

CADERNOS de  
FILOSOFIA ALEMÃ  

---

CRÍTICA E MODERNIDADE





# CADERNOS de FILOSOFIA ALEMÃ

---

## CRÍTICA E MODERNIDADE

Vol. 28 • n. 02 • agosto 2023  
Dossiê Jacobi

Publicação semestral do Departamento de Filosofia – FFLCH-  
-USP, São Paulo - SP, com apoio técnico da Agência de Bibliotecas e  
Coleções Digitais (ABCD-USP)

### **Indexado por:**

Clase

International Philosophical Bibliography - Répertoire  
bibliographique de la philosophie

Latindex

The Philosopher's Index

Ulrich's Periodicals Directory

REDIB (Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico)

ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities and the  
Social Sciences)

Diadorim

DOAJ (Directory of Open Access Journals)

ISSN Impresso: 1413-7860

ISSN Online: 2318-9800

Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade é uma publicação semestral do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

[www.revistas.usp.br/filosofiaalema](http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema) [www.ficem.fflch.usp.br](http://www.ficem.fflch.usp.br)  
[www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema](https://www.facebook.com/CadernosDeFilosofiaAlema)

*Editores Responsáveis:* Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola e Ricardo Ribeiro Terra

*Editor Responsável pelo número:* Juliana Martone

*Comissão Editorial*

Bruno Nadai, Diego Kosbiau Trevisan, Fernando Costa Mattos, Leonardo Rennó Santos, Luiz Repa, Marisa Lopes, Maurício Cardoso Keinert, Monique Hulshof, Nathalie Bressiani, Renata Brito, Rúrion Soares Melo, Simone Fernandes, Yara Frateschi

*Conselho Editorial*

Alessandro Pinzani (UFSC), André Luiz M. Garcia (UnB), André de Macedo Duarte (UFPR), Antonio Segatto (UNESP), Catherine Colliot-Thélène (Universidade Rennes I), Daniel Tourinho Peres (UFBA), Delamar Volpato Dutra (UFSC), Denílson Luís Werle (UFSC/CEBRAP), Eduardo Brandão (USP), Erick C. Lima (UnB), Ernani Pinheiro Chaves (UFPA), François Calori (Universidade Rennes I), Felipe Gonçalves Silva (UFRS), Gerson Luiz Louzado (UFRGS), Giorgia Cecchinato (UFMG), Gustavo Leyva-Martinez (Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa), Hans Christian Klotz (UFSM), Ivan Ramos Estêvão (USP), Jean-François Kervégan (Universidade Paris I), João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA), João Geraldo Cunha (UFLA), John Abromeit (Buffalo State Colllege), José Pertilli (UFRGS), José Rodrigo Rodriguez (Unisinos), Júlio César Ramos Esteves (UENF), Luciano Gatti (UNI FESP), Luciano Nervo Codato (UNIFESP), Luís Fernandes dos Santos Nascimento (UFSCAR), Macarena Marey (Universidade de Buenos Aires), Márcio Suzuki (USP), Marco Antonio Casanova (UERJ), Marco Aurélio Werle (USP), Mario Caimi (Universidade de Buenos Aires), Miriam Madureira (UFABC), Olivier Voirol (Universidade de Lausanne), Paulo Roberto Licht dos Santos (UFSCAR), Pedro Paulo Garrido Pimenta (USP), Raquel Weiss (UFRGS), Rogério Lopes (UFMG), Rosa Gabriella de Castro Gonçalves (UFBA), Sérgio Costa (Universidade Livre de Berlim), Silvia Altmann (UFRGS), Soraya Nour (Centre March Bloch), Thelma Lessa Fonseca (UFSCAR), Vera Cristina de Andrade Bueno (PUC/RJ), Vinícius Berlendis de Figueiredo (UFPR), Virginia de Araújo Figueiredo (UFMG)

**Universidade de São Paulo**

*Reitor:* Vahan Agopyan

*Vice-reitor:* Antonio Carlos Hernandez

**Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas**

*Diretor:* Paulo Martins

*Vice-diretora:* Ana Paula Torres Megiani

**Departamento de Filosofia**

*Chefe:* Alberto Ribeiro Gonçalves Barros

*Vice-chefe:* Alex de Campos Moura

*Coordenação do Programa de Pós-graduação:*

Carlos Eduardo de Oliveira e Maurício Cardoso

Keinert

**Capa:** Hamilton Grimaldi

©copyright Departamento de Filosofia  
- FFLCH/USP

Av. Prof. Luciano Gualberto, 315 - Cid.

Universitária

CEP: 05508-900 - São Paulo, Brasil

Tel: (011) 3091-3761

Fax: (011) 3031-2431

E-mail: [filosofiaalema@usp.br](mailto:filosofiaalema@usp.br)

V. 28; n. 02 - agosto 2023

ISSN IMPRESSO: 1413-7860

ISSN ONLINE: 2318-9800

# Sumário

Editorial	9
 <b>Artigos</b>	
Intuição, crença e saber imediato: Jacobi, Fichte e Schelling entre <i>Fé e saber</i> e as <i>Lições sobre a história da filosofia</i> de Hegel EDUARDO BRANDÃO	13
Resposta de Schopenhauer a Jacobi MARIA LÚCIA CACCIOLA	23
Friedrich Heinrich Jacobi e a crítica à imediatez no idealismo alemão DIOGO FERRER	33
O sentimento moral no contexto das filosofias de Jacobi e Reinhold IVANILDE FRACALOSSI	45
Jacobi e seus Leitores. Uma Leitura Heterodoxa: Friedrich Nietzsche OSWALDO GIACOIA JR.	57

