral, a lei natural, a voz interior impressa em todos os corações, e ressalta que essa “voz” é formada pelo hábito de julgar e de sentir já no seio da sociedade segundo suas leis, isto é, depois do contrato. Ele ainda considera universalmente válido que a vontade geral “seja em cada indivíduo um ato puro para o entendimento que raciocina no silêncio das paixões sobre aquilo que o homem pode exigir de seu semelhante e sobre o que seu semelhante tem o direito de exigir dele”.<sup>499</sup> Rousseau serve como modelo exemplar para interpretar a afirmação de Jacobi: a moral da lei é uma mera transposição do apetite ao direito, da “liberdade” mecânica da natureza a uma “liberdade” mecânica da sociedade civil. Na passagem de uma à outra, observamos a total supressão do individual ou pessoal em função de um todo geral.

### **18.1. O contrato social e o império da lei racional**

Todas as filosofias que concebem a sociedade ou o estado como um mal necessário ou como a supressão do indivíduo em prol de uma totalidade ou comunidade – em geral baseada no contrato social – partem do pressuposto de que o homem é um ser egoísta (Hobbes, Mandeville, etc.) ou naturalmente desprovido de sociabilidade (Rousseau). Neste panorama, o estado é um modo de controlar os diversos interesses *pessoais*, para que um não seja o carrasco do outro. Daí provém a concordância de Rousseau com Hobbes não a respeito da *causa* da associação civil, mas de seu *efeito*. O contrato emerge, então, como meio de conservação de si num momento em que os obstáculos são maiores que as forças para se conservar. Mas de que modo isso acontece? Pela alienação total de cada associado (com todos os seus direitos) a toda comunidade. Esta é a cláusula pétrea do contrato. O raciocínio é o seguinte: se cada um se dá por inteiro (aliena seus direitos), a condição é igual para todos e ninguém tem interesse em

---

<sup>498</sup> ROUSSEAU. *Du contract social, ou essai sur la forme de la république (Primeiro esboço)*. In: *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1915, p. 453.

<sup>499</sup> ROUSSEAU. *Du contract social, ou essai sur la forme de la république (Primeiro esboço)*. In: *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1915, p. 452.



tornar essa condição onerosa para os demais.<sup>500</sup> Rousseau parte da ideia de que se a condição de associação não é boa para ninguém em particular, ela será boa para todos (vontade geral). Esse é o meio que ele encontra para fomentar o bem comum, pois, uma vez que ele não é natural (benevolência), terá de ser produzido artificialmente pela lei.

Deste modo, é exigido de todo homem que aliene seus direitos, isto é, que transfira todos os seus direitos para o estado. Somente tal “alienação sem reservas” gera uma união perfeita entre todos os membros no estado. “Enfim, como cada um, dando-se a todos, não se dá a ninguém, e, como não existe um associado sobre o qual não se adquira o mesmo direito que se lhe cede sobre si mesmo, ganha-se o equivalente de tudo o que se perde e mais força para conservar o que se tem”.<sup>501</sup> O estado aparece como um modo de garantir, sob a chancela da lei, o que já se tinha antes: o meio para se autoconservar ou a chamada liberdade natural – a transposição do estado de natureza para o estado civil.

Essa alienação equivale a uma despersonalização do eu particular, dissolvido num eu comum, personificado pela vontade geral. “Imediatamente, em vez da pessoa particular de cada contratante, esse ato de associação produz um corpo moral e coletivo composto de tantos membros quantos são os votos da assembleia, o qual recebe, por esse mesmo ato, seu eu comum, sua vida e sua vontade”.<sup>502</sup> É a formação de um novo eu, de um novo corpo civil. Porém, como o contrato é um modo artificial de restaurar a independência natural, ou seja, de transpor o estado natural ao estado civil, Rousseau o chama de um *contrato consigo mesmo*. O homem tem, portanto, de renunciar a si mesmo para encontrar a si mesmo, e – exatamente como em Kant – a liberdade significa a obediência à lei que *se prescreve a si mesmo*.

Pelo mesmo motivo, o sentido de pessoa admitido por Kant é apenas o sentido de *pessoa jurídica*, enquanto “sujeito cujas ações são suscetíveis de imputação”, ao passo que a *pessoa moral* se reduz à liberdade “de um ser racional submetido a leis morais (a psicológica não passando, porém, da capacidade de tornar-se a si mesmo consciente da identidade de sua existência nos seus diferentes estados), donde se segue que uma pessoa não está submetida a nenhuma outra lei além daquelas que se dá a si mesma (seja sozinha ou, ao menos, juntamente com outras)”.<sup>503</sup> A lei é o órgão da vontade geral e o

---

<sup>500</sup> Cf. ROUSSEAU. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 21.

<sup>501</sup> ROUSSEAU. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 21.

<sup>502</sup> ROUSSEAU. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 22.

<sup>503</sup> KANT. *Metafísica dos costumes*, § C, Princípio universal do direito. Petrópolis: Vozes, 2013, E-book.

fundamento da liberdade civil recém adquirida. Ela desempenha um papel muito parecido ao do senso moral, mas se diferencia totalmente dele, na medida em que não é um instinto imediato, um sentimento, e sim uma razão.

É essa voz celeste que dita a cada cidadão os preceitos da razão pública e ensina-o a agir de acordo com as máximas de seu próprio juízo e a não entrar em contradição consigo mesmo. Da mesma forma, é tão somente a ela que os chefes devem fazer falar quando comandam, porque se um homem pretende submeter um outro à sua vontade particular, independentemente das leis, deixa por um instante o estado de sociedade e se coloca em relação a ele em estado puro de natureza, onde a obediência é prescrita pela necessidade.<sup>504</sup>

Uma anotação do caderno de Jacobi coloca em relevo exatamente a problemática de uma tal vontade geral cujo órgão é uma lei racional. E o mesmo trecho é copiado, com algumas modificações, em uma carta a A. W. Rehberg (26 de novembro de 1791<sup>505</sup>). A ocasião era a recém-publicada resenha sobre o livro *Supplément au contract*

---

<sup>504</sup> ROUSSEAU. *Discurso sobre a economia política*. Petrópolis: Vozes, 2017, p. 19.

<sup>505</sup> A versão que Jacobi copia a Rehberg, dizendo que a transcreveu de seu caderno, é bastante grande, mas interessante e vale a pena ser transcrita. O texto é enviado a Rehberg, porque ele havia feito recentemente uma resenha do *Contrato Social*. As partes sublinhadas são aquelas que divergem da entrada do caderno 4:

“24 de out. de 1791. O contrato social de Rousseau, que terminei agora, é uma obra admirável por aquilo que contém, mas muito ínfima por aquilo que é. Essa bela distinção que ele faz entre a vontade geral e a vontade de todos é abandonada a todo momento. Porque uma vontade geral jamais poderia ser o quinhão de uma sociedade particular; é apenas a razão que a dita, e que a dita igualmente a todos os homens. Rousseau compreendeu mal sua própria ideia, o que é evidente pela maneira ambígua pela qual ele prova inicialmente, no começo do livro, que a vontade geral não poderia errar. Sucede-lhe coisa bem pior na sequência. Todos esses sofismas sobre a vontade geral *particularizada* e depois ainda *distinguida* da vontade de todos retornam a esse grande sofisma *originário* que analisei nas minhas observações sobre os direitos dos homens as impertinências que P. e M. disseram a Hobbes. A vontade geral dos homens de hoje é ter escudos, e certamente essa não aniquila o indivíduo, o que a vontade verdadeiramente geral, enquanto é geral, deve fazê-lo necessariamente. Tudo que Rousseau diz contra o cristianismo no capítulo sobre a religião civil, pode-se dizer com ainda mais fundamento contra a razão, supondo-a em sua perfeição; pois a razão aniquilaria o indivíduo num grau ainda maior do que o faria a religião cristã em sua perfeição. Conclusão: que o contrato social, como sistema, é uma obra superficialmente profunda e profundamente superficial, o que faz dela uma obra muito ruim.” (JBW I/9, p. 129).

*social* de Paul-Philippe Gudin de La Brenellerie, em que Rehberg critica duramente a ideia de contrato social e de vontade geral.<sup>506</sup>

24 de out. de 1791. O contrato social de Rousseau, que terminei agora, é uma obra admirável por aquilo que contém, mas muito ínfima por aquilo que é. Essa bela distinção que ele faz entre a vontade geral e a vontade de todos é abandonada a todo momento. Porque uma vontade geral jamais poderia ser o quinhão de uma sociedade particular; é apenas a razão que a dita, e que a dita igualmente a todos os homens. Todos esses sofismas sobre a vontade geral distinguida da vontade de todos retornam a esse grande sofisma que analisei nas minhas observações sobre os direitos dos homens. – A vontade geral dos franceses é atualmente a de ter escudos, e essa vontade geral faz com que a vontade de todos seja contrária aos direitos do homem. A vontade geral aniquila a pessoa e não conserva senão a personalidade, isto é, um ser abstrato. – A parte legislativa no homem é o coração, e sua vontade geral, ou sua lei, é sua paixão dominante; a parte executiva é seu poder físico; seu governo é sua razão. A parte legislativa modifica esse governo como lhe parece melhor; este [governo] atribui a si mesmo os magistrados adequados à constituição que escolheu. – Tudo que Rousseau diz contra o cristianismo no capítulo sobre a religião civil, pode-se dizer com ainda mais fundamento contra a razão, supondo-a em sua perfeição; pois a razão aniquilaria o individuo num grau ainda maior do que o faria a religião cristã (JACOBI, *Kladde* 4, JWA I, 1,1, p. 127).

A comparação entre a *parte legislativa* e o *governo* é excelente para esclarecer tudo que foi dito até agora. A lei se dá no *coração*, isto é, no senso moral imediato. Ao contrário, o governo, isto é, o modo ou a forma variável como se colocará em prática a lei natural do senso moral cabe à *razão* (entendimento, segundo a distinção de Jacobi), que agora sim deve encontrar os meios para fazer valer a lei moral. O movimento é análogo ao modo como a crença fornece as verdades imediatas de existência e, posteriormente, a razão as combina, compara, diferencia. Temos aqui a relação entre a lei natural (legislação do coração) e as formas de governo mutáveis historicamente, uma relação evidente na constatação de que cabe ao *governo* (razão) escolher a forma de sua constituição e os

---

<sup>506</sup> Resenha de Rehberg no *Allgemeine Literatur-Zeitung*, n° 246, 12 de setembro de 1791, p. 537 e seg.

magistrados adequados a ela. Em completa e total oposição a Rousseau e a Kant, a *razão não dá a lei*, ela apenas *aplica* a lei imediata do senso moral.

Afinal, “... a lei é feita para o homem e não o homem para a lei” (JWA 2,1, p. 211). Jacobi é ainda mais radical quando afirma que a dignidade do homem está precisamente em infringir a letra vazia dessa lei absoluta da razão pura. “(...) Pois sei, com a mais sagrada certeza que tenho em mim, que o *privilegio aggratiandi*<sup>507</sup> pela violação da letra pura da lei absoluta da razão é a verdadeira majestade do homem, a marca de sua dignidade, de sua natureza divina” (JWA 2,1, p. 211). Um ótimo exemplo de como a lei natural da humanidade e da benevolência é mais forte e superior à lei da razão pura é introduzido por Jacobi na carta a Fichte mediante os *Princípios da ciência moral e política* (1792) de Ferguson. Ferguson nos convida a um exercício fictício: imaginemos um órfão muito pobre, quase nu, diante do túmulo do pai recém-falecido e suponhamos, então, que uma pessoa estivesse passando por li a caminho de quitar uma dívida com seu credor, mas, ao invés de entregar seu dinheiro a ele, dá tudo que tem ao menino pobre. Ele se pergunta: “alguém reprovará esse ato de humanidade que interfere num assunto de perfeita obrigação?”<sup>508</sup> Mesmo os tribunais de justiça admitem que a necessidade extrema de uma pessoa é válida para suspender o direito de outro e “o apelo à humanidade é considerado mais sagrado do que o de um direito absoluto e exclusivo”.<sup>509</sup> Ou seja, o direito do homem deve estar acima da lei racional e do direito positivo.

Como foi dito, sob o ponto de vista rousseauiano e kantiano, a liberdade consiste na obediência à lei que nos damos a nós mesmos. Por isso, para Kant a razão é

---

<sup>507</sup> *Privilegio aggratiandi* se refere a um conceito do direito, isto é, ao *jus aggratiandi* (direito de perdão), segundo o qual uma infração pode ser perdoada. Seria essa uma referência à *Metafísica dos costumes* (1797) na *Carta a Fichte* (1799)? “O direito de indulto (*ius aggratiandi*) para o criminoso, seja pela atenuação, seja pelo perdão total da pena, é certamente o mais ambíguo entre todos os direitos do soberano, o qual, ao exercê-lo, pode provar a magnificência de sua grandeza, mas, através disso, cometer também injustiças em alto grau. – No que diz respeito aos crimes dos súditos entre si, simplesmente não lhe cabe exercer tal direito, pois aqui a impunidade (*impunitas criminis*) é a suma injustiça contra eles. Apenas no caso de uma lesão que a ele mesmo atinge (*crimen laesae maiestatis*), portanto, pode ele fazer uso desse direito. Mas tampouco pode fazê-lo se essa impunidade vier a aumentar o perigo para a segurança do próprio povo. – Esse direito é o único que merece o nome de direito de majestade” (KANT. *Metafísica dos costumes*. E, O direito penal e o direito de indulto II. Petrópolis: Vozes, 2013, E-book).

<sup>508</sup> FERGUSON. *Principles of moral and political science*, vol. 2. Edimburgo: A. Strahan e T. Cadell, 1792, p. 317.

<sup>509</sup> *Id. Ibid.*

a “faculdade legisladora” por excelência. E talvez, a partir disso, se possa trazer à luz o real sentido das palavras kantianas: *räsonniert, so viel ihr wollt, und worüber ihr wollt; nur gehorcht!* (“raciocinem quanto quiserem e sobre o que quiserem, mas obedçam!”). Ser livre é *obedecer* à lei da razão.