## Sumário

“O homem tem a razão ou a razão tem o homem?": A relação entre o saber mediato (entendimento) e o saber imediato (crença) na filosofia de F. H. Jacobi	67
JULIANA MARTONE	
Um diálogo entre Jacobi e Kierkegaard a partir das <i>Proposições Preliminares sobre a Dependência e a Liberdade do homem</i>	77
MARCIO GIMENES DE PAULA	
O “Fragmento”: Primeira resposta de Fichte à “Carta” de Jacobi	89
IVES RADRIZZANI	
Sumário em inglês	97

Organizada pelo Grupo de Pesquisa Filosofia Crítica e Modernidade (FiCeM), um grupo de estudos constituído por professores e estudantes de diferentes universidades brasileiras, a revista *Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade* é uma publicação semestral que, iniciada em 1996, pretende estimular o debate de questões importantes para a compreensão da modernidade. Tendo como principal ponto de partida os filósofos de língua alemã, cujo papel na constituição dessa reflexão sobre a modernidade foi – e ainda é – reconhecidamente decisivo, os *Cadernos de Filosofia Alemã* não se circunscrevem, todavia, ao pensamento veiculado em alemão, buscando antes um alargamento de fronteiras que faça jus ao mote, entre nós consagrado, da filosofia como “um convite à liberdade e à alegria da reflexão”.



# Editorial

Os *Cadernos de filosofia alemã: Crítica e Modernidade*, periódico integrante do portal de Revistas da USP e com o apoio da Agência de Bibliotecas e Coleções Digitais (ABCD-USP), apresenta o volume 28, número 02 de 2023, contendo 8 artigos avaliados por análise cega de pares.

Esse volume surgiu a partir do colóquio internacional “Friedrich Heinrich Jacobi e seus leitores”, realizado na Universidade de São Paulo em abril de 2022. A iniciativa ocorreu por ocasião da recém-publicada tradução da obra do autor “Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn” (UNICAMP, 2021) e contou com a participação de Ives Radrizzani, Diogo Ferrer, Oswaldo Giacoia, Oliver Tolle, Maria Lúcia Cacciola, Ivanilde Fracalossi, Marcio Gimenes de Paula, Juliana F. Martone e Eduardo Brandão.

Jacobi (1743-1819) foi um filósofo de extrema importância para sua época, contudo até os dias de hoje suas contribuições são pouco conhecidas e estudadas. Além de ter proposto uma nova perspectiva filosófica com seu denominado “sábio não-saber” a partir da noção de crença, um conhecimento imediato e autoevidente sem necessidade da mediação dos raciocínios e silogismos, foi ele quem reabilitou Espinosa e o colocou no centro da história da filosofia como grande exemplo de coerência lógico-metafísica. Foi também ele quem cunhou o significado moderno do termo “niilismo” quando o empregou pela primeira vez para criticar a filosofia transcendental cujo apogeu é a Doutrina da ciência de Fichte, um igualar do nada, enquanto nada, em nada, através do nada.

## Editorial

Sendo assim, ler Jacobi a partir dos seus leitores é também um exercício de reflexão e, talvez, mais ainda de desconstrução de certos lugares comuns da história canônica da filosofia, em especial da chamada filosofia clássica alemã. Os temas aqui tratados exemplificam muito bem essa presença, que vai de Kant a Reinhold, passa por Schopenhauer, Kierkegaard e chega até Nietzsche. O objetivo do colóquio e dessa publicação é trazer à luz para o público brasileiro todas essas perspectivas únicas que compõem o quadro da intensa discussão filosófica desde o século XVIII até a contemporaneidade. Jacobi convida seu leitor a refletir com ele e a pensar por conta própria não a partir da sua própria razão, mas a partir da história da razão. Convidamos, então, os leitores a mergulharem nesse universo. E, por fim, reforçamos o convite às nossas leitoras e aos nossos leitores para que contribuam, através da submissão de textos, com a interlocução filosófica que os Cadernos pretendem estimular e aprofundar.





# Intuição, crença e saber imediato: Jacobi, Fichte e Schelling entre *Fé e saber* e as *Lições sobre a história da filosofia* de Hegel

Intuition, belief, and immediate knowledge: Jacobi, Fichte and Schelling between Hegel's *Faith und Knowledge* and his *Lectures on History of Philosophy*

Eduardo Brandão

edubrand@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** O objetivo do artigo é indicar que na crítica a Fichte em *Fé e saber*, referida à noção de crença de Jacobi, já se pode vislumbrar dentro de certos limites e desvios a posição de Hegel nas *Lições sobre a história da filosofia* sobre o vínculo entre Schelling e Jacobi no que diz respeito às noções de intuição intelectual e saber imediato.

**Abstract:** The aim of this article is to indicate that in Fichte's critique in *Faith and Knowledge*, referred to Jacobi's notion of believe, one can already glimpse Hegel's position in *Lessons on the History of Philosophy* on the link between Schelling and Jacobi, with regard to the notions of intellectual intuition and immediate knowledge.