Hamann, quando lê pela primeira vez o texto do amigo e conterrâneo *O que é o esclarecimento?*,<sup>510</sup> escreve (dezembro de 1784) ao amigo comum e também professor em Königsberg, Christian Jacob Kraus, com sua habitual perspicácia e argúcia: “Você sabe o quanto amo nosso Platão [Kant] e quanto o leio com prazer; assim, posso aceitar que sua tutela (*Vormundschaft*) conduza meu próprio entendimento, porém *cum grano salis*, sem adquirir uma responsabilidade (*Selbstverschuldung*) por falta de *coração*”.<sup>510</sup> O coração, enquanto sinônimo do órgão moral se opõe a essa razão reivindicada por Kant e é associado a ninguém menos que Hutcheson. O “livro sobre a moral” de F. Hutcheson (provavelmente o *Sistema de filosofia moral*, traduzido por Lessing), que Kraus havia tomado emprestado de Hamann, seria o antídoto e o *organon* contra a filosofia transcendental: “já que, além disso, você me tomou o seu Hutcheson sem me restituir sua moral, agora não tenho nenhum outro *organon* no meu acervo de livros”.<sup>511</sup> E Hamann conclui a carta com a pergunta relativa à “cômica” distinção entre uso público e privado da razão: “de que me servem as vestes de gala da liberdade quando, em casa, estou em trajes de escravo?”<sup>512</sup>

A respeito da problemática da lei e do contrato, Cassirer ressalta a diferença existente entre uma união *de facto* e *de jure*. Em Kant, a condição de possibilidade (*de jure*) funda o fato (*de facto*) e não o contrário, assim como o contrato funda o fato da sociedade civil. O que interessa é o direito e não o fato histórico efetivo, isto é, o transcendental e não o histórico. Ademais, o preceito do imperativo categórico é fundamentalmente o mesmo da vontade geral: aja conforme a uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal.<sup>513</sup> Tal como Rousseau, Kant rejeita veementemente a moral

---

<sup>510</sup> HAMANN. *Hamanns Schriften* 7. Leipzig: G. Reimer, 1825, p. 187.

<sup>511</sup> *Id. Ibid.*

<sup>512</sup> HAMANN. *Hamanns Schriften* 7. Leipzig: G. Reimer, 1825, p. 192-193.

<sup>513</sup> “O imperativo categórico, que em geral só enuncia o que é obrigação, é: aja conforme a uma máxima que possa valer ao mesmo tempo como uma lei universal. – Você tem, portanto, de considerar suas ações primeiramente conforme ao princípio subjetivo das mesmas. Que esse princípio seja também objetivamente válido, porém, você só pode reconhecer na medida em que, submetido por sua razão a essa prova por meio da qual você se pensa ao mesmo tempo como legislador universal, ele se qualifique a uma tal legislação

britânica fundada no sentimento moral, que seria apenas metafísica “pensada de modo obscuro”, meramente subjetivo-prática, e caracteriza aqueles que a consideram suficiente como simples educadores (*Volkslehrer*):

Confiar, neste caso, em um certo sentimento, denominado moral em razão do efeito dele esperado, pode bastar bem ao moralista popular (*Volkslehrer*), na medida em que este, como pedra de toque sobre se algo é ou não um dever de virtude, exige que se considere com afincamento o seguinte problema: “quando cada um e em todos os casos fizesse de sua máxima uma lei universal, como poderia tal máxima harmonizar-se consigo mesma?” Porém, fosse o mero sentimento que nos fizesse também assumir por dever a tomada dessa proposição como pedra de toque, então tal dever não seria, pois, ditado pela razão, mas antes apenas admitido como conforme ao instinto e, portanto, às cegas.<sup>514</sup>

Na *Metafísica dos costumes*, a relação entre o estado de natureza e o estado civil ocorre, como para Rousseau, na passagem do julgamento privado (quando cada um faz o que lhe parece justo e bom) ou do direito privado ao direito público (quando todos estão submetidos a uma mesma vontade comum numa constituição). O estado de natureza não é o estado hobbesiano de injustiça, explica Kant em consonância com Rousseau, mas é apenas desprovido de direito, ou seja, nele ainda não há uma instância que garanta o direito (peremptório) por força de lei. Cassirer ressalta, em especial, o § 47, no qual Kant trata da renúncia à liberdade externa para se tornar membro de um ser comum e universal: o estado. A base do direito não é a sociabilidade natural e no estado de natureza tampouco há verdadeira liberdade.

O ato pelo qual o povo mesmo se constitui num Estado – embora apenas, propriamente falando, segundo a única ideia dele pela qual se pode pensar sua legalidade – é o *contrato originário*, segundo o qual todos (*omnes et singulî*) no povo renunciam à sua liberdade externa para

---

universal” (KANT. *Metafísica dos costumes*. IV. Conceitos preliminares da Metafísica dos Costumes (*Philosophia practica universalis*). Petrópolis: Vozes, 2013, E-book).

<sup>514</sup> KANT. *Metafísica dos costumes*. Prefácio, parte 2. Petrópolis: Vozes, 2013, E-book. A tradução de *Volkslehrer* é um pouco complicada, mas significa o educador das primeiras classes escolares ou então o pregador, pastor, que na tradução foi vertido como “moralista popular”, o que parece muito fora da letra do texto, embora seja esse o espírito.

readquiri-la imediatamente enquanto membros de uma comunidade política, ou seja, enquanto membros do povo considerado como Estado (*universi*). E não se pode dizer que o homem no Estado tenha sacrificado a um fim uma parte de sua liberdade externa inata, mas sim que teria abandonado por completo a liberdade selvagem e sem lei para, numa situação de dependência legal, isto é, num estado jurídico, reencontrar intacta sua liberdade em geral, pois essa dependência surge de sua própria vontade legisladora.<sup>515</sup>

Algo semelhante observamos em Fichte. Na *Destinação do douto*, Fichte explica a relação entre o que o homem *deve ser* e o que ele *é*: ele deve ser um *eu puro*, mas como é também um *eu determinado* por um não-eu, não pode ser puro. “Nessa relação, a proposição acima: o homem é, porque ele é, transforma-se na seguinte: *o homem deve ser, porque ele é, absolutamente porque ele é*, ou seja, tudo que ele é deve ser referido ao seu eu puro, à sua mera eguidade (*Ichheit*); ele deve ser tudo que é, absolutamente porque ele é um eu; e o que ele não pode ser, porque é um eu, não deve ser de modo algum”.<sup>516</sup>

A determinação recíproca em questão (eu puro e eu determinado), que impede que o eu cumpra sua tarefa infinita ou destinação (tornar-se um eu puro ou atividade pura), é o que garante a ele uma aproximação infinita ou uma perfectibilidade infinita. Por outro lado, é o que garante que o eu não seja absolutamente suprimido numa identidade absoluta, pois o eu puro é representado como *Einerleiheit* absoluta apenas *negativamente*. Em outras palavras, o eu puro não pode contradizer a si mesmo, pois é uno e idêntico, mas o eu empírico determinado e determinável pode se contradizer, e isso indica que ele não age de acordo consigo mesmo, mas segundo alguma coisa exterior a ele. Segundo Fichte, esse modo de agir é indesejável, pois o homem deve se autodeterminar e não ser determinado por algo exterior. O ideal é uma autodeterminação completamente independente, absoluta autonomia do eu.

A chamada “identidade de um ser racional consigo mesmo” é, na verdade, a tendência à unidade racional absoluta comum a todo eu enquanto eu puro. É o que Fichte diz com todas as letras na seguinte passagem: “O impulso supremo do homem é, segundo nossa última preleção, o impulso à identidade, à perfeita concordância consigo mesmo e,

---

<sup>515</sup> KANT. *Metafísica dos costumes* § 47. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 144-145.

<sup>516</sup> FICHTE. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten*. In: *Sämmtliche Werke* 6. Berlin: De Gruyter, 1965, p. 296.

para que ele sempre possa concordar consigo mesmo, o impulso à concordância de todas as coisas que estão fora dele com seus conceitos necessários delas”.<sup>517</sup> Ou seja, o fim do eu puro não é apenas a identidade consigo mesmo, mas transformar tudo que é *outro* (diferente dele) *nele mesmo*, em sua própria identidade.

Que isso não seja alcançável plenamente, é claro. Porém, a supressão progressiva do eu individual ou empírico, que entra em contradição consigo mesmo quando se deixa determinar por algo externo, é o *telos* primordial dessa filosofia: absoluta *Einerleiheit*. O homem permanece, portanto, nessa eterna “contradição consigo mesmo”: sua destinação é a unidade absoluta, mas, por ser homem, seu destino é inalcançável. Uma ideia muito diferente daquela que vimos com Cícero, quando ele modifica o universal abstrato do *telos* estoico em favor do universal concreto da *humanitas*.<sup>518</sup> Uma ideia muito diferente também do que afirma Cumberland: “a lei da natureza, ou razão, ponderando os poderes da natureza, não pode nos propor aquilo que é impossível como um fim, nem prescrever fazer uso daqueles meios que excedem os limites de nosso poder, porque ambos seriam inúteis e inconsistentes com nossas faculdades”.<sup>519</sup>

Fichte, ao contrário, defende: “Consequentemente, a destinação do homem não é alcançar esse fim. Mas ele pode e deve se aproximar cada vez mais desse fim, e, portanto, a aproximação desse fim ao infinito é sua verdadeira destinação enquanto homem, isto é, enquanto ser racional, mas finito, sensível, mas livre”.<sup>520</sup> Portanto, se a concordância consigo mesmo é a perfeição, a perfeição *ad infinitum* é a destinação do homem e seu princípio regulador. Jacobi compreende esse movimento. A metáfora que ele usa para simbolizar a doutrina da ciência é a da meia de tricô que tece a si mesma, tece um mundo nela mesma, mas seu intuito é, na verdade, se libertar do elo com o não-eu: “(...) e não há ninguém que não saiba e não tenha descoberto que todas as meias têm a tendência de suprimir seus limites para preencher a infinitude – absolutamente impensável! –, já que elas bem sabem que é impossível ser tudo e simultaneamente um e algo” (JWA 2,1, p. 204).

---

<sup>517</sup> FICHTE. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten*. In: *Sämmtliche Werke* 6. Berlin: De Gruyter, 1965, p. 304.

<sup>518</sup> Cf. VALENTE, Padre Milton. *A ética estoica em Cícero (L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron)*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984, p. 75.

<sup>519</sup> CUMBERLAND. Op. cit. SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 121.

<sup>520</sup> FICHTE. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten*. In: *Sämmtliche Werke* 6. Berlin: De Gruyter, 1965, p. 300.



Assim, para Fichte, o ideal da razão prática é o mesmo para todos os indivíduos, ele é *qualitativamente* idêntico e difere em cada um apenas em graus, isto é, *quantitativamente*. “Cada indivíduo tem seu ideal particular do homem em geral, os ideais não diferem quanto à matéria, mas sim em graus; cada um verifica segundo seu próprio ideal aquilo que compreende como homem”.<sup>521</sup> Por isso, Jacobi escreve na carta a Fichte que aceita que o princípio moral da razão seja o acordo do homem consigo mesmo enquanto unidade e seja o mais elevado *no conceito*, mas isso não é suficiente sem o coração. A lei da razão não substitui o órgão moral, “a filosofia transcendental não arrancará meu coração do peito para colocar no seu lugar um impulso puro da egoidade (*Ichheit*)” (JWA 2,1, p. 213). Se essa é a “verdadeira razão”, tem de ser rejeitada.

Ademais, um sistema como o fichtiano só pode considerar a liberdade de maneira negativa. Tal posição é expressa com todas as letras na *Destinação do douto*, quando se explica que a consciência da liberdade é negativa,<sup>522</sup> porque nada nesse sistema pode ser conhecido em si mesmo. Sabemo-nos livres quando não reconhecemos nenhuma outra causa de determinação da nossa vontade. Essa negatividade da liberdade é um dos aspectos mais atacados por Jacobi, o que lhe faz ganhar um “adepto”: Reinhold.<sup>523</sup>

Agora, se partimos do homem sociável cuja benevolência e o bem comum é um senso impresso em sua natureza, o estado não é a garantia suprema da boa conduta de vida e de respeito à lei moral, mas apenas um instrumento dela. Por essa razão, os estados civis são chamados por Hutcheson de *adventícios*, ou seja, fundados em feitos humanos.<sup>524</sup> Somos capazes de julgar o que é bom ou ruim, justo ou injusto, em virtude de nosso senso moral e não de um contrato que instituímos; é o senso moral que diz se a lei é boa e não o contrário. Deste modo, os direitos fundados na lei natural não podem ser, em hipótese

---

<sup>521</sup> FICHTE. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten*. In: *Sämmtliche Werke* 6. Berlin: De Gruyter, 1965, p. 307.

<sup>522</sup> Cf. FICHTE. *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des gelehrten*. In: *Sämmtliche Werke* 6. Berlin: De Gruyter, 1965, p. 305.

<sup>523</sup> Não tratarei de toda essa interessante discussão aqui, faço apenas uma indicação. Após a publicação da carta de Jacobi a Fichte em 1799, Reinhold (uma espécie de intermediador entre os dois) passa a exigir de Fichte uma liberdade positiva, pois um critério somente negativo da liberdade não seria suficiente. Em diversas cartas a Fichte, ele distingue uma liberdade real (empírica) e uma liberdade pura (abstrata), argumenta que a liberdade idealista não é a verdadeira liberdade vivida concretamente, mas apenas um princípio ideal vazio incapaz de construir a verdadeira liberdade.

<sup>524</sup> Cf. HUTCHESON. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007, p. 217.

alguma, esmagados pelo poder da sociedade civil, pois a lei natural é a lei *inalienável* da humanidade. Portanto, os direitos de que o Estado dispõe são sempre, segundo Hutcheson, somente os direitos *alienáveis*, i. e., passíveis de serem transferidos a uma pessoa, conselho ou autoridade em vista do bem comum e não, como queria Rousseau, a alienação total de cada associado. Exemplos de direitos inalienáveis são o direito à vida, o direito a servir a religião que se queira, o modo de pensar e sentir, as opiniões. Na teoria do estado de Hutcheson não há uma lei ou um governo absoluto que possa comandar qualquer coisa e, por essa razão, o direito de resistir é igualmente fundamental numa sociedade civil.<sup>525</sup>

É algo muito semelhante que Jacobi tem em vista quando afirma haver situações de exceção em que a moral, por um breve momento, se submete a uma suspensão de sua própria lei para que seus princípios sejam mantidos (JWA 7,1, p. 265). Vale a pena observar que essa ideia é uma citação do panfleto político de Edmund Burke contra a revolução francesa (*Reflections on the revolution in France*, de 1790). Porém, o trecho que Jacobi menciona é justamente aquele em que Burke reconhece que a supressão duma ordem civil pode ser necessária pela força, ou seja, a lei moral pode ser suprimida provisoriamente para que seus princípios sejam conservados, fazendo emergir a fraude, a violência e a destruição de uma nobreza que desgraçou a humanidade. No entanto, para Burke, esse não é o caso da revolução ou da monarquia absolutista francesa.<sup>526</sup>

---

<sup>525</sup> “Do artigo VII segue que ‘todo poder humano ou autoridade deve consistir no direito transferido a uma pessoa ou conselho de dispor dos direitos alienáveis dos outros e que, conseqüentemente, não pode haver nenhum governo tão absoluto, que tenha o direito externo de fazer ou comandar qualquer coisa’. Pois, sempre que algum direito inalienável é violado, deve surgir ou um direito perfeito ou um direito externo de resistência” (HUTCHESON, F. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008, p. 192-193).

<sup>526</sup> A complexa relação de Jacobi com a Revolução Francesa não será abordada aqui, mas vale a pena citar uma carta a Rehberg de 28 de novembro de 1791, na qual Jacobi exprime sua afinidade com Burke, ou seja, coloca-se ao lado dos críticos da revolução, assim como grande parte dos literatos alemães. Naqueles anos, a grande polêmica fora causada pela resposta do revolucionário inglês-estadunidense Thomas Paine, no seu texto panfletário *Rights of man* (1791), um dos documentos mais importantes da revolução norte-americana, prontamente traduzido em francês e alemão. Nele, Pain rebate as acusações de Burke, defende a revolução francesa e vê na América o exemplo vivo da “revolução nos princípios e práticas de governo” (PAINE, T. *Rights of man*. In: *Rights of man, Common Sense and other political writings*. Oxford: Oxford University Press, 1998. p. 210). Jacobi parafraseia um trecho desse texto, no qual o autor afirma que “o governo não é necessário a não ser para prover os poucos casos em que a sociedade e a civilização não são competentes

Mas o ponto importante é que a lei, “a letra das leis da razão, da religião, da sociedade civil e do estado podem, de igual maneira, realizar muito pouco” (JWA 7,1, p. 267). A lei equivale à simples letra e se opõe ao verdadeiro, que é imediato e não é gerado, de modo que tudo que é primeiro e originário está para além da jurisdição da razão legalista, e essa razão instrumental tem como tarefa apenas a administração da economia entre o sentido, o entendimento e o coração.

É notável, por fim, que Jacobi, como adepto da benevolência natural e do senso moral, insista tanto na sua concepção de pessoa, o que à primeira vista poderia levar a crer que no pano de fundo da ideia de individualidade haja um individualismo. Contudo, é o exato contrário que ele tem em vista, pois o reconhecimento da identidade pessoal necessariamente passa pelo reconhecimento da existência do outro enquanto outro, enquanto outra *pessoa* e, em sentido moral, pelo reconhecimento de que a felicidade individual depende necessariamente da felicidade dos demais, do bem comum. Salientar o caráter pessoal, individual ou particular de cada ser humano é combater uma noção de humanidade abstrata que subjuga todos igualmente a um poder também abstrato, seja ele chamado de razão, estado ou vontade geral.

Noutras palavras, não faz sentido falar em *jus naturale* num imaginário estado de natureza no qual o indivíduo aparece isoladamente, solitariamente, isto é, absolutamente, pois, não havendo partilha, não há nem direito, nem justiça. Ou ainda mais radical e simplificada: no limite, não existe emoção privada (para falar como Wittgenstein), porque toda paixão ou afeto (incluindo o medo, a competição, o desejo de glória etc.) já é desde sempre, por natureza, um sentimento mais ou menos coletivo, benéfico para uma coletividade mais ou menos numerosa...<sup>527</sup>

---

de modo conveniente; e não faltam exemplos para mostrar que tudo que o governo pode acrescentar de útil já foi realizado pelo consenso comum da sociedade sem o governo. (...) No instante em que o governo formal é abolido, a sociedade começa a agir” (PAINE. *Id.*, p. 215). Jacobi ironiza tal ideia, indicando que esse seria um novo tipo de “despotismo legal” à maneira dos fisiocratas franceses (JBW I/9, p. 129). Curiosamente, a Introdução dos *Direitos do homem* apresenta o lema arquimediano utilizado anos antes por Jacobi, porém com um sentido completamente diferente: *dos moi pou sto*.

<sup>527</sup> SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014, p. 117.

## 19. FILOSOFIA COMO MODO DE VIVER

Die edelsten, größten u schönsten  
Handlung<en> des Menschen, so wie seine  
erhabenst<en> Entdeckung<en> in Künsten und  
Wißenschaft<en>, gehören ihm individuel u  
persönlich zu – demjenigen zu, was nicht blos ein  
Ausdruck der Vernunft ist. – der allein  
Mensch<en> geworden<en> Vernunft.

JACOBI, *Kladde* 7.

Partindo da relação entre posição (existência) e situação ou lugar (conhecimento) – a primeira regida pela razão reveladora ou crença, a segunda pelo entendimento perscrutador mediante o princípio de razão –, desvela-se uma possibilidade muito mais interessante de refletir profundamente sobre a frase de Jacobi: “porque eu considero a consciência do *não saber* o *mais elevado* no homem e considero o lugar (*Ort*) dessa consciência como o lugar do verdadeiro inacessível à ciência; assim o que me agrada em Kant é que ele preferiu pecar no sistema do que na majestade desse lugar. Fichte peca nesse lugar, segundo julgo, se deseja encerrá-lo no âmbito da ciência e olhar para ele de cima, do ponto de vista da especulação como o suposto ponto mais alto, como o ponto de vista da própria verdade” (JWA 2,1, p. 192). E Jacobi conclui: “*por conseguinte, deve ser admitido no espírito humano um lugar mais elevado que o lugar do saber científico, e daquele se deve olhar de cima para este: ‘o ponto de vista supremo da especulação’ não é ‘o ponto de vista da verdade’*” (JWA 2,1, p. 205).

Diferenciando o *verdadeiro* (*das Wahre*) da *verdade* (*die Wahrheit*), concebida no interior da ciência, percebe-se que o verdadeiro não tem *lugar* determinado e, portanto, não é passível de conhecimento filosófico-conceitual. O homem não possui uma faculdade que corresponda à *ciência* do verdadeiro, tem apenas consciência de sua ignorância (*Unwissenheit*) e um *sentimento* ou um *pressentimento* do verdadeiro. Isso significa que a ordem do conhecimento não é capaz de compreender a ordem da existência e do verdadeiro. O verdadeiro não tem lugar, é como Sócrates: *atopos*.

Fichte, na visão de Jacobi, de fato *parte* do não saber, mas tem como finalidade encontrar o verdadeiro na (doutrina da) ciência, segundo o pressuposto de uma unidade do saber e da possibilidade de descrever seu círculo completo. Neste sentido, o não saber é um mero momento a ser superado. Segundo Torres Filho, “para Fichte, o acosmismo constitui o cerne da filosofia e toda concessão ao mundo é uma passagem à não-filosofia: ‘Quem deixa subsistir de uma maneira qualquer, mesmo que seja com o mundo espiritual e ao lado dele, um mundo material - eles o chamam de dualismo - não é filósofo’”.<sup>528</sup> Jacobi, por sua vez, *chega* ao não saber e o coloca como horizonte e finalidade, recusando ao entendimento qualquer pretensão no âmbito da existência, da vida ou da moral.

Portanto, há dois lados de um mesmo problema: o verdadeiro equivale à *posição*, a um *Setzen* e à existência mesma (ao *em si* ostracizado por Kant) múltipla e inexplicável pelo intelecto; a verdade da ciência, por outro lado, equivale ao conhecimento, à *situação* e à ordem das razões, das partes numa totalidade para o saber intelectual. O que Jacobi pretende mostrar desde o início de seu percurso filosófico é a impossibilidade de transformar a posição em situação, isto é, a impossibilidade de *situar* a posição, de colocá-la num lugar único e determinado para torná-la compreensível (*begreiflich*). Colocar o verdadeiro (a existência *em si* ou o suprassensível) em um *lugar* (num *para nós* do conhecimento conceitual) supõe a absoluta transparência entre ser e conhecer. Para poder postular uma tal correspondência, coerente do ponto de vista do saber especulativo, é necessário *ou* transformar o espiritual em material (materialismo) *ou* o material em espiritual (idealismo). De uma forma ou de outra, é necessário um *monismo* que parte de um único princípio. Apenas este logra *explicar* a equivalência entre essas duas ordens, todavia não sem uma necessária perda: a perda da realidade material num caso, a perda da realidade espiritual, no outro caso. Por isso, em ambos ocorre a perda da realidade efetiva em geral, formada apenas pela complexa e difícil combinação dos dois. Como já foi dito, materialismo e idealismo são duas faces da mesma moeda. Para tornar algo compreensível, é preciso reduzi-lo ao mecanismo do entendimento dado no princípio de razão, reduzir a coisa à palavra, ao conceito.

Filosofia pessoal, ao contrário, indica que o *lugar* que uma filosofia ocupa é sempre pessoal, uma manifestação do verdadeiro, nunca o verdadeiro em si. “Todas as filosofias, sem exceção, em algum momento estão associadas a um milagre. Cada uma tem um determinado lugar (*Ort*), seu posto (*Stelle*) sagrado, no qual vem à luz apenas o seu

---

<sup>528</sup> TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 79.

milagre como o único verdadeiro, tornando todos os demais supérfluos. O gosto e o caráter determinam em grande parte a direção do olhar rumo a um ou outro lugar” (JWA 2,1, p. 223). Fichte teria percebido isso quando afirma que a filosofia que se escolhe depende da pessoa que se é, porém erra ao defender a existência de uma única filosofia. É a pessoa, o homem por trás do filósofo, que escolhe seu lugar, mas ele não é um lugar necessário e, portanto, não existe uma única filosofia ou um único sistema do saber, apenas *lugares, pontos de vista e opiniões* que se relacionam ao verdadeiro, mas não são capazes de esgotá-lo ou ser mais do que um ponto de vista. E, assim, retornamos à nossa introdução sobre o poder da opinião, já que o *espírito não tem letra*, não suporta nenhum tratamento científico.

Ele, o espírito, deve, portanto, permanecer fora diante do portão da sua *ciência*; onde ela está, *ele mesmo* não pode estar. Por isso, quem presume soletrar o espírito, soletra certamente sempre outra coisa ciente ou inscientemente. Em outras palavras: necessariamente aniquilamos o espírito, na medida em que nos esforçamos para transformá-lo em letra, e a letra que se dá ao espírito *mente*. Ela mente, pois nunca é a *letra do espírito* que se acrescenta a esse nome; visto por esse lado, há apenas fraude, pois o verdadeiro espírito não tem letra. Mas a letra tem, sim, um espírito, e este se chama *ciência* (JWA 2,1, p. 233).

A antinomia posição/lugar pode ser facilmente substituída pela oposição espírito/letra. O “espírito” da letra é a própria ciência, contudo o verdadeiro espírito é aquele que está acima, fora e antes da letra e não se esgota nela. A ciência tem seu lugar, mas este não é o lugar do verdadeiro. É isso que significa a exclamação de Jacobi: “desprezamos a linguagem e o texto, a letra e a palavra, porque dizemos que são subordinadas? Desprezamos a natureza, porque dizemos que acima dela há um Deus, um criador, e, sem esse criador, ela seria apenas um fantasma?” (JWA 2,1, p. 428).

Mas é necessário insistir mais uma vez nisto; que Jacobi não rejeita a ciência por si mesma, não é um inimigo dela, como muito se afirmou. A crença ou a verdadeira razão é o fundamento da ciência ou do saber especulativo, um âmbito mais elevado que não se reduz ao simples soletrar, e mesmo o mais árido racionalismo tem de partir dela.<sup>529</sup> O

---

<sup>529</sup> “Essa visão através da névoa e das trevas é o poder da *crença*, por isso ela é uma luz originária da razão, que o verdadeiro racionalismo reconhece como sua. Se a crença originária é aniquilada, toda ciência se torna oca e vazia, ela pode *sibilar*, mas não *falar e responder*. Ela é a firme confiança naquilo que não se vê.

combate à possibilidade de reduzir o mundo em si da efetividade à mera ciência, a meras relações sintéticas de conjunção e disjunção, indica uma necessidade bastante precisa e sobretudo histórica de acentuar o caminho traçado desde os primórdios, da infância dessa disciplina chamada *filo-sofia*. Por essa razão, Jacobi se afirma dualista. Tal posicionamento poderia causar espanto, por isso retomo uma definição bem precisa e esclarecedora de dualismo dada por C. Wolff para lançar lance luz à questão. *Dualista* é, segundo a *Metafísica alemã*, aquele que afirma a existência tanto da alma quanto do corpo e, portanto, não é *monista* (materialista ou idealista). Para ele, coloca-se um problema que o monismo não tem: qual é a ligação entre esses dois mundos? entre o mundo material e mecânico e o mundo espiritual e, no caso humano, livre? Wolff responderá a isso como Leibniz, valendo-se da noção de harmonia preestabelecida. Jacobi, como já se mostrou, rejeita qualquer resposta para essa ligação, que é a antinomia mesma da condição humana. Entendimento e razão, natureza e espírito, corpo e alma, sensível e suprassensível etc. ambos estão necessariamente relacionados, já que existem com igual direito, contudo compreender essa ligação é impossível pelos motivos que extensamente expusemos, porque compreender é reduzir tudo a um único princípio e, então, já seríamos monistas.

A filosofia do não saber jacobiana se baseia na necessidade de manter o hiato, um *aut aut, entweder-oder*, entre razão (como crença ou coração) e entendimento (como razão especulativa), entre verdadeiro imediato e verdades mediatas ou, ainda, entre suprassensível e sensível. Dada a dupla condição humana, esse hiato jamais será superado (dualismo) ou, em poucas palavras, é impossível uma síntese (um *weder noch*), seja como dialética (Hegel) que alcança a síntese no final, seja como identidade (Schelling) da qual se parte no início. Para sair do intelecto são necessárias “asas”, um salto. Não existe filosofia do suprassensível. Consequentemente, a filosofia jacobiana não é sistemática, mas *rapsódica*, fragmentária e deve permanecer assim, refletindo a própria condição do nosso saber finito (*Stückwerk*), “nosso saber deve ser tão completamente fragmentário, que nem

---

Nunca vemos o absoluto, cremos nele. Vemos o não-absoluto, condicionado e chamamos essa visão de saber. Nesse âmbito reina a ciência. A confiança naquilo que não vemos é maior e mais forte do que a confiança naquilo que vemos. Se esta contradiz aquela, chamamos a confiança no saber de loucura, isto é, a crença se submete aos sentidos e à razão, contanto que entendamos razão como faculdade da ciência” (JWA 1,1, p. 349).

mesmo o saber do nosso não saber pode estar isento disso” (JBW I/8, p. 325).<sup>530</sup> A união entre mundo finito e infinito é um milagre inexplicável.