**Palavras-chave:** Crença; Intuição intelectual; Saber imediato; Método; Pós-kantismo.

**Keywords:** Faith; Intellectual intuition; Immediate knowledge; Method; Post-Kantianism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.13-22>

## Introdução

Jacobi é um autor fundamental para o percurso do pós-kantismo. Podemos lembrar, por exemplo, três pontos bastante conhecidos em que sua influência é decisiva nesse sentido: em primeiro lugar, sua posição sobre a coisa em si kantiana marca de maneira decisiva as interpretações que foram feitas da filosofia de Kant na virada do século XVIII para o XIX, e foi central para os desdobramentos dessas leituras. Por outro lado, a importância de Jacobi para o estabelecimento de um debate acerca da filosofia de Espinosa no período é determinante, e sua visão sobre o filósofo influencia toda a sua recepção no interior da chamada filosofia clássica alemã (cf. Vaysse, 1994). Por fim, suas críticas ao idealismo de Fichte balizam o caminho por onde transcorrem os debates entre este e seus contemporâneos. Hegel é um dos autores que naturalmente é lembrado nesse quadro. Tanto nos seus

textos iniciais quanto a partir da publicação da *Fenomenologia do espírito* esses três aspectos da influência de Jacobi podem ser notados, em maior ou menor grau. Podemos dizer que mesmo ali onde é aparentemente menor ela também determina as escolhas que Hegel fez no percurso que, afastando-se das filosofias de Fichte e Schelling, moldou seu sistema de maturidade. É este último aspecto que neste texto buscaremos exemplificar através de um recorte de um tema da ampla e complexa relação de Hegel com Fichte, Schelling e Jacobi: a noção de fé ou crença (*Glauben*). Expliquemos esse recorte.

Meu objetivo aqui é tecer algumas considerações a partir do texto *Fé e Saber* de Hegel. Oliver Tolle, na apresentação da sua tradução dele, considera-o uma “antecâmara para o nascimento da filosofia do espírito absoluto”. Mas nele Hegel ainda está próximo a Schelling: no entanto esse texto, ao tratar da noção de crença do ponto de vista das filosofias da reflexão, permite vislumbrar uma espécie de terreno a partir do qual se constitui a posição de Hegel sobre Schelling nos seus escritos de maturidade. Mostrarei isso sugerindo que a crítica à Fichte em *Fé e saber* a partir da noção de crença de Jacobi já aponta, dentro de certos limites, para a crítica a Schelling no sistema de maturidade. Mais especificamente, nesse texto já se pode pressentir o vínculo entre a intuição intelectual de Schelling e a crença de Jacobi que as *Lições de história da filosofia* de Hegel vão redimensionar a partir da noção de saber imediato.

### Em torno de *Fé e saber*

Já no início do capítulo sobre Fichte em *Fé e saber*, Hegel oferece para o leitor uma orientação sobre qual seria a sua posição no quadro estabelecido das filosofias da subjetividade. O filósofo da doutrina-da-ciência faria uma espécie de síntese entre Jacobi e Kant: para este, a passagem do finito ao infinito (ao incondicionado e, no limite, ao absoluto<sup>1</sup>) encontra-se vedada ao conhecimento teórico, e sua possibilidade só ressurgir de um modo incompleto (e formal) na razão prática, remetendo-se à moral e seus desdobramentos - ou seja, de modo que não se unifica de fato o universal e o particular; para Jacobi tal unificação se dá pelo que Hegel considera uma dor e um anseio - o que remete à noção de *Glauben*. Escreve Hegel, no início do capítulo sobre a filosofia fichteana:

---

1 Sobre este ponto, cf. Lebrun (2006), *A antinomia e seu conteúdo*, em particular a p. 577, onde o autor nota a semelhança entre as análises hegelianas das antinomias kantianas feitas na *Lógica* e em *Fé e saber*. Em nota, mencionando Gueroult e Philonenko, Lebrun considera não haver diferença significativa entre a imagem do kantismo dos dois textos: se a análise do conteúdo das antinomias está próxima nos dois textos, o desenvolvimento do seu potencial, no entanto, só surgiria na *Lógica*. Tanto Gueroult quanto Philonenko concordam que em 1802 (ou seja, no período de surgimento de *Fé e saber*) Hegel ainda não “havia entrevisto [...] a importância do conflito dialético”.

Na filosofia jacobiana, a consciência do mesmo é o primeiro, e a oposição que está no conhecimento, para representá-lo a si dissolvido, foge de igual maneira para o seu oposto, um para-além do conhecimento. Mas é dado um centro entre essa passagem para o absolutamente contraposto; este centro é ele mesmo um subjetivo, um anseio e uma dor. Esse anseio é sintetizado na filosofia fichteana com a objetividade kantiana, mas não de maneira que ambas as formas contrapostas se extinguissem em uma identidade e indiferença verdadeiras, destacando-se assim o centro absoluto, porém aquela unificação subjetiva jacobiana na vitalidade do indivíduo é ela mesma apenas tomada de forma objetiva (Hegel, 2007, p. 133).

Para buscar um entendimento suficiente para os fins deste artigo, da síntese entre Kant e Jacobi que haveria na filosofia de Fichte<sup>2</sup>, poderíamos dizer que seu idealismo subjetivo (cujo princípio é especulativo) do *Differenzschrift* se torna para Hegel um idealismo dogmático em *Fé e saber*,<sup>3</sup> na medida em que a identidade entre sujeito e objeto (e, no limite, entre finito e infinito, entre ser e pensar) agora é realizada em um “para-além” subjetivo, constituído, no seu aspecto fundamental, por uma crença de inspiração jacobiana. Mas, além do *Differenzschrift*, a resposta à carta de 1799 de Jacobi que é dada por Fichte em *A destinação do homem* também está diante dos olhos de Hegel em *Fé e saber*. Radrizzani (2018), ao considerar o texto de Fichte justamente como uma resposta a Jacobi, nele enxerga um movimento duplo, tanto de defesa contra as acusações feitas, quanto de aproximação. Nesse sentido, Fichte aproximar-se-ia do “não-conhecimento” de Jacobi, propondo uma mediação entre dúvida e crença (*Glauben*) através do saber (*Wissen*). É o próprio Fichte, portanto, que assumiria uma relação direta com Jacobi. Hegel considera em linhas gerais que, para tentar chegar à unidade entre pensar e ser, Fichte acaba fazendo apelo a uma crença inspirada em Jacobi. Janke (2000) nota a sintonia do diagnóstico de Hegel sobre Fichte em *Fé e saber* com a leitura da noção de crença em *A destinação do homem* que Schelling faz:

---

2 Sobre o sentido dessa síntese, e da interpretação que dela faz Hegel, cf. Thibodeau (2005). “Assim como o *Differenzschrift*, *Glauben und Wissen* abre-se sobre um diagnóstico do qual o propósito remete por sua vez ao que Hegel chama a cultura da época e sobre a filosofia ou sobre as diferentes formas filosóficas pelas quais se exprime e se compreende essa cultura. No *Differenzschrift* este diagnóstico se articula em torno do conceito de *Bedürfnis de Philosophie* [Carência de filosofia]. Para Hegel, a época que é a sua, esta época que se nomeia moderna, é a experiência das cisões, das oposições, que ele qualifica como enrijecidas, e que encontram sua expressão nas dicotomias entre liberdade e necessidade, entre inteligência e natureza, entre razão e sensibilidade, entre universalidade e particularidade, entre subjetividade e objetividade e entre fé e saber. Filosoficamente, estas cisões se exprimem no conjunto dessas filosofias que ele nomeia filosofias do entendimento ou ainda filosofias da reflexão” (p. 247). Nesse sentido, as filosofias Kant, Jacobi e Fichte representam um acabamento da tendência das filosofias da reflexão de tornar absolutas aquelas cisões: se Kant as eterniza de um ponto de vista objetivo (e busca assim sua conciliação, sem de fato obtê-la, na esfera do prático) e Jacobi buscaria eliminar, sem sucesso, essas cisões na subjetividade (através da noção de crença), Fichte, assume a tarefa de sintetizar - também sem sucesso - essas tentativas em sua filosofia.

3 Sobre este ponto, cf. Brandão (2021).

Na grande carta de divórcio de 3 de outubro de 1801, Schelling recrimina “o querido Fichte” pelo seguinte preconceito fatal entre as deficiências da doutrina-da-ciência: “A necessidade de partir da visão retém o senhor com sua filosofia numa série completamente condicionada, na qual nada mais do absoluto pode ser encontrado. A consciência ou sentimento, que você mesmo tinha que ter sobre isso, compeliu-o a transferir, em *A destinação do homem*, o que era especulativo, porque você realmente não conseguia encontrá-lo em seu *saber (Wissen)*, para a esfera da crença (*Glauben*), da qual, na minha opinião, em filosofia não pode haver mais do que falar do que em geometria” [...] O resultado dessa avaliação coincide com a construção espiritualosa de Hegel em *Fé e saber* [...] de 1802 (Janke, 2000, p. 55)<sup>4</sup>.

Dessa forma, tanto para Schelling como para Hegel, a posição que a noção de crença assume em *A destinação do homem* promove um deslocamento (ou mesmo uma *ruptura*) no princípio especulativo da doutrina-da-ciência, pois, não havendo continuidade entre saber e crença, não há como atingir a identidade entre o subjetivo e o objetivo, o finito e o infinito - ao fim, não se pode chegar ao conhecimento do absoluto. A aproximação de Fichte a Jacobi nesse texto tem como preço a perda do princípio especulativo que haveria no idealismo subjetivo de Fichte no *Differenzschrift*. E em *Fé e saber*, como indicamos acima, ele agora é visto como uma filosofia da reflexão, um idealismo dogmático. Daí provém a leitura de que, no fundamental, Fichte segue antes os passos de Jacobi do que os de Kant - esse é o custo principal daquela síntese. Escreve Hegel:

Por causa da forma da triplicidade, em que o saber está na diferença, contudo o não-diferente é apenas ou infinitude, identidade formal, ou para-além do conhecer, o sistema fichteano não sai para fora do princípio do entendimento humano universal, e depois que se espalhou o pré-juízo falso de que o princípio não é o sistema do entendimento humano comum, mas um sistema especulativo, faz-se todo o esforço (*wie billig*) para extirpar esse pré-juízo em novas apresentações mais recentes. Nada deixa mais claro que Jacobi tenha mal compreendido esse sistema do que quando, na carta a Fichte, ele crê em uma filosofia de uma só parte, um verdadeiro sistema da razão, produzida pela maneira fichteana (aliás, unicamente possível pela maneira fichteana). Jacobi contrapõe-se à filosofia fichteana pelo fato de que ele entende sob o verdadeiro algo que está antes e fora do saber. Mas nisso a filosofia fichteana coincide completamente com a jacobiana; para elas, o absoluto está unicamente na crença e não no conhecer (Hegel, 2007, p. 148).

Nota-se por esse trecho que Hegel considera a doutrina-da-ciência uma filosofia do entendimento, que, falsamente entendida como especulativa, busca perseguir

---

4 Continua Janke: “ali a posição básica da crença (*Glauben*) em Fichte é construída como uma síntese da primazia da razão prática (no sentido kantiano) e do sentimento (no sentido de Jacobi); a passagem para a crença, que considera verdadeira uma identidade eternamente suposta de subjetividade e objetividade, surge do sentimento de falta e vazio no ego e de um anseio por Deus; mas, dessa forma, o ponto de vista do pensamento meramente subjetivo e da atividade intelectual reflexiva permanece dominante, e a crença se torna o refúgio de um conhecimento de Deus que só o entende negativamente como o incompreensível. Segundo Fichte, Deus é algo incompreensível e impensável; o conhecimento nada sabe, exceto que não sabe nada, e deve refugiar-se na crença”. Agradeço a Juliana F. Martone pelo auxílio na tradução desta citação e pelas sugestões feitas para outros trechos deste artigo.