A ciência do não saber consiste, portanto, no conhecimento de que todo saber humano é apenas incompleto, e deve necessariamente permanecer incompleto, ela é um sábio não saber. Somente a crença na revelação, comunicada a nós pela razão, conduz para fora e para além da incompletude. A crença não é, como a ciência, para todos, ou seja, para ser comunicada não basta apenas o esforço adequado do indivíduo. A razão afirma o que o entendimento nega. Contudo, o entendimento não pode eliminar a afirmação sem que todo o resto afunde na necessidade sem espírito. Portanto: *o nada ou um Deus*. O entendimento, se não vira as costas para a razão, tem um saber não sapiente (*nichtwissendes Wissen*) de Deus (JWA 1,1, p. 349).

Em resumo, temos uma filosofia que *entweder* (ou) tende ao nada, ao niilismo, uma filosofia da mera possibilidade, *oder* (ou) uma filosofia da efetividade e da absoluta positividade. Uma filosofia que *una real e possível* num só a partir de um ponto de vista fora do sujeito finito (dogmatismo) ou os *una* no sujeito (filosofia transcendental) é decisivamente impossível e absurda.

Jacobi diz não declarar guerra àqueles que admitem o completo naturalismo, tal como Espinosa, e negam o conceito de liberdade, desde que se mostrem como aquilo que são: fatalistas. No interior de seus limites, i. e., no conceito da natureza, esse fatalismo é insuperável. Inversamente, ele diz declarar guerra contra aqueles que não reconhecem aquilo que o naturalismo realmente é, contra aqueles que unificam ambos como se fossem um só, um “híbrido excepcional” (cf. JWA 2,1, p. 429).

Assim, as posições conflitantes, realismo e idealismo, são igualmente válidas, exatamente porque o mistério da união entre razão e entendimento, suprassensível e sensível, Deus e homem, não é passível de explicação ou demonstração definitiva e nenhum ponto de vista pode aniquilar o outro, apenas coexistir, assim como duas cabeças de Jano. O homem consiste nas duas faculdades, no seu lado finito-natural-mecânico e no seu lado infinito-divino, é um “cidadão de dois mundos distintos” (JWA 3, p. 100-101). Em vista disso, F. Schlegel tem razão em dizer que o “ponto elástico [referência à conversa com Lessing em que Jacobi apresenta seu salto mortal], do qual Jacobi partiu

---

<sup>530</sup> Jacobi a Kant, 16 de novembro de 1789.



não era um imperativo objetivo, mas um optativo individual”.<sup>531</sup> Porém, dando um sentido exclusivamente pejorativo a essa afirmação, Schlegel não compreende a força dessa ideia. Para Jacobi, o verdadeiro erro é o pressuposto imposto de uma única filosofia. Se houvesse uma única filosofia, não seria mais preciso filosofar. Kant é o emblema da defesa de *uma única filosofia*. Para ele, os diferentes modos de filosofar são apenas isso: modos da mesma e única posição da razão humana universalmente válida.

Para poder negar esta aparente arrogância coloca-se a questão: poderia existir mais do que uma filosofia? [...] Como, porém, objetivamente falando, só pode existir uma razão humana, então também não podem existir muitas filosofias, isto é, é possível apenas um verdadeiro sistema da mesma, ainda que, a partir de uma mesma proposição, se filosofe tão variada e às vezes contraditoriamente. Assim, o moralista diz com razão: só há uma virtude e uma doutrina sobre a virtude, quer dizer, um único sistema que une todos os deveres de virtude mediante um princípio; o químico diz: só há uma química (a de Lavosier); o farmacólogo: há somente um princípio para o sistema de classificação das doenças (o de Brown), sem por isso – pelo fato de o novo sistema excluir todos os outros – reduzir o mérito dos antigos (moralistas, químicos e farmacólogos), pois sem esses seus descobrimentos, ou também sem seus intentos fracassados, não teríamos obtido aquela unidade do verdadeiro princípio de toda a filosofia em um sistema.<sup>532</sup>

Fichte também compartilha essa ideia de filosofia com Kant e deixa claro que, para ele, a filosofia deve mostrar o fundamento da experiência. Ora, se esse fundamento está fora da filosofia (se é transcendente), ela nunca conseguirá mostrar a passagem (*Übergang*) do incondicionado para o condicionado no sistema do saber, cuja relação não é um mero fato (*Tatsache*). Assim, o fundado não pode estar *fora* do fundamento (monismo), e é a intuição intelectual que toma o lugar do incondicionado, de Deus. Se o fundamento estivesse fora do fundado, não poderíamos compreender essa passagem e, por conseguinte, desaparecia a possibilidade mesma duma filosofia sistemática.<sup>533</sup> É o mesmo que diz Jacobi na carta que endereça a Fichte: “Uma filosofia pura, isto é, absolutamente

---

<sup>531</sup> SCHLEGEL, F. *KFSA* I,2, p. 69.

<sup>532</sup> KANT. *Metafísica dos costumes*. Prefácio, parte 1. Petrópolis: Vozes, 2013, E-book.

<sup>533</sup> Cf. FICHTE. *Erste Einleitung*. In: GA II/4, p. 212.

imane, uma filosofia de uma peça só, um sistema verdadeiro da razão só é possível à maneira de Fichte. Evidentemente, se a razão pura deve, sozinha, derivar tudo somente de si mesma, tudo deve ser dado e estar contido na razão e pela razão, no eu enquanto eu, na eguidade” (JWA 2,1, p. 200-201).

A partir disso, explicita-se por que Jacobi acusa essa filosofia de niilismo. Para o realista, a relação entre condicionado e incondicionado é, sim, um fato, mas um fato inexplicável. O conhecimento que temos do incondicionado ou suprassensível, de Deus, liberdade e imortalidade é objeto da crença ou do senso moral, e nos erguemos até ele mediante um verdadeiro *salto mortale*. Como já foi repetido inúmeras vezes, explicar essa passagem é explicar a cosmologia, como foi possível a criação do mundo, o que ultrapassa nossas capacidades. Para esquivar-se desse problema, nada melhor do que o acosmismo. Se, por um lado, o monismo (aquela *Philosophie aus einem Stück*) deve ser rejeitado, a aceitação do dualismo implica que essa união jamais será solucionada por e para nós. Todavia, o essencial é que ambos existam e que disso tenhamos uma certeza originária e suprema pela revelação na crença e no sentimento, pela verdadeira razão que não é entendimento, mas coração, senso moral.

Levando ao extremo, permanecer apenas no suprassensível ou no *em si* seria equivalente a não falar (desaparece a letra), permanecer na ciência ou no *para nós* resulta no inevitável fatalismo ou niilismo (desaparece o verdadeiro espírito). E esse parece ser de fato o coração da filosofia jacobiana. Se o dualismo é mantido, ambos, sensível e suprassensível, têm igual legitimidade, são ambos *postos*, existem, e nenhum suprime o outro; o órgão precisa da coisa, já que o olho não vê a si mesmo. “Sem eu não há tu; sem tu não há eu; sem meu não há teu; sem teu não há meu; sem espírito não há corpo; sem corpo não há espírito; sem Deus não há mundo, sem mundo não há Deus” (*Kladde* 7, JWA I, 1,2, p. 273).

A problemática de fundo que me serviu de fio condutor para todas as discussões articuladas e aprofundadas neste texto sempre foi a pergunta: a denominada “não filosofia” jacobiana seria efetivamente uma filosofia? Para esboçar uma possível resposta, tive de estender essa pergunta a uma mais abrangente: *o que é filosofia?* Boa parte dos intérpretes de Jacobi, incluindo os filósofos de seu tempo, se recusaram a aceitar sua obra como digna desse nome, atribuindo-lhe um valor apenas negativo ou secundário, como crítico da filosofia, historiador da filosofia, alguém sem uma posição própria e consistente. Propus-me, portanto, a defender que Jacobi tem uma filosofia não somente *in negativo*. Para tanto, ocorre fazer como nos aconselha Torres Filho: contrair amnésia

filosófica temporária para considerar o significado dos conceitos e ideias particulares no interior de um pensamento específico, histórico e particular sem deformá-lo ou atribuí-lo um valor que não é o seu,<sup>534</sup> um *modus operandi* infelizmente em extinção. Este é, além disso, o autêntico e único sentido de uma “filosofia sem pressupostos”, ou seja, uma filosofia sem pressupostos *hermenêuticos*.

Portanto, a dificuldade que se mostrou desde o início é a mesma que perpassa toda obra de Jacobi: como traduzir, ainda que parcialmente, o espírito da vida e história humana em palavras; como apresentar uma filosofia que desde sempre se definiu como o ato de revelar a existência (*erklärlich oder unerklärlich*), para a qual a explicação é sempre meio e nunca fim último ou em si mesmo?

Deve-se entender que fazer crítica e história de sua época é parte constitutiva da tarefa de Jacobi, pois só assim se consegue trazer a *verdadeira razão* (razão substantiva) reveladora e imediata ao trono e atribuir à *razão especulativa* (razão adjetiva) ou ao entendimento científico e mediato seu papel secundário – não desprovido de importância, porém não originário. Isso não corresponde, portanto, à tarefa de fazer uma *crítica das faculdades humanas*, uma crítica da razão, mas sim uma *crítica da história da filosofia*, pois filosofia viva se faz na vida e sua matéria é a história. A partir dessa perspectiva, compreende-se muito melhor a escolha de Jacobi por este ou aquele interlocutor, desde Mendelssohn, Kant e Fichte até Schelling, uma escolha histórica e contextual que não separa o pensador de seu pensamento. É do assunto que se constitui o método de exposição, não o contrário.

O *método de exposição* se configura sempre a partir da *matéria*. Ademais, o meu foi suscitado por motivações, assim como minha primeira carta a Mendelssohn não foi escrita para o grande público, para a cátedra, mas para o homem ao qual estava endereçada. Se alguns atribuem profunda exatidão ao meu *espírito*, que faltaria ao meu *método*, o defeito consistiria no fato de que havia motivações que exigiram que o espírito se pronunciasse. Se houve tais motivações e se meus escritos públicos realmente surgiram por acaso, apenas por ocasião, a exposição não deveria se configurar sempre de acordo com a motivação? Ninguém se torna escritor *público* sem motivação, e se eu o fui desse mesmo modo, apenas *contra a vontade*, todavia procurei desde a juventude com grande

---

<sup>534</sup> TORRES FILHO. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura em Fichte*. São Paulo: Ática, 1975, p. 16.

diligência encontrar uma expressão para meus pensamentos e sensações, que os preservasse o mais fiel e vivamente possível; pus-me a trabalhar *expondo*, não *podia* fazer diferente, não *queria* fazer diferente (JWA 1,1, p. 351).

Por outro lado, essa tarefa pressupõe e até mesmo exige do leitor, e sobretudo do intérprete ou historiador da filosofia, uma nova atitude. Ao invés de buscar ou debruçar-se sobre a letra, a palavra ou o registro (*Wort, Buchstabe, Register*), ele deve buscar, acima de tudo, o espírito que não tem letra definitiva. Um pensamento cuja afinidade com as palavras do amigo Hamann é manifesta: “a letra pode, não obstante, estar impressa, mas o entendimento e o sentido não se deixam imprimir”.<sup>535</sup> Contudo, foi Hamann quem ensinou a Jacobi que “sem palavra, não há razão, não há mundo”, que não devemos simplesmente *nos calar* ou aderir ao *ceticismo*. “As palavras, como os números, obtêm o seu valor do lugar que ocupam, e os respectivos conceitos são, nas suas determinações e relações, tal como as moedas mutáveis segundo o lugar e o tempo”.<sup>536</sup> A aparente perda causada pela efemeridade da *letra*, incapaz de fixar uma verdade em um sistema ou uma filosofia, é a possibilidade de uma *pluralidade de letras*, uma multiplicidade de verdades históricas que se referem ao verdadeiro originário sem nunca encerrá-lo por completo.<sup>537</sup>

Quem não quer encontrar a verdade única ou explicar tudo absolutamente, encontra algo ainda melhor: a verdade autenticamente *humana*. Mas quem não quer explicar? – pergunta Lessing. “Eu: Quem não quer explicar o incompreensível, mas apenas saber onde começa seu limite e reconhecer que ele está ali, creio que este encontra mais espaço para adquirir em si mesmo verdades genuínas e humanas” (JWA 1,1, p. 28-

---

<sup>535</sup> HAMANN a Jacobi, 27 de março a 3 de maio de 1787. In: JBW I/6, p. 116.

<sup>536</sup> HAMANN. *Memoráveis socráticas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017, p. 48.

<sup>537</sup> A esse respeito, uma citação copiada por Jacobi no seu *Kladde 6* é bastante interessante. As palavras são do resenhista do quarto volume da *Geist der Philosophie* de T. Tiedemann no *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*, vol. 2, 1795: “O historiador da filosofia tem de narrar apenas o destino dessa ciência em geral, ele não pode pressupor nenhum sistema individual como apoditicamente certo e conduzir suas investigações históricas a ele como resultado último e definitivo da razão filosófica. Não há nenhum sistema filosófico válido universalmente, e se houvesse um tal sistema, não se trataria de uma história especial desse sistema, mas de uma história de todos os sistemas (...). Ele [o historiador da filosofia] apenas apresenta como se filosofou desde sempre, não de como isso deveria ser esclarecido da natureza da razão. Este último não é objeto da história da filosofia, mas é uma filosofia sobre aquela história” (*Kladde 6*, JWA I, 1,1, p. 247).

29). A sabedoria genuína não carece de palavras. O impacto desse pensamento se faz sentir mesmo na filosofia contemporânea, por exemplo, com Wittgenstein, “no qual o discurso filosófico do *Tractatus* desdobra-se finalmente em uma sabedoria silenciosa”.<sup>538</sup>

Segundo Jacobi, a filosofia como *modo de pensar* é antes de mais nada derivada do *modo de agir* de uma época, de sua história presente ou passada, é filosofia viva. A anterioridade da ação real em relação à reflexão não é uma nova proposta do significado de filosofia, bem ao contrário, é a retomada do seu significado mais originário, do seu significado propriamente antigo, como *modo de vida*.<sup>539</sup> É desta forma que a opinião de cada um equivale à sua vida, ao seu particular e único ponto de vista da verdade.

Todas as opiniões foram acolhidas no seio da verdade; todas as verdades no seio da opinião. Representações e sensações estão antes dos conceitos; juízos antes da demonstração. As máximas mais importantes valiam muito antes que a filosofia as *soletrasse* (*nachbuchstabieren*) e que os princípios, pelos quais elas deveriam valer, fossem percebidos. As máximas supremas, sobre as quais se apoiam todas as demonstrações, são decretos despidos, nos quais acreditamos — cegamente? —, tal como no sentimento de nossa existência! Poderíamos denominá-las, de maneira um tanto inepta e inexata, mas não totalmente anti-filosófica, pré-conceitos originários, universais e invencíveis; como tais, eles seriam a verdadeira luz da verdade, isto é, dariam a lei à verdade (JWA 5,1, p. 202).

*Nachbuchstabieren*, um soletrar ou silabar de máximas cuja validade precede sua articulação consciente em palavras. Se, à primeira vista, a filosofia pessoal empobreceria a “majestade” desse saber, contradizendo o critério kantiano de universalidade e necessidade, um estudo mais detido revela a originalidade do pensamento jacobiano em sua época: filosofia como escolha e modo de viver. Essa concepção de filosofia percorre a história desde a Antiguidade, ganhando novos contornos com os moralistas britânicos – verdadeiros continuadores da noção de filosofia como modo de vida e como escolha

---

<sup>538</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 17.

<sup>539</sup> Pois, como diz Hadot, “ao menos desde Sócrates, a opção por um modo de vida não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como uma espécie de apêndice acessório, mas, bem ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver e de ver o mundo, e a própria decisão voluntária...” (HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 17).

moral do indivíduo na sociedade – e chegando até Jacobi. Apesar disso, na Alemanha do XVIII, ou na Alemanha pós-kantiana, ela aparece como algo inconcebível, como misticismo, fanatismo, negação da filosofia.<sup>540</sup>

### 19.1. Sócrates e o sábio não-saber

A figura que simboliza essa “sabedoria silenciosa” é precisamente Sócrates, “um verdadeiro herói da crença, já que não obstante confiou na voz de seu coração que lhe disse: *e contudo Deus existe!*” (JWA 1,1, p. 351). Sócrates é o máximo representante do *wissendes Nichtwissen* (sábio não saber), que não ignora tudo, mas longe disso, é o único que tem o sumo saber: o saber de sua ignorância. É nisso que esse saber se diferencia do ceticismo. O cético é lobo em pele de cordeiro, afirma Hamann, ele diz nada saber, mas precisa da prova de que não sabe e se deixa trair pela “voz e pelas orelhas”.<sup>541</sup> Sócrates representa uma sabedoria que não se afirma enquanto mera palavra ou sistema, que não é letra morta e vazia. É preciso reencontrar esse sentido digno da filosofia e do filósofo.

Não se trata de opor e de separar, de um lado, a filosofia como modo de vida e, de outro, um discurso filosófico que será, de algum modo, exterior à filosofia. Ao contrário, trata-se de mostrar que o discurso

---

<sup>540</sup> Na introdução da tradução em inglês das obras jacobianas de George di Giovanni, o tradutor afirma que Jacobi não foi longe o bastante, pois não teria se desvinculado totalmente da velha metafísica por não considerar a história como ponto de apoio suficiente da verdade, dado o relativismo intrínseco a ela (Cf. Di Giovanni, *Introduction*. In: *Jacobi. the main philosophical writings and the novel Allwilt*. Montreal, Kingstone, Londres, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994, p. 85). Di Giovanni não compreende a relação entre particular e geral no pensamento de Jacobi, entre o *estatuto universal* da crença ou do senso moral, válido para todos os homens, e o *modo particular* em que ele se manifesta em cada um. Isto é, não reconhece aquilo que expliquei mediante a noção ciceroniana de que desempenhamos o papel de *dois* personagens: (1) adequamos o fim universal da natureza humana ao (2) nosso eu e às nossas características particulares.

<sup>541</sup> “A ignorância de Sócrates era um *sentir*. Ora entre o sentir e uma proposição teórica vai uma diferença maior do que aquela que existe entre animal vivo e o respectivo esqueleto anatómico. Por mais que os antigos e os novos cépticos se envolvam na pele de leão da ignorância socrática, acabam sempre por deixar-se trair pela *voz* e pelas *orelhas*. Se nada sabem, para que precisa o mundo de uma erudita prova dessa ignorância? É ridícula e sem vergonha essa sua hipocrisia. Mas, quem tem necessidade de tanta perspicácia e eloquência para se convencer a si mesmo da sua ignorância tem de alimentar no fundo do coração tuna poderosa aversão contra a verdade dela” (HAMANN. *Memoráveis socráticas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017, p. 51-52).

filosófico participa do modo de vida. Mas, em contrapartida, é necessário reconhecer que a escolha de vida do filósofo determina seu discurso. Isso nos leva a dizer que não se pode considerar os discursos filosóficos realidades existentes em si e por si mesmas, e estudar a estrutura independentemente do filósofo que as desenvolveu. Pode-se separar o discurso de Sócrates da vida e da morte de Sócrates?<sup>542</sup>

O discurso de Sócrates não se separa da vida de Sócrates. *Filosofia pessoal*. O discurso de Jacobi não se separa do homem Jacobi. Sócrates foi o modelo de filósofo e virtude devido à vida que levou, não devido àquilo que falou ou ensinou com palavras. O próprio discurso socrático é uma tentativa de nada dizer apoditicamente, afirmativamente, afinal isso compete ao sofista. Sócrates é convocado por Hamann como símbolo da desejada *atopia*, pois sua filosofia se adequava a todas as circunstâncias; o mercado, o banquete, o campo, o cárcere foram suas escolas.<sup>543</sup> Opondo-se ao sofista, que se arroga a posse de uma *sophia*, Sócrates é verdadeiramente sábio, porque sabe que não a possui.

Mas ele [Sócrates] sabe o valor da ação moral e da intenção moral, pois elas dependem de sua escolha, de sua decisão, de seu empenho; elas têm, portanto, sua origem nele mesmo. Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver (*savoir-vivre*). E esse saber do valor é que o guiará nas discussões travadas com seus interlocutores.<sup>544</sup>

Esse Sócrates não tem nada em comum com aquele reivindicado por F. Schlegel como filósofo do “entusiasmo lógico”, que seria a primeira condição subjetiva para a “verdadeira filosofia”, isto é, um amor pela ciência e um interesse desinteressado pelo conhecimento e pela verdade. “A diferença entre o filósofo e o sofista não está *naquilo* que dizem, mas em *como* dizem”.<sup>545</sup> Retomando a explicação de Hadot, o discurso é resultado, antes de mais nada, de uma escolha de vida, provém dela e deve retornar a ela.

---

<sup>542</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 21.

<sup>543</sup> Cf. HAMANN. *Sokratische Denkwürdigkeiten*. In: HSW 2, p. 78.

<sup>544</sup> HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 62.

<sup>545</sup> SCHLEGEL, F. *Woldemar-Rezension*. In: *KFSA* 2, p. 69.

No diálogo socrático não está em questão *isso de que se fala*, mas *aquele que fala*, seu intuito não é tanto questionar o saber que acreditamos possuir, mas levar o interlocutor a questionar a si mesmo, sua escolha de vida e aquilo que conduz e guia suas ações. O valor do saber-viver socrático seria fruto de uma experiência interior e de uma descoberta pessoal, representada também pelo *daimon*, a voz divina que fala nele e que mais tarde será denominada consciência moral.<sup>546</sup> A consciência moral ou senso moral como voz do divino no homem, o *theion* (θεῖον) no homem, que “Sócrates tinha em vista” (JWA 2,1, p.251). Portanto, o objetivo socrático é o aperfeiçoamento de si mesmo. Sócrates foi o primeiro a investigar seu interior, foi aquele que “descobriu” o mundo moral e o mundo suprassensível (JWA 1,1, p. 210).

Consequentemente, não é o *modo* como se diz que diferencia Sócrates do sofista, mas a primazia do saber-viver em relação a qualquer discurso, que apenas o acompanha e o confirma; a primazia de uma *sophia* que não se ensina. Por isso, o verdadeiro filósofo não se proclama filósofo. A rigor, esse entusiasmo lógico é absolutamente oposto a Sócrates, é uma ação que “aspira e contempla apenas a si mesma, meramente em função do agir e do contemplar, sem qualquer sujeito ou objeto, sem um *em, de onde, por ou para*” (JWA 2,1, p. 205). Uma ciência que se diz pura (que se proclama doutrina da ciência) é um mero jogo que apenas *organiza* nossa própria ignorância sem se aproximar do verdadeiro, pelo contrário, distancia-se cada vez mais dele.

Portanto, o discurso nasce de uma escolha de vida e retorna a ela ou, nas palavras de Jacobi, trata-se de uma doutrina que vem do coração e retorna ao coração. O senso moral e a escolha pelo princípio hegemônico que determina nossa conduta na vida é o alfa e ômega, e é também o autêntico espírito socrático, manifesto no diálogo entre Sócrates e Hípias nas *Memoráveis* de Xenofonte.

— Pois, por Zeus, não me hás-de ouvir até tu próprio me teres dito a mim os que acreditas tu que é o justo. Porque já chega de estares a gozar à conta dos outros, fazendo-lhes perguntas e refutando tudo quanto dizem, sem que tu próprio te disponhas a reconhecer razão a outro nem a dar a tua opinião sobre assunto nenhum.

— Ó Hípias, que dizes? Então ainda não percebeste que eu não paro de mostrar o que penso sobre as coisas justas?

— E o que dizes, então, sobre esse assunto?

---

<sup>546</sup> Cf. HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 62.



— É que eu não o mostro com palavras, mas com acções. Ou não te parece que as acções são bem mais demonstrativas do que as palavras?

— Muito mais, por Zeus! Há muitos que dizem coisas justas e praticam acções injustas, quando não poderiam ser injustos se praticassem acções justas.

— Notaste, por acaso, alguma vez, que tivesse prestado algum falso testemunho, que tivesse denunciado alguém, que tivesse provocado a discórdia entre amigos ou na cidade, ou que tivesse praticado qualquer outra acção injusta?

— Eu não.

— E não achas que ser justo é não praticar acções injustas?

— É óbvio, Sócrates, que também agora te estás a tentar esquivar de dar a tua opinião sobre o que acreditas ser justo, pois não dizes o que fazem os homens justos e sim o que não fazem.

— Notaste, por acaso, alguma vez, que tivesse prestado algum falso testemunho, que tivesse denunciado alguém, que tivesse provocado a discórdia entre amigos ou na cidade, ou que tivesse praticado qualquer

s

— Ora, eu achava que não querer cometer uma injustiça era uma prova suficiente de justiça.<sup>547</sup>

A ação justa é autoevidente; a suprema demonstração da justiça e a melhor demonstração se assenta em ações, não em palavras. No excerto, Hípias não se dá conta de que Sócrates demonstra a todo momento o que entende por justiça, e exige dele uma afirmação, a exteriorização de uma opinião ou uma definição, a qual o próprio Hípias reconhece ser insuficiente, pois dizer o que é a justiça não implica ser justo ou agir justamente. De maneira extremamente semelhante, Jacobi se dirige àqueles que exigem dele uma definição de liberdade, que seria o fundamento de sua filosofia. Diante dos “tribunais de justiça da escola”, não basta dizer que a liberdade é “para mim a única coisa verdadeiramente real e genuína”, pois seus juízes só compreendem aquilo que se diz distintamente. “Mas se eu responder que entendo por liberdade o que devo pressupor necessariamente, isto é, aquilo que devo imaginar no mais íntimo de meu ânimo quando admiro, estimo, amo, honro alguém devido a uma obra ou ação, isso não lhes é suficiente,

---

<sup>547</sup> XENOFONTE. *Memoráveis*. Coimbra: Coimbra University Press, Annablume, 2009, p. 256-257.

e eles afirmam que uma prova pelo sentimento não é prova nenhuma” (JWA 1,1, p. 349-350).

Retomando a noção de razão como crença, senso moral ou senso comum imediato impresso no homem, e dando a ela o estatuto que merece, fica fácil perceber que a forma que ela adquire (a letra) é variada e efêmera. O par complementar cabeça e coração, especulação e senso moral, ou entendimento e crença, também equivale ao par verdade e verdadeiro mencionado acima: “por verdadeiro entendo algo que é anterior e está fora do saber, único que dá um valor à *capacidade* de saber, à *razão*” (JWA 2,1, p. 208). A verdadeira razão é, então, uma faculdade de receber o verdadeiro, provém do verbo *vernehmen* (apreender ou perceber)<sup>548</sup>. Uma citação de Epiteto, feita nas *Cartas sobre Espinosa*, convém aqui para confirmar o que acabamos de dizer.

“Por que”, diz Epiteto, “os idiotas vos têm em seu poder e vos guiam como querem; por que são mais fortes que vós? Porque eles, não importa quão miserável e indigno seja seu palavrório, falam sempre de acordo com suas verdadeiras opiniões e princípios; vós, ao contrário, apenas proferis da boca para fora as coisas belas que fazeis; por isso vossos discursos não têm nem força nem vida, e é apenas para bocejar que ouvimos vossas exortações e as pobres virtudes que balbuciais a torto e a direito. Disso resulta que os idiotas sejam vossos mestres. Pois o que vem do coração e o que se cultiva como princípio têm sempre uma força insuperável.... O que escreveis na escola derreterá diariamente como cera sob o sol” (JWA 1,1, p.132).<sup>549</sup>

Filosofar é um modo de viver, é encontrar o acordo com a natureza e um princípio hegemônico para conduzir a própria vida de modo virtuoso e bom, não é um saber especulativo. De fato, no *Manual de Epiteto*, a precedência da prática sobre a “teoria” se evidencia nos preceitos que dava aos jovens aspirantes a filósofo. Ele recomenda não se dar o nome de filósofo, mas “colocar em prática aquilo que te é prescrito por estes princípios; do mesmo modo, durante uma refeição não faz discursos sobre o modo como

---

<sup>548</sup> É curioso que, quase ao mesmo tempo, Jacobi e Herder publiquem seus respectivos textos: *carta a Fichte* e *Metacrítica*, ambos no primeiro semestre de 1799. Nos dois textos a razão é referida à etimologia: *Vernunft* – *Vernehmen*, embora o significado que cada autor derive disso seja bastante diferente. Ver HERDER. *Metakritik*, capítulo *Metacrítica da dialética transcendental*. In: HERDER. *Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2. Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch, 1799, p. 9.