esse pretendo estatuto através de suas várias exposições. Mas a sequência do texto de Hegel mostra claramente a dissociação existente entre saber e crença, de modo que jamais se poderia atingir em Fichte um saber do absoluto. Ao mesmo tempo, Hegel indica a contaminação que o aproximar-se a Jacobi promove no teor kantiano que ronda o lugar da crença em Fichte, que pode ser constatada a partir do primado do prático na doutrina-da-ciência, exemplarmente enunciado a partir de seu terceiro princípio: *Eu devo [soll] ser ao mesmo tempo não-eu* (cf. Hegel, 2007, p. 134). Aí se tem a exigência (todavia impossível de ser cumprida aos olhos de Hegel) de uma identidade entre subjetividade e objetividade. Eis que, para o Hegel de *Glauben und Wissen*, Fichte é, naquilo que é um dos pontos mais fundamentais da sua filosofia, um jacobiano. Nos termos gerais em que a questão se coloca, isso significa que a identidade entre pensar e ser se daria para Fichte na esteira do pensamento de Jacobi. Ou seja, talvez neste texto de Hegel, possamos enxergar um Fichte tanto - senão mais - jacobiano quanto kantiano.

### Em torno das *Lições para a história da filosofia*

Nas *Lições para a história da filosofia*, no trecho em que se dedica à exposição da filosofia de Fichte, esse núcleo jacobiano desaparece. Assim abre Hegel o texto:

A filosofia de Fichte é o acabamento da filosofia kantiana. Fora destas e da de Schelling não há outras filosofias. Os demais pegam destas algumas coisas e se debatem e entretêm com isso. *Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes [Eles lutaram pelos flancos, para serem grandes homens]. Assim fizeram Bouterwerk, Reinhold, Fries, Krug, etc; é a extrema estreiteza do espírito que se vangloria* (Hegel, 1970, v.20, p. 386)<sup>5</sup>.

Na análise que se segue, Hegel faz uma exposição sobretudo baseada na *Grundlage* de 1794; e no Hegel de maturidade esse Fichte agora fundamentalmente kantiano reencontra nesse referencial - como não poderia deixar de ser - o horizonte da moral kantiana: a noção de crença assenta-se em solo kantiano. Em suma, Jacobi aqui sai de cena. E o idealismo de Fichte, tanto elogiado quanto criticado, parece-se muito mais com o idealismo subjetivo do *Differenzschrift*: contém o princípio especulativo, mas não pode realizá-lo, formal e vazio que é; no entanto, ele não é mais o idealismo dogmático e jacobiano de *Fé e saber*. O que sucedeu? Para sugerir

---

5 Na tradução espanhola das *Lições* (da editora Fondo de cultura económica) encontra-se o seguinte trecho correspondente: “Fichte produjo una gran inquietud en su época; y su filosofía es el acabamiento y, principalmente, una exposición más consecuente de la filosofía kantiana. No va más allá del contenido fundamental de la filosofía de Kant, y en un principio tampoco él considera su filosofía más que como un desarrollo sistemático de la de Kant. Fuera de ésta y de la de Schelling, no existen otras filosofías. Los demás atrapan de éstas lo que pueden y se debaten y entretienen con ello. *Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes*” (Hegel, 1975, p. 460).

uma resposta a isso, permaneçamos um pouco mais nas *Lições*.

Logo no início da apresentação de Schelling, vem a primeira pista que mais nos interessa: escreve Hegel, introduzindo o trecho sobre Schelling:

Schelling finalmente deu o passo mais significativo, ou do ponto de vista filosófico o único significativo, além da filosofia de Fichte. A forma genuína mais elevada que se seguiu a Fichte é a filosofia de Schelling [...] A filosofia de Schelling se orienta, primeiro, para o conhecimento de Deus; e partiu da filosofia de Kant e depois da filosofia de Fichte. Schelling toma de Jacobi o princípio da unidade do pensar e do ser como fundamento, só que ele começa a defini-lo mais precisamente (Hegel, 1970, v. 20, p. 419).

Retenhamos daqui dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar, Schelling toma como fundamento a unidade entre pensar e ser estabelecida a partir de Jacobi - o que, em *Glauben und Wissen*, era atribuído a Fichte; depois, na sequência do texto citado, Hegel observa que essa unidade se dá em Deus. Em linhas gerais, parece que Schelling, agora, é um jacobiano, e Fichte volta a ser fundamentalmente um herdeiro de Kant (não que Schelling não seja também um herdeiro desses dois autores): mas naquilo que me parece o ponto central da análise de Hegel aí desenvolvida sobre Schelling (a unidade de pensar e ser), a influência determinante é Jacobi.

Vejamus outra pista disso, na sequência do próprio texto de Hegel. Analisando o *Sistema do idealismo transcendental* de Schelling, Hegel reconhece - como não poderia deixar de ser - o teor fichteano do texto. Podemos ler nas *Lições*:

O Eu, como puro ato, como puro fazer, não é objetivo no saber mesmo, portanto, porque é o princípio de todo saber. “Deve-se, portanto, se tornar um objeto do saber, isso deve se tornar saber de uma forma bem diferente do saber comum”. A consciência imediata desta identidade é o intuir, mas interiormente torna-se a ‘intuição intelectual’; ela é um saber que é o produzir de seu objeto: a intuição sensível é a intuição, que aparece de tal maneira que a intuição ela mesma é diferente do que é intuído. A intuição intelectual é agora o órgão de todo pensamento transcendental, em geral o ato de pura autoconsciência; o Eu nada mais é do que um produzir que se torna objeto para si mesmo. - Por um lado, Schelling partiu da filosofia de Fichte e, por outro, como Jacobi, também faz do saber imediato um princípio - a intuição inteligente que o homem precisa ter e principalmente o filósofo. O conteúdo dessa intuição inteligente, o que nela se torna objeto, é agora também o absoluto, Deus, o que é em si e para si, mas expresso como concreto, algo que se media em si, unidade absoluta do subjetivo e objetivo, ou como a absoluta indiferença entre o subjetivo e o objetivo” (Hegel, 1970, v. 20, p. 426).