<sup>549</sup> Jacobi cita as *Diatribas* na tradução de J. G. Schulthess.

se deve comer, mas come como se deve”.<sup>550</sup> Ao invés de demonstrar princípios teóricos, deve-se mostrar as ações que derivam dos princípios “digeridos”. Na terceira *Diatriba*, aparece a mesma analogia entre a comida e a filosofia. Aqueles que receberam apenas os princípios da filosofia, querem vomitá-los imediatamente, ao contrário, Epiteto recomenda digeri-los e assimilá-los e só então mostrá-los modificados a partir do seu princípio dominante (*hegemonikon*). “O arquiteto não se apresenta e diz: ‘escutem-me a discutir sobre a arte de construir’, mas, feito o contrato para uma casa, ele a constrói e, assim, mostra que possui a arte. Faz também tu algo semelhante (...). Mostra-nos que sabes fazer essas coisas para que vejamos que realmente aprendeste alguma coisa dos filósofos”.<sup>551</sup> Eis aqui a inseparabilidade entre o homem de ação e o filósofo. A história da filosofia mostra que, quando essa identidade desaparece e a especulação domina o fazer filosófico, desaparece também o indivíduo, o homem por trás da ideia.

Epiteto recorda ainda que o maior filósofo, Sócrates, era procurado pelos jovens, que lhe pediam para serem apresentados a um filósofo, sem dar-se conta de que ele mesmo o era. E isso ocorria porque – explica Hadot – “ele não acreditava que sua tarefa consistia em ‘declamar belas frases ou belos princípios’ (*Diatribes III, 5, 17*) – ele nunca pretendia ensinar nada –, mas em mostrar quais são as ações de um filósofo”.<sup>552</sup> Sócrates se ocupava apenas de melhorar a si mesmo, “e te parece pouco jamais acusar alguém, seja Deus ou homem? Não reclamar de ninguém? Ter sempre a mesma expressão quando se entra e sai de um lugar? Essas eram as coisas de que Sócrates sabia e, apesar disso, jamais disse que sabia e jamais ensinava alguma coisa. Se alguém lhe pedisse belas frases ou belos princípios, mandava-o a Protágoras ou a Hípias”.<sup>553</sup>

Sócrates é sempre o grande modelo de filósofo do *Manual* e das *Diatribas*, mas antes de tudo é um modelo de homem. Mais ainda, o filósofo iniciante sabe que não é Sócrates, mas deve viver “como se quisesse se tornar Sócrates”.<sup>554</sup> Não por acaso, Sócrates foi inúmeras vezes comparado a um profeta e a Cristo, que, como ele, foi sentenciado à

---

<sup>550</sup> *Manuale di Epitteto, Introduzione e commento di Pierre Hadot*. Torino: Einaudi, 2006, p. 205.

<sup>551</sup> EPITETO. *Diatribas III*, 21, 4-6. In: *Epitteto, tutte le opere*. Milano: Bompiani, 2009, p. 685.

<sup>552</sup> HADOT, Pierre. In: *Manuale di Epitteto, Introduzione e commento di Pierre Hadot*. Torino: Einaudi, 2006, p. 112.

<sup>553</sup> EPITETO. *Diatribas III*, 5, 14-19. In: *Epitteto, tutte le opere*. Milano: Bompiani, 2009, p. 585.

<sup>554</sup> HADOT, Pierre. In: *Manuale di Epitteto, Introduzione e commento di Pierre Hadot*. Torino: Einaudi, 2006, p. 122.

morte.<sup>555</sup> Jacobi o compara ao apóstolo Paulo: “Parece-me que poderíamos estimar com Aristóteles a ciência meramente em função do saber e, não obstante, exprimir de todo coração com Paulo a convicção de que amar Cristo é melhor do que tudo saber. Sem dúvida, Sócrates estava mais afinado com Paulo do que com Aristóteles” (JWA 1,1, p. 345).

É essa conjunção perfeita entre conduta e filosofia que faz do saber socrático um *sábio* não-saber, sua escolha moral e seu princípio hegemônico em perfeita consonância com sua vida, que nada tem de “imparcialidade” ou “entusiasmo lógico”. Sócrates personifica uma nova concepção de saber, não como algo que se possui ou como um conjunto de proposições e princípios. E com sua conduta tolhe a máscara do falso filósofo, que se pretende detentor de uma sabedoria e crê poder ensiná-la. Ele a personifica, ou seja, traz para sua personalidade ou sua *individualidade* o valor de sua sabedoria e, com isso, convida os outros a também buscarem a si mesmos, a dar razão de sua vida.<sup>556</sup> É também aquilo a que Jacobi aspira com sua denominada *Unphilosophie*. Não-filosofia, porque esse amor pela sabedoria se tornou, com o passar do tempo, um amor exclusivo pelos belos discursos ou pelos meros princípios; a sofística usurpou o nome da filosofia, e esta se tornou cega para o que há de mais primordial no homem: a concordância consigo mesmo na sua vida empírica, como exemplo vivo de sua escolha moral. É esse o sentido da frase: “como se quiséssemos ser Sócrates”. Viver sua filosofia, sua escolha moral (filosofia pessoal), é o primeiro impulso para que nasça uma verdadeira filosofia. De igual maneira, Jacobi tem plena consciência do valor histórico de suas obras, que uma filosofia viva só pode ser aquela defendida pelo homem real que a escolhe e, mais importante, a pratica – apenas assim ele se diferencia dos falsos filósofos ou falsos profetas.<sup>557</sup>

---

<sup>555</sup> Hamann compara Sócrates e Paulo: “Para o testemunho socrático da sua ignorância não conheço nem selo mais respeitável, nem melhor chave do que o oráculo do grande mestre dos pagãos: E se alguém cuida saber alguma coisa, ainda nada sabe como convém saber. Mas se alguém ama a Deus, esse é conhecido dele” (HAMANN. *Memoráveis socráticas*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017, p. 56). Ver também HADOT. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 52.

<sup>556</sup> Cf. HADOT. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014, p. 60.

<sup>557</sup> *Mateus*, 7: “Os falsos profetas. Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós disfarçados de ovelhas, mas por dentro são lobos ferozes. Pelos seus frutos os reconheceréis. Por acaso colhem-se uvas dos espinheiros ou figos dos cardos?”).

E exatamente por isso meu modo de escrever teria um significado histórico universal independentemente de suas motivações e particularidades, e minha filosofia teria uma verdade histórica universal. Ele testemunha com o espírito para o espírito, com o coração para o coração, não quer colher figos dos espinheiros ou uvas dos cardos! (JWA 1,1, p. 352-353).

A filosofia tem de surgir da nossa vida mais íntima, diz Jacobi; suas obras, ele não as escreveu ele mesmo, mas foi movido “por uma força maior, irresistível”. E se isso significa *filosofia pessoal*, a sua é certamente pessoal, pois não aspira a uma despropositada verdade universal, a um valor incondicionado, mas a uma verdade *determinada* “que satisfaça mente e coração” (JWA 1,1, p. 339). Sim, falta-lhe aquele entusiasmo lógico ou amor puro e desinteressado pela ciência e pela verdade independentemente de seu resultado, mas uma tal verdade não vale nada na vida. É, portanto, a outra conclamada filosofia, a filosofia *impessoal*, meramente para o texto e para a palavra que não tem verdadeiro valor nem espírito vivo. Descobrimos ou redescobrimos, então, que a chamada *não-filosofia* é, na verdade, uma *autêntica filosofia*.

E finalmente, ao término desse percurso, podemos concluir como começamos, porém agora compreendendo a grandeza e o sentido dessas palavras: “e, no final, se mostra como soma das exposições e doutrinas jacobianas apenas o espírito, traduzido em conceitos e palavras, de uma *vida individual*: a do homem Friedrich Heinrich Jacobi” (JWA 1,1, p. 337).

## **BIBLIOGRAFIA**

### **I. OBRA CRÍTICA DE F. H. JACOBI**

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

Vol. 1,1: *Schriften zum Spinozastreit*; 1,2: Anhang, hrsg. von Klaus Hammacher, Irmgard-Maria Piske, 1998.

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

Vol. 3: *Schriften zum Streit um die gottlichen Dinge und ihre Offenbarung und Anhang*, hrsg. von Walter Jaeschke, 2000.

Vol. 4,1: *Kleine Schriften I (1771-1783)*, hrsg. von Catia Goretzki, Walter Jaeschke, unter Mitarbeit von Mark-Georg Dehrmann, 2006.

Vol. 5,1: *Kleine Schriften II (1787-1817)*, hrsg. von Catia Goretzki, Walter Jaeschke, 2007.

Vol. 6,1: *Romane I, Eduard Allwill*, hrsg. von Carmen Götz, Walter Jaeschke, 2006.

Vol. 7,1: *Romane II, Woldemar*, hrsg. von Carmen Götz, Walter Jaeschke, unter Mitarbeit von Dora Tsatoura, 2007.

### **I. 2. ESPÓLIO DE FRIEDRICH HEINRICH JACOBI (NACHLASS)**

[JWA]: Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Vol. I, 1,1: *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*, hrsg. von Sophia Victoria Krebs, 2020.

Vol. I, 1,2: *Die Denkbücher Friedrich Heinrich Jacobis*, hrsg. von Sophia Victoria Krebs, 2020.

### **I.3. CORRESPONDÊNCIA DE F. H. JACOBI**

[JBW]: F. H. Jacobi, Briefwechsel. Gesamtausgabe, begründet von Michael Brüggem und Siegfried Sudhof, hrsg. von Michael Brüggem, Heinz Gockel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Vol. I,1: Briefwechsel 1762-177; hrsg. von Michael Brüggem, Siegfried Sudhof, unter Mitwirkung von Peter Bachmaier, Reinhard Lauth, Peter-Paul Schneider, 1981;

Vol. II,1: Kommentar, hrsg. von Michael Brügggen, Reinhard Lauth, unter Mitwirkung von Peter Bachmaier, Albert Mues, Isabel Schmidt, 1989.

Vol. I,3: Briefwechsel 1782-1784, hrsg. von Peter Bachmaier, Michael Brügggen, Heinz Gockel, Reinhard Lauth, Peter-Paul Schneider, 1987; Vol. II,3: Kommentar, hrsg. von Michael Brügggen, unter Mitwirkung von Albert Mues, Gudrun Schury, 2001.

Vol. I,4: *Briefwechsel 1787*, hrsg. von Albert Mues, Gudrun Schury, Jutta Torbi, 2003.

Vol. I,5: *Briefwechsel 1786*, hrsg. von Walter Jaeschke, Rebecca Paimann, unter Mitarbeit von Albert Mues, Gudrun Schury, Jutta Torbi, 2005.

Vol. I,6: *Briefwechsel 1787*, hrsg. von Jürgen Weyenschops, unter Mitarbeit von Albert Mues, Gudrun Schury und Jutta Torbi, 2012.

Vol. I,7: *Briefwechsel 1787-1788*, hrsg. von Jürgen Weyenschops, unter Mitarbeit von Albert Mues, Gudrun Schury und Jutta Torbi, 2012.

Vol. I, 8: *Briefwechsel Juli 1788 bis Dezember 1790*, hrsg. von Manuela Köppe, 2015.

Vol. I, 9: *Briefwechsel Januar 1791 bis Mai 1792*, hrsg. von Walter Jaeschke und Rebecca Paimann, 2015.

Vol. I, 10: *Briefwechsel Januar 1791 bis Mai 1792*, hrsg. von Walter Jaeschke und Rebecca Paimann, 2015.

Vol. I, 11: *Briefwechsel Oktober 1794 bis Dezember 1798*, hrsg. von Catia Goretzki, 2017.

Vol. I, 12: *Briefwechsel 1799–1800*, hrsg. von Manuela Köppe, 2018.

#### **I.4. OUTRAS EDIÇÕES DAS OBRAS DE F. H. JACOBI**

*Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn.* Hamburg: Meiner, 2000.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 1. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1812.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 2. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1815.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 3. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1816.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 4,1. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1819.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 4,2. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1819.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 4,3, *J. G. Hamanns Briefwechsel mit F. H. Jacobi*, hrsg. von Friedrich Roth. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1819.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 4,1. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1819.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 5. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1820.

*Friedrich Heinrich Jacobis Werke* 6. Leipzig: bei Gerhard Fleischer d. Jüng., 1825.

### **I.5 TRADUÇÕES DAS OBRAS DE JACOBI**

JACOBI. *Lettre sur le nihilism et autres textes*. Tradução, apresentação e notas de Ives Radrizzani. Paris: Flammarion, 2009.

\_\_\_\_\_. *La dottrina di Spinoza lettere al signor Moses Mendelssohn*. Tradução de Francesco Capra. Bari: Laterza, 1969.

\_\_\_\_\_. *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte*. Tradução de Giuliano Sansonetti. Brescia: Morcelliana, 2001.

\_\_\_\_\_. *Woldemar*. Tradução de Serenella Iovino. Padova: CEDAM, 2000.

\_\_\_\_\_. *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*. Tradução de Louis Guillermit. Paris: VRIN, 2000.

\_\_\_\_\_. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement suivi de la Lettre à Fichte*. Paris: VRIN, 2010.

\_\_\_\_\_. *Des choses divines et de leur révélation*. Paris: VRIN, 2008.

\_\_\_\_\_. *The main philosophical writings and the novel Allwill*. Tradução de George di Giovanni. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994.

### **III. OBRAS DE OUTROS AUTORES**

ARENDT, Hannah. *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München, Zürich: Piper, 1981.

ARNOLD, Hans. *Die Aufnahme von Thomas Paines Schriften in Deutschland*. In: PMLA, setembro, 1959, vol. 74, n° 4, pp. 365-386.

AURÉLIO, Marco. *The meditations of the emperor Marcus Aurelius Antoninus*, tradução de Francis Hutcheson. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

BACON, Francis. *O progresso do conhecimento*. Tradução, apresentação e notas de Raul Fiker. São Paulo: UNESP, 2006.

BAUMGARTEN. *Metafísica*. In: *Estética. A lógica e a arte do poema*. Petrópolis: Vozes, 1993.



- BERKELEY, George. *Three Dialogues between Hylas and Philonous*. In: *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: W. Kohlhammer, 1983.
- BRUNO, Giordano. *De la causa, principio et uno*. In: *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Firenze: Sansoni, 1958.
- \_\_\_\_\_. *De l'infinito, universo e mondi*. In: *Dialoghi italiani. Dialoghi metafisici e dialoghi morali*. Firenze: Sansoni, 1958.
- BUFFON. *Histoire naturelle générale et particulière*. vol. 1. Paris: L'imprimerie royal, 1749
- BURKE, Edmund. *Reflections on the revolution in France*. London: J. Dodsley, 1790.
- CARABELLESE, P. *La filosofia dell'esistenza in Kant*. Bari: Adriatica, 1969.
- CARRAUD, Vincent. *Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez a Leibniz*. Paris: PUF, 2002.
- CASSIRER, Ernst. *Kant und Rousseau* (1939). In: *Rousseau, Kant, Goethe*. Hamburg: Felix Meiner, 1991.
- CHAUI, Marilena. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A nervura do real II. Imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras, 2016.
- CHRIST, Kurt. *Friedrich Heinrich Jacobi, Rousseaus deutscher Adept. Rousseauismus in Leben und Frühwerk F. H. Jacobis*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998.
- CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Das Leis*. São Paulo: Cultrix, 1967.
- \_\_\_\_\_. *De finibus bonorum et malorum*. Londres: Loeb, 1921.
- DANZEL. *Gottsched und seine Zeit. Auszüge aus seinem Briefwechsel*. Leipzig: Dyksche Buchhandlung, 1848.
- DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. In: *Descartes [Os pensadores]*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Regras para a direcção do espírito*. Lisboa: editorial Estampa, 1977.
- DI GIOVANNI, George. *Hen kai pan. Spinozafigurationen im Frühidealismus*. In: *F. H. Jacobis. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. Von Walter Jaeschke, Birgit Sandkaulen. Meiner: Hamburg, 2004.

- EPITETO. *Manuale di Epitteto, Introduzione e commento di Pierre Hadot*. Torino: Einaudi, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Diatribes*. In: *Epitteto, tutte le opere*. Milano: Bompiani, 2009.
- ESPINOSA. *Spinoza, Opere*. Tradução de Filippo Mignini e Omero Proietti. Milano: Mondadori, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Ética*. Tradução Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: Edusp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Breve Tratado*. Tradução de Emanuel da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Tradução de Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Tratado da correção do intelecto*. In: *Espinosa. Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Baruch von Spinoza. Sittenlehre widerleget von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit, Herrn Christian Wolf*. Tradução de Johann Lorenz Schmidt. Frankfurt/Leipzig: 1744.
- FERGUSON, Adam. *Institutes of moral philosophy*. Paris: Levrault Freres, 1800.
- \_\_\_\_\_. *Principles of moral and political science*, vol. 2. Edimburgo: A. Strahan e T. Cadell, 1792.
- \_\_\_\_\_. *An essay on the history of civil society*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- FICHTE, J. G. *Fichtes Werke I*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Fichtes Werke II*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Fichtes Werke V*, hrsg. von Immanuel Hermann Fichte. Berlin: Walter de Gruyter, 1971.
- \_\_\_\_\_. *Die Wissenschaftslehre. Zweiter Vortrag im Jahre 1804*, hrsg. von Reinhard Lauth und Joachim Widmann. Hamburg: Meiner, 1986.
- \_\_\_\_\_. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe [GA] I,2: Werke 1793–1795*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1964.
- \_\_\_\_\_. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe [GA] I,4: Werke 1797–1798*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1970.

\_\_\_\_\_. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe* [GA] I,6: *Werke 1799–1800*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1981.

\_\_\_\_\_. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe* [GA] III, 2: *Briefe 1793–1795*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1970.

\_\_\_\_\_. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe* [GA] III, 3: *Briefe 1796–1799*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1972.

\_\_\_\_\_. *J. G. Fichte-Gesamtausgabe* [GA] III,4: *Briefe 1799–1800*. Stuttgart: Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1973.

\_\_\_\_\_. *A doutrina-da-ciência de 1794 e outros escritos*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho [*Os Pensadores*]. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

FORBERG, F. K. *Briefe über die neste Philosophie*. In: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrte*. Jena/Leipzig: bei Christian Ernst Gabler, 1797.

GUEROULT, Martial. *Spinoza I: Dieu (Ethique I)*. Hildesheim: Georg Olms, 1969.

\_\_\_\_\_. *Berkeley, quatre études sur la perception et sur Dieu*. Paris: Aubier Montaigne, 1956.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Albin Michel, 1993.

\_\_\_\_\_. *La philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Loyola, 2014.

HAMANN, J. G. [HSW] *Sämtliche Werke*, hrsg. von Josef Nadler. Wien: Herder.

\_\_\_\_\_. [HSW 2] *Schriften über Philosophie, Philologie, Kritik (1758-1763)*, vol. 2, hrsg. von Josef Nadler. Wien: Herder, 1950.

\_\_\_\_\_. [HSW 3] *Schriften (1772-1788)*, vol. 3, hrsg. von Josef Nadler. Wien: Herder, 1951.

\_\_\_\_\_. [HSW 4] *Kleine Schriften (1750-1788)*, hrsg. von Josef Nadler. Wien: Herder, 1951.

\_\_\_\_\_. [HBW 4] *Johann Georg Hamann Briefwechsel 1778-1782*, vol. 4, hrsg. von Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel, 1959.

\_\_\_\_\_. [HBW 5] *Johann Georg Hamann Briefwechsel 1783-1785*, vol. 5, hrsg. von Arthur Henkel. Wiesbaden: Insel, 1965.

\_\_\_\_\_. *Hamann's Schriften*, Bd. 5, hrsg. von Friedrich Roth. Berlin: bey G. Reimer, 1824.

\_\_\_\_\_. *Hamann's Schriften*, Bd. 6, hrsg. von Friedrich Roth. Berlin: bey G. Reimer, 1824.

\_\_\_\_\_. *Hamann's Schriften*, Bd. 7, hrsg. von Friedrich Roth. Leipzig: bey G. Reimer, 1825.

\_\_\_\_\_. *Memoráveis socráticas*. Tradução, notas, cronologia e posfácio de José Miranda Justo. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2017.

\_\_\_\_\_. *Metacrítica*. In: *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

\_\_\_\_\_. *Vol. V. Metacritica 1780-1781*, edição, tradução e comentário de Angelo Pupi. Milano: Vita e pensiero, 2003.

HAMMACHER, Klaus. *Ein bemerkenswerter Einfluss französischen Denkens: Friedrich Heinrich Jacobis (1743-1819) Auseinandersetzung mit Voltaire und Rousseau*. In: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 32, No. 124/125 (2/3), ROUSSEAU ET VOLTAIRE 1778-1978 (1978), pp. 327-347.

\_\_\_\_\_. *Polarisierung an einem Denker: Neuere Arbeiten zur Philosophie F. H. Jacobis*. In: *Philosophische Rundschau*, Vol. 24, No. 1/2 (1977), pp. 45-59.

\_\_\_\_\_. *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*. München: Wilhelm Fink, 1969.

\_\_\_\_\_. *Jacobis Romantheorie*. In: *Früher Idealismus und Frühromantik. Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik*. Hrsg. von W. Jaeschke, Helmut Holzhey. Hamburg: Meiner, 1990.

\_\_\_\_\_; HIRSCH, Hans. *Die Wirtschaftspolitik des Philosophen Friedrich Heinrich Jacobi*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi, 1993 (Fichte-Studien-Supplementa).

HEGEL, G. W. F. *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. In: Hegel: *Sämtliche Werke*, vol. 1, *Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie und andere Schriften aus der Jenenser Zeit*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1965.

HEMSTERHUIS, François/Frans. *Sobre o homem e suas relações*. Tradução de Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Iluminuras, 2000.

\_\_\_\_\_. *Alexis, oder von dem goldenen Zeitalter*, trad. F. H. Jacobi. Riga: 1787.

HERDER, J. G. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*. In: Herder Werke, Bd. 1 *Frühe Schriften (1764-1772)*, hrsg. von Ulrich Gaier. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1985.

\_\_\_\_\_. *Die älteste Urkunde des Menschengeschlechts*. In: Herders Werke, Bd. 5: *Schriften zum Alten Testament*. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1993.

\_\_\_\_\_. *Gott. Einige Gespräche über Spinoza's System nebst Shaftesbury's Naturhymnus*. Gotha: Karl Wilhelm Ettinger, 1800.

\_\_\_\_\_. *Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, vol. 2. Leipzig: Johann Friedrich Hartknoch, 1799.

HOBBS, *Leviathan*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

HORÁCIO. *Ars Poetica. Die Dichtkunst*. Lateinisch/Deutsch. Stuttgart: Reclam, 2008.

HUMBOLDT, Wilhelm von. *Woldemar-Rezension*. In: Allgemeine Literatur-Zeitung [ALZ], N° 315, 26 de setembro de 1794. [URL: [http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal\\_jparticle\\_00011286](http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jparticle_00011286)].

\_\_\_\_\_. *Woldemar-Rezension*. In: Allgemeine Literatur-Zeitung [ALZ], N° 316, 27 de setembro de 1794. [URL: [http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal\\_jparticle\\_00011287](http://zs.thulb.uni-jena.de/receive/jportal_jparticle_00011287)].

HUME, David. *An Enquiry concerning Human Understanding*, ed. por Tom L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *Essays. Moral, political, and literary*. Edited and with a Foreword, Notes, and Glossary by Eugene F. Miller. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

\_\_\_\_\_. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado da natureza humana. Uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: UNESP, 2000.

HUTCHESON, Francis. *Inquiry into the original of our Ideas of beauty and virtue*. Indianapolis: Liberty Fund, 2008.

\_\_\_\_\_. *Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*. Indianapolis: Liberty Fund, 2007.

IVALDO, Marco. *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*. Brescia: Morcelliana, 1996.

\_\_\_\_\_. *Wissen und Leben. Vergewisserung Fichtes im Anschluß an Jacobi*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von Walter Jaeschke, Birgit Sandkaulen. Hamburg: Meiner, 2004.

\_\_\_\_\_. *Jacobi Sull'etica di Kant*. In: *Studi Kantiani*, No. 17 (2004), pp. 65-102.

\_\_\_\_\_; FUCHS, Erich; MORETTO, Giovanni (ed.). *Der transzendental- philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001.

\_\_\_\_\_. Die konstitutive Funktion des Sollens in der Wissenschaftslehre. In: *Der transzendental- philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001, p. 107-128.

JAESCHKE, Walter. *Eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. Jacobis Kritik der Aufklärung*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, hrsg. von Walter Jaeschke, Birgit Sandkaulen. Hamburg: Meiner, 2004.

\_\_\_\_\_ [ed.]. *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812), Quellenband*. Hamburg: Meiner, 1994.

\_\_\_\_\_; ARNDT, Andreas. *Die klassische deutsche Philosophie nach Kant*. München: C. H. Beck, 2012.

JAESCHKE, Walter; SANDKAULEN, Birgit [ed.]. *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, 2004.

JEAN PAUL [Friedrich Richter]. [JPSW I/2] *Jean Paul sämtliche Werke*, vol. 2, hrsg. von Norbert Miller. München, Wien: Hanser, 1996.

\_\_\_\_\_. [JPSW I/3] *Jean Paul sämtliche Werke*, vol. 3, hrsg. von Norbert Miller. München, Wien: Hanser, 1996.

\_\_\_\_\_. [JPBW III] *Jean Paul sämtliche Werke*, historisch-kritische Ausgabe. Abteilung III (Briefe von Jean Paul). Hrsg. von Eduard Berend. Berlin: Akademie-Verlag.

\_\_\_\_\_. III/3: Briefe von Jean Paul 1797-1800, hrsg. von Eduard Berend. Berlin: Akademie-Verlag, 1959.

\_\_\_\_\_. III/4: Briefe von Jean Paul 1800-1804, hrsg. von Eduard Berend. Berlin: Akademie-Verlag, 1960.

\_\_\_\_\_. III/5: Briefe von Jean Paul 1804-1808, hrsg. von Eduard Berend. Berlin: Akademie-Verlag, 1961.

JONKERS, Peter. *Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen*. In: F. H. Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg: Meiner, 2004.

KANT, I. Kants Gesammelte Schriften [AA], hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer/Walter de Gruyter:

\_\_\_\_\_. *AA I/3 Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer, 1911.

\_\_\_\_\_. *AA I/4, Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer, 1911.

\_\_\_\_\_. *AA I/6 Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer, 1914.

\_\_\_\_\_. *Was heißt sich im Denken orientieren?* In: *AA VIII: Abhandlungen nach 1781*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Georg Reimer, 1914.

\_\_\_\_\_. *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*. In: *AA XX*, 1942.

\_\_\_\_\_. *Logik Jäsche, AA IX*. In: *Kant's gesammelte Schriften, Logik. Physische Geographie. Pädagogik*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: 1923.

\_\_\_\_\_. *AA IV/28. 2,2*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Walter de Gruyter, 1972.

\_\_\_\_\_. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* In: *Immanuel Kant. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1968.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão pura*, trad. Manuela Pinto dos Santos, Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbekian, 2010.

\_\_\_\_\_. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

\_\_\_\_\_. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes (1763)*. In: *Immanuel Kant. Vorkritische Schriften bis 1768*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

\_\_\_\_\_. *Kritik der praktischen Vernunft*, Bd. X. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.

\_\_\_\_\_. *Kritik der Urteilskraft*, Bd. VII. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1995.

\_\_\_\_\_. *Lose Blätter zu den Fortschritten der Metaphysik (Loses Blatt E 31)*. In: *AA XX*. [URL: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa20/341.html>]

- \_\_\_\_\_. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Prolegómenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. In: AA VIII, 1917.
- \_\_\_\_\_. *Kant. Scritti precritici*. Bari: Laterza, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Warschauer Logik*. In: *Logik. Vorlesung*, unveröffentlichte Nachschriften II. Hamburg: Meiner, 1998.
- KOCH, Oliver. *Identität als Fundamentalgefühl. Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul*. Hamburg: Meiner, 2013.
- KÖPPEN, Friedrich. *Darstellung des Wesens der Philosophie*. Nürnberg: Steinischen Buchhandlung, 1810.
- LAUTH, Reinhard. Der Vorrang des transzendentalen Zugangs zur Philosophie. In: *Der transzendental- philosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2001, p. 21-40.
- LEBRUN, Gérard. *Contrato social ou negócio de otário?* In: *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras, Biblioteca Pólen, 2010.
- LEIBNIZ, W. G. *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A monadologia, Discurso de metafísica e outros textos*. In: *Newton, Leibniz [Os Pensadores]*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Correspondência com Clarke*. In: *Os Pensadores: Newton e Leibniz*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Novos Ensaios sobre o entendimento humano*. In: *Leibniz, Os Pensadores II*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 1. Torino: UTET, 1967.
- \_\_\_\_\_. *Scritti filosofici di G. W. Leibniz*, vol. 2. Torino: UTET, 1968.
- \_\_\_\_\_. *The Leibniz-Des Bosses correspondence*. New Haven/Londres: Yale University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Briefwechsel mit Bartolomäus Des Bosses*. Hamburg: Meiner, 2007.