Passagem absolutamente sintomática e central para o percurso deste artigo. O que essa passagem que acabamos de citar reforça é que nas *Lições sobre a história da filosofia* é Schelling, e não mais Fichte, quem segue os passos de Jacobi. Mas para interpretar esse deslocamento, é fundamental notar que, em *Fé e saber*, o “centro subjetivo” da filosofia de Fichte foi aproximado à crença de Jacobi. Mas essa leitura da doutrina-da-ciência - fortemente vinculada à filosofia de Schelling do

período - *sintomaticamente* preserva o foco propriamente fichteano daquele “centro subjetivo”: a intuição intelectual. Vale voltar à primeira citação de *Fé e saber* feita aqui: “Esse anseio é sintetizado na filosofia fichteano com a objetividade kantiana, mas não de maneira que ambas as formas contrapostas se extinguissem em uma identidade e indiferença verdadeiras, destacando-se assim o centro absoluto”. Esse trecho aponta para a intuição intelectual de Schelling (“identidade e indiferença verdadeiras...”), que precisa ser preservada: o que implica proteger seu lugar *também* a partir de Fichte, ainda que isso obviamente não signifique concordar com o entendimento que a doutrina-da-ciência tem dessa intuição. Antes, Hegel parece ter diante dos olhos o seu *Differenzschrift* e a noção de intuição intelectual tal como aí a estabelece - e que reverbera na exposição que dela encontramos na *Fernere Darstellung* de Schelling.<sup>6</sup>

Dentro desse quadro, em *Fé e saber* a intuição intelectual (de Schelling) ainda parece válida como método do filosofar - o que segue ainda o teor do *Differenzschrift* -, mas a crença (de Fichte, por exemplo) justamente implode o destino especulativo da verdadeira filosofia. Até aqui, Hegel parece próximo de Schelling, como vimos. Mas nessa vizinhança talvez já residisse em germe uma das razões principais do afastamento dos dois, a escolha sobre o método do filosofar. Como sugere Janke (2000, p. 56) a crença seria, para Schelling em 1801, uma *metabasis eis allo genos*: no caso de Fichte, uma confusão que acaba deslocando para a crença um saber que só é atingível por uma intuição intelectual corretamente entendida (ou seja, Fichte faz uma transferência do saber da esfera da verdade especulativa para a incerteza objetiva da crença). Para Hegel, o apelo fichteano à crença seria “um *asilo ignorantiae* (refúgio do conhecimento que se desespera)” (cf. Janke, *loc. Cit.*), ou seja, uma ruptura com o princípio do saber especulativo. Isso anuncia dois percursos que divergirão decidiamente acerca dos caminhos que a filosofia pode seguir. Ora, bastará Hegel estabelecer que o saber sobre o absoluto não pode ser *imediato* para que ele aproxime a crença de Jacobi e a intuição intelectual - agora *a de* Schelling - sob esse prisma, e as afaste como método do filosofar pelas mesmas razões. Mas, como sabemos, esse “bastará” implica o longo percurso que, a partir de 1802 até 1807, estabelecerá os contornos do método dialético de maturidade de Hegel<sup>7</sup>. Se

---

6 Sobre este ponto, Tilliette nota que, na exposição da noção intelectual da *Fernere Darstellung*, Schelling estaria respondendo aos “maus-usos” da noção por Hegel (Tilliette, 1980, p. 18).

7 Nesse sentido, vale lembrar um trecho da última carta, datada de 02/11/1807, que Schelling envia a Hegel, marcando o fim da correspondência entre ambos. A carta agradecia o envio da *Fenomenologia do espírito* a Schelling: “Aquilo acerca do que temos convicções completamente diferentes deveria ser posto de forma manifesta, sem conciliação, entre nós, breve e claramente, e permitir assim que se resolvam; pois tudo se pode conciliar, exceto uma coisa. Assim, confesso não entender até agora o sentido em que você opõe a intuição ao conceito. Você não pode designar por este último termo outra coisa senão o que você e eu temos chamado ideia, cuja natureza é ter um lado pelo qual é conceito e outro pelo qual é intuição”. (Schelling-Hegel, 2007, p. 56). Hegel não responde, e a correspondência entre ambos se encerra. Sobre essa carta, cf. Tilliette, 1968.

é essa a perspectiva que estabelece o vínculo entre Jacobi e Schelling nas *Lições*, é porque o saber imediato já foi devidamente criticado por Hegel nesse período - o capítulo sobre ele, na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (§§ 61 a 78) é exemplar nesse sentido.