LOCKE, John. *An Essay concerning Human Understanding*. In: *The Works of John Locke in Nine Volumes*, vol. 1. London: Rivington, 1824.

LESSING. *Sämtliche Schriften 17*. Leipzig: G. J. Göschensche Verlagshandlung, 1904.

MARCOLUNGO, Ferdinando. *Wolff e il possibile*. Padova: Antenora, 1982.

MAUTHNER, Fritz. *Wörterbuch der Philosophie. Neue Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, vol. 2: *Spinozas Deus*. München/Leipzig: 191.

MENDELSSOHN, Moses. *Morgenstunden*. Berlin: Christian Friedrich Voß und Sohn, 1786.

\_\_\_\_\_. *Philosophische Gespräche. 2. Gespräch*. Berlin: Christian Friedrich Voß, 1755.

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

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

\_\_\_\_\_. *Introduzione a Spinoza*. Bari: Laterza, 1997.

\_\_\_\_\_. *Un "segno di contraddizione"*. In: *Spinoza, Opere*. Milano: Mondadori, 2007.

OLIVETTI, Marco M. *L'esito "teologico" della filosofia del linguaggio di Jacobi*. Padova: CEDAM- Casa editrice dott. Antonio Milani, 1970.

OTTO, S. *Spinoza ante Spinozam? Jacobis Lektüre des Giordano Bruno im Kontext einer Begründung von Metaphysik*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Meiner: Hamburg, 2004.

PASCAL, Blaise. *Pensées*. In: *Oeuvre complètes II*. Ligugé: Gallimard, 2000.

\_\_\_\_\_. *Pensamentos*. In: *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

PAINÉ, Thomas. *Rights of man*. In: *Rights of man, Common Sense and other political writings*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

PESTALOZZI, Johann Heinrich. *Lienhard und Gertrud. Ein Buch für das Volk*, Bd. 1. Berlin/Leipzig: bey Georg Jakob Decker, 1781.

PISTILLI, Emanuela. *Tra dogmatismo e scetticismo: fonti e genesi della filosofia di F. H. Jacobi*. Pisa, Roma: Academia Editoriale, 2007.

PLATÃO. *Philebos* In: *Platon, Sämtliche Werke VIII*, trad. F. Schleiermacher, hrsg. von Karlheinz Hülsler. Frankfurt a.M.: Insel, 1991.

\_\_\_\_\_. *República*, trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

POPKIN, Richard H. *David Hume and the Pyrrhonian Controversy*. In: *The Review of Metaphysics*, Vol. 6, No. 1 (Sep., 1952), p. 65-81.

PUPI, Angelo. *L'inizio del carteggio tra Hamann e Jacobi*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 54, No. 2 (marzo-aprile 1962), pp. 148-173. Vita e Pensiero, Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, 1962.

\_\_\_\_\_. *Spinoza alla soglia dell'età romantica*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 52, No. 5 (settembre-ottobre 1960), pp. 523-557.

\_\_\_\_\_. *Il "breve trattato" di Spinoza*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 44, No. 5 (settembre-ottobre 1952), pp. 432-442.

\_\_\_\_\_. *Le obiezioni all'"Aenesidemus"*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 59, No. 4/5 (luglio-ottobre 1967), pp. 425-456.

\_\_\_\_\_. *Le obiezioni all'"Aenesidemus" IV - una difesa della "Elementarphilosophie"*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 61, No. 4/5 (luglio-ottobre 1969), pp. 461-490.

\_\_\_\_\_. *Le obiezioni all'"Aenesidemus" V - un saggio anonimo del 1795*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 61, No. 6 (novembre-dicembre 1969), pp. 693-722.

\_\_\_\_\_. *Tradizione e presenza del pensiero di J. G. Hamann*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 72, No. 4 (ottobre-dicembre 1980), pp. 585-605.

RADRIZZANI, Ives. *Vorwort*. In: *Friedrich Heinrich Jacobi Brief über den Nihilismus*, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Ives Radrizzani. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2018.

\_\_\_\_\_. *Le „Fragment“*. *Première réponse de Fichte à la „Lettre“ de Jacobi*. In: T. Dini e S. Principe (ed.), *Jacobi in discussion*. Franco Angeli, Milano 2012.

\_\_\_\_\_. *Die Krise der Aufklärung und der Nihilismusvorwurf – Jacobi gegen oder mit Fichte?* In: *Das Transzendente und die praktische Philosophie*, ed. Ives Radrizzani, Giovanni Cogliandro, Carla de Pascale. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms, 2020.

\_\_\_\_\_. *La confrontation entre Jacobi et Fichte à la lumière des Denkbücher*. In: *Archives de Philosophie*, vol. 62, No. 3, *Hommage au Père Marcel Régnier (1900-1998)*, julho- setembro de 1999, pp. 473-493.

\_\_\_\_\_. *Die Bestimmung des Menschen: Fichtes Antwort auf Jacobis Brief an ihn*. In: *Mit Fichte philosophieren, Perspektiven seiner Philosophie nach 200 Jahren*. Reihe: Fichte-Studien, Band: 45. Brill, Rodopi, 2018.

\_\_\_\_\_. *Présentation*. In: JACOBI. *Lettre sur le nihilism et autres textes*. Tradução, apresentação e notas de Ives Radrizzani. Paris: Flammarion, 2009.  
[URL: <https://brill.com/view/book/edcoll/9789004363137/B9789004363137-s009.xml>]

RAMSEY, Anthony. *Les voyages des Cyrusi, avec un discours sur la mythologie*, vol. 2. Amsterdam: 1723.

REID, Thomas. *Essays on the intellectual powers of man*. Critical editon, ed. Derek R. Brookes, introdução de Knud Haakonssen. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. *Essays on the active powers of man*. Critical editon, ed. Knud Haakonssen e James A. Harris. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2010.

REINHARD, Hans Georg. *Admirabilis transitus a potentia ad actum. Leibniz' Deutung des Aristotelischen Entelechiebegriffs*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011.

RÖHR, Werner [ed.]. *Apellation an das Publikum... Dokumente zum Atheismusstreit um Fichte, Forberg, Niethammer. Jena 1798/99*. Leipzig: Philipp Reclam, 1987.

ROUSSEAU, J. J. *Du contract social, ou essai sur la forme de la république (Primeiro esboço)*. In: *The political writings of Jean Jacques Rousseau*, vol 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1915.

\_\_\_\_\_. *O contrato social*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Discurso sobre a economia política*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SALA, Giovanni B. *Kant und die Frage nach Gott*. In: *Kantstudien* 122. Ergänzungshefte im Auftrage der Kant-Gesellschaft in Verbindung mit Ingeborg Heidemann, ed. Por Gerhard Funke e Rudolf Malter. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1990.

SANDKAULEN, Birgit. *Fürwahrhalten ohne Gründe. Eine Provokation philosophischen Denkens*. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, vol. 57, n. 2, 2009, p. 259-272.

\_\_\_\_\_. *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2000.

\_\_\_\_\_. *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*. Hamburg: Meiner, 2019.

SCHELLING, F. W. J. *Schellings Werke 1: Jugendschriften (1793-1798)* nach d. Orig.-Ausg. in neuer Anordnung, hrsg. von Manfred Schröter. München: Beck, 1979.

\_\_\_\_\_. *Cartas filosóficas sobre o dogmatismo e criticismo*, trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *Schelling [Os Pensadores]*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

\_\_\_\_\_. *Schelling Werke I, 17. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit*, ed. Christoph Binkelman, Thomas Buchheim, Thomas Frisch, Vicki Müller-Lüneschloss. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2008.

\_\_\_\_\_. *Fernere Darstellung aus dem System der Philosophie*. In: *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, hrsg. von F. W. J. Schelling, 1. Band, 1. Stück. Tübingen: J. G. Gotta, 1802.

SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Tradução Roberto Schwarz e Márcio Suzuki; introdução e notas Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHLEGEL, Friedrich. *Jacobi-Rezension (1812)*. In: *Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, hrsg. von Walter Jaeschke, Quellenband. Hamburg: Meiner, 1994.

\_\_\_\_\_. *Jacobi-Rezension (1822)*. In: *Streit um die göttlichen Dinge (1799-1812)*, hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Meiner, 1994.

\_\_\_\_\_. *Über die Sprache und Weisheit der Inder*. In: *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe [KFSA] Bd. 8 Studien zur Philosophie und Theologie*. Hrsg. von Ernst Behler, und Ursula Struc-Oppenber. München/Paderborn/Wien: Ferdinand Schöningh, Zürich: Thomas Verlag, 1975.

\_\_\_\_\_. *O dialeto dos fragmentos*, trad. Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1997.

SCHLEIERMACHER, F. D. E. *Carta a Jacobi (30 de março, 1818)*. In: *Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812)*, Quellenband. Hamburg: Meiner, 1994.

\_\_\_\_\_. *Rezension der Bestimmung des Menschen*. In: *Athenaeum*, 3. Band, 2. Stück, 1800.

\_\_\_\_\_. *Hermenêutica e linguagem (Introdução à Hermenêutica; As ideias inacabadas de Leibniz sobre uma língua filosófica universal; Preleções sobre dialética)*. São Paulo: Clandestina, 2016.

SCHMIDT-BIGGEMAN, Wilhelm. *Topik: Tradition und Erneuerung*. In: *Topik und Tradition. Prozesse der Neuordnung von Wissensüberlieferungen des 13. Bis 17. Jahrhunderts*. Göttingen: V&R Unipress, 2007.

\_\_\_\_\_. *Maschine und Teufel. Jean Pauls Jugendsatiren nach ihrer Modellgeschichte*. Freiburg/München: Karl Alber, 1975.

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, hrsg. von der Kantgesellschaft. Berlin: Reuther und Reichhard, 1911.

SEXTUS EMPIRICUS. *Outline of Scepticism*. New York: Cambridge University Press, 2000.

SÓCRATES. *Socrate. Tutte le testimonianze: da Aristofane e Senofonte ai padri cristiani*. Bari: Laterza, 1971.

SUAREZ, Francisco. *Disputaciones metafísicas*. Madri: Gredos, 1960.

SUZUKI, Márcio. *A forma e o sentimento do mundo*. São Paulo: Editora 34, 2014

\_\_\_\_\_. *O gênio romântico. Crítica e história da filosofia em Friedrich Schlegel*. São Paulo: Iluminuras, 1998.

\_\_\_\_\_. *O filósofo e sua imagem*. In: *Dogmatismo e antidogmatismo. Filosofia crítica, vontade e liberdade*. Curitiba: Editora UFPR, 2015.

\_\_\_\_\_. *Espaço e pensamento*. São Paulo: Clandestina, 2019.

\_\_\_\_\_. *Kant acordou mesmo do sono dogmático?* In: *Estudos kantianos*, vol. 3, n. 2. Marília: 2015.

\_\_\_\_\_. *Cos'è una condizione? Il categorico e l'ipotetico nella logica del pensiero kantiano* [manuscrito ainda não publicado].

\_\_\_\_\_. *Os desdobramentos da psicologia experimental em Moritz, Kant e Kierkegaard*. [Texto manuscrito aguardando publicação em edição especial da revista *Doispontos*, edição de Juliana F. Martone e Mario Spezzapria].

TAGLIAPIETRA, Andrea. *Sapere aude! Il coraggio e la viltà dell'illuminismo*. In: *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di Andrea Tagliapietra, trad. Silvia Manzoni, Elisa Tetamo. Milano: Bruno Mondadori, 1997.

\_\_\_\_\_. [ed.]. *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, a cura di Andrea Tagliapietra, trad. Silvia Manzoni, Elisa Tetamo. Milano: Bruno Mondadori, 1997.

TENNEMANN, W. G. *Geschichte der Philosophie*, vol. 8,1. Leipzig: bei Johann Ambrosius Barth, 1810.

\_\_\_\_\_. *Geschichte der Philosophie*, vol. 8,2. Leipzig: bei Johann Ambrosius Barth, 1811.

\_\_\_\_\_. *Geschichte der Philosophie*, vol. 9. Leipzig: bei Johann Ambrosius Barth, 1814.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O espírito e a letra. A crítica da imaginação pura, em Fichte*. São Paul: Editora Ática, 1975.

VAIHINGER, Hans. *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 2. Band. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.

VALENTE, Milton. *A ética estoica em Cícero (L'Éthique Stoïcienne chez Cicéron)*. Caxias do Sul: EDUCS, 1984.

VERRA, Valerio. *F. H. Jacobi. Dall'illuminismo all'idealismo*. Torino: Edizioni di filosofia, 1963.

VOLTAIRE. *Tratado sobre a tolerância a propósito da morte de Jean Calas*, trad. Paulo Neves; introdução, notas de René Pomeau. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

WOLFF, Christian. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik)*. Halle: 1720.

\_\_\_\_\_. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes (Lógica alemã)*. Halle, 1742.

\_\_\_\_\_. *Metafisica tedesca*. Traduzione, introduzione e note di Raffaele Ciafardone. Milano: Bompiani, 2003.

\_\_\_\_\_. *Erste Philosophie oder Ontologie [Philosophia Prima sive Ontologia]*. Hamburg: Meiner, 2005.

XENOFONTE. *Memoráveis*. Trad. Ana Elias Pinheiros. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.

#### **IV. OBRAS DE REFERÊNCIA**

ADELUNG, Johann Christoph. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der hochdeutschen Mundart*, 1811.

BARCK, Karlheinz; FONTIUS, Martin; WOLFZETTEL, Friedrich; STEINWACHS, Burkhard [ed.]. *Ästhetische Grundbegriffe. Ein Historisches Wörterbuch in sieben Bänden*. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler Verlag, 2005.

CAMPE, J. H. *Wörterbuch der deutschen Sprache*. Braunschweig: 1807.

GAFFIOT, F. *Dictionnaire Latin-français*, 1934. [URL: <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?p=753>].

GRIMM, Jacob; Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, 1838-1961.

JOHNSON, Samuel. *Dictionary of the English Language*. Dublin: W. G. Jones, Thomas Ewing, 1768.

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

KIRCHNER, F; MICHAËLIS, C. *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig, 1907. Primeira edição, Heidelberg, 1886.

MEYER, Carl Joseph. *Meyers Großes Konversations-Lexikon*. Leipzig: 1909. [URL: <http://www.zeno.org/Meyers-1905>].

RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried [ed.]. *Historische Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007.