Um retorno à noção de crença de *Fé e saber* ajuda a entender melhor esse complexo ponto. No texto, ela aparece em dois registros importantes: por um lado, ela é aquela crença *das filosofias da reflexão*, que aparece em Kant, Jacobi e Fichte e que funciona, por vias distintas, como tentativa (frustrada) de reunir as cisões características da época moderna em direção a um saber do absoluto. Por outro lado, há uma crença, digamos, ingênua, “verdadeira” (cf. Jonkers, 2003), de origem religiosa (particularmente protestante), que contém em si o princípio especulativo (a identidade entre sujeito e objeto, o apelo ao absoluto, a ideia de Deus); mas ela, religiosa como é, por princípio não pode atingir o *saber* que nela se anuncia (e que caberá à filosofia especulativa explicitar). O problema é que essas filosofias da reflexão traduzem em seus conceitos a crença religiosa e, ao fazerem isso, sequestram seu verdadeiro sentido, desfigurando-a na medida em que a contaminam com sua *finitude absoluta*, deixando-a presa aos limites da sensibilidade e do entendimento.<sup>8</sup> Dirá Hegel sobre Jacobi, por exemplo, que este fez rebaixar o *Glauben* até a efetividade e a experiência sensível (Hegel, 2007, p. 119). É essa crença da *filosofia da reflexão* (que “rebaixa” a crença religiosa e implode seu real aspecto especulativo) que é criticada em *Fé e saber*<sup>9</sup>. A crença religiosa, ingênua, essa deve se reconciliar com a filosofia especulativa. Se em 1802 a intuição (pensada a a partir de Schelling) parece ser o caminho de Hegel para isso, a partir de 1807 será o método dialético que fará a união entre religião e filosofia.

Assim, em *Fé e saber*, a crença religiosa (que aponta para o especulativo) deve ser preservada da crítica à crença da filosofia da reflexão (de Kant, Fichte e Jacobi); por outro lado, a intuição intelectual de Schelling (que contém o princípio especulativo) parece preservada como método para se atingir o saber do absoluto. O eixo da crítica são os limites das filosofias da reflexão e o comprometimento do princípio especulativo que nelas ocorre: e Fichte, nesse quadro, é, além de kantiano,

---

8 Tome-se nesse sentido a conhecida passagem da introdução de *Fé e saber*: “A grande forma do espírito do mundo, que se reconheceu naquelas filosofias e, de um ponto de vista religioso, no caso do protestantismo, é a subjetividade, na qual beleza e a verdade se apresentam em sentimentos e mentalidades, no amor e no entendimento. A religião constrói no coração do indivíduo os seus templos e altares, e suspiros e orações procuram o deus cuja intuição lhe é negada, porque existe o perigo do entendimento, entendimento que reconheceria o intuído como coisa, o bosque sagrado como troncos de madeira” (Hegel, 2007, p. 22).

9 Sobre este ponto cf. Jonkers (2003) e particularmente Königson (1976), que explicita com precisão essas duas modalidades de crença em *Fé e saber* e desenvolve mais detidamente como, a partir desse texto, é possível vislumbrar articulações e desenvolvimentos que a obra de maturidade de Hegel vai fixar - por exemplo, entre filosofia e religião. Sobre a noção de crença nos textos religiosos do Hegel de juventude, cf. Kossian (2003).

*também* um jacobiano. Isso, como sugerimos de início neste artigo, já anuncia o movimento que afasta Hegel de Schelling na maturidade e agora coloca este como uma espécie de herdeiro de Jacobi. Mas é preciso não perder de vista que o foco da crítica hegeliana se alterou substancialmente nesse percurso. Nas *Lições sobre a história da filosofia*, a crítica a Schelling não gira fundamentalmente em torno noção de reflexão; e sua filosofia mantém o caráter especulativo, tal qual nos textos de juventude de Hegel. Ou seja, a aproximação de Schelling a Jacobi não se dá por uma reconsideração da intuição intelectual de Schelling que dela retire seu teor especulativo - colocando-a num terreno que seria o da noção de crença das filosofias da reflexão. Se na juventude Hegel aproxima Fichte e Jacobi por ambos direcionarem suas filosofias para o terreno do não-saber, na sua maturidade o que permite aproximar a crença de Jacobi da intuição intelectual de Schelling é a crítica ao saber *imediato*. Assim, a aproximação em *Fé e saber* de Fichte a Jacobi permite vislumbrar a relação deste com Schelling nas *Lições*, na medida em que as posições de Hegel nesses textos, guardadas as diferenças, surgem das determinações que ele fez, em momentos diferentes, mas interligados, do que seria o *saber* e do método que permitiria o acesso a ele.

#### Referências

- Brandão, E. (2021). Skepticism and Negation in the Young Hegel: Schulze, Fichte and Nihilism. In: Rosaleny, V.R., Smith, P.J. (eds). *Sceptical Doubt and Disbelief in Modern European Thought*. International Archives of the History of Ideas Archives internationales d'histoire des idées, vol. 233. Springer, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-55362-3\\_15](https://doi.org/10.1007/978-3-030-55362-3_15).
- Brueggen, M. (1967). La critique de Jacobi par Hegel dans « *Foi et savoir* ». *Archives de Philosophie*, 30(2), 187-198.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Fé e saber*. Tradução e introdução: Oliver Tolle. São Paulo: Hedra.
- Hegel, G. W. F. (1955). *Lecciones sobre La historia de la filosofia III*. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura econômica.
- Hegel, G. W. F. (2003). *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Tradução, introdução e notas de Carlos Morujão. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda.
- Janke, W. (2000). Glauben und Wissen. Ein Betrag zur Schellingskontroverse in Fichtes Erlanger Wissenschaftslehre 1805. In Asmuth, C.; Denker, A.; Vater, M. (orgs.). *Schelling: zwischen Fichte und Hegel*. Amsterdam/Philadelphia: Grüner.
- Jonkers, P. (2003). True faith in "Faith and Knowledge". In *Hegel-Jahrbuch*. Erster Teil. Berlin: Akademie Verlag.
- Königson, M.-J. (1976). La notion de « Glauben » dans l'article *Foi et Savoir* de Hegel. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 81e Année, 2, 209-220.

- Kosian, J. (2003). Glauben und Wissen in Hegels Theologischen Jugendschriften. In *Hegel-Jahrbuch*. Erster Teil. Berlin: Akademie Verlag.
- Lebrun, G. (2006); de Moura, C. A. R. de, Cacciola, M. L., Kawano, M (orgs.). A antinomia e seu conteúdo. In *A filosofia e sua história: Gérard Lebrun*. São Paulo: Cosac Naify.
- Radrizzani, I. (2018). Die Bestimmung des Menschen: Fichtes Antwort auf Jacobis Brief an ihn. In *Fichte-Studien* Band 45. *Mit Fichte philosophieren Perspektiven seiner Philosophie nach 200 Jahren*. Herausgegeben von Matteo Vincenzo d'Alfonso Thomas Kisser Petra Lohmann Jacinto Rivera de Rosales. Leiden/Boston: Rodopi.
- Schelling - Hegel. (2007). Correspondencia completa. Trad. Hugo Ochoa e Raul Gutierrez. *Revista de prepublicaciones del Instituto de Estudios Filosóficos Leonardo Polo*. Serie Especial, 15. Versão digital.
- Stewart, J. (2018). Hegel And Jacobi: The debate about immediate knowing. *The Heythrop Journal*, LIX, 761-769.
- Thibodeau, M. (2003). *Hegel's critique de Fichte : Foi, savoir et volonté*. *Hegel-Jahrbuch 2003*. Dritter Teil. Berlin: Akademie Verlag.
- Tilliette, X. (1968). Hegel et Schelling à Lena. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73e Année, 2, 149-166.
- Tilliette, X. (1980). Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings. In *Hegel-Studien. Beiheft 20*. Hrg. Von Dieter Heinrich u. Klaus Düsing. Bonn: Bouvier.
- Vaysse, J-M. (1994). *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris : J. Vrin.
- Wilson, E. E. (2003). "Absolute Identity" and Hegel's Treatment of Concepts and Intuitions in "Glauben und Wissen". *Hegel-Jahrbuch 2003*. Zweiter Teil. Berlin: Akademie Verlag, 102 a 107.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 23.03.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



# Resposta de Schopenhauer a Jacobi

*Schopenhauer's Answer to Jacobi*

Maria Lúcia Cacciola

mcacciola@uol.com.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** O texto analisa como o problema da coisa em si em Kant, enquanto fundamento real ou não do fenômeno, foi reelaborado pelos filósofos pós-kantianos e como estes buscaram solucionar o possível dualismo da filosofia crítica. A investigação se concentra sobretudo na resposta de Schopenhauer ao problema, evidenciado pela primeira vez pelo filósofo Friedrich Heinrich Jacobi, um dos grandes críticos da filosofia transcendental e do idealismo.

**Palavras-chave:** Schopenhauer; Jacobi; Coisa em Si; Fenômeno.

**Abstract:** The text analyzes how the problem of the thing in itself in Kant (insofar it is a real foundation of the phenomenon) was considered by post-Kantian philosophers and how they sought to solve the possible dualism of critical philosophy. This investigation focuses mainly on Schopenhauer's response to such a problem, evidenced for the first time by the philosopher Friedrich Heinrich Jacobi, who was one of the great critics of transcendental philosophy and idealism.

**Keywords:** Schopenhauer; Jacobi; Thing in Itself; Phenomenon.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.23-31>

O desafio lançado por Jacobi aos idealistas se encontra no texto *Sobre o idealismo transcendental* e se refere à exigência de adoção do “idealismo mais vigoroso” diante da ameaça de se tomar algo como causa das representações do sujeito, que viesse a manchar de impureza o sistema do conhecimento transcendental (Jacobi, 2,1, p. 114, 229). É a afirmação da impossibilidade de um realismo empírico conivente com um idealismo transcendental no projeto crítico kantiano: arma de Kant não só para limitar os poderes da razão, mas sobretudo para tornar possível a moral e a liberdade.

Em suma, trata-se de admitir - como Kant o faz literalmente no prefácio da segunda edição da *Crítica* - uma coisa em si como real, ao mesmo tempo em que se busca estabelecer a objetividade do fenômeno, que não é, como vemos nos comentários à estética transcendental, nenhuma ilusão (Kant, 2010, p. 22, B69).

Schopenhauer, como discípulo de Kant, responde de certa maneira à questão candente da impossibilidade do dualismo em Kant com sua filosofia sobre o mundo e seus dois lados: como (*als*) vontade e como (*als*) representação. A explicação do

mundo se esgota nesses dois aspectos, não sendo possível ir além deles para algum fator transcendente.<sup>1</sup>

Em primeiro lugar, resumiremos esta mesma questão, tal como vista pelos herdeiros de Kant e, a seguir, tentaremos formular qual seria a resposta de Schopenhauer ao crítico mor do idealismo, o automeado antifilósofo Jacobi, na oposição contumaz ao idealismo e à abstração. A “resposta” schopenhaueriana será apresentada de modo resumido pois, a meu ver, ela é dada por sua inteira filosofia da representação e da vontade, que, se não “salvou” o dualismo kantiano, manteve o legado crítico numa outra chave.

No que se convencionou chamar de revolução copernicana, Kant propõe uma mudança do modo de pensar que possibilite conhecer os objetos a priori a partir da mente. Diz seguir nisso o procedimento das outras ciências da razão, matemática e física, aplicando-o agora à filosofia. É posta a possibilidade de que os objetos se regulem tanto pela nossa capacidade de intuição quanto de entendimento, cujas regras determinam a experiência. A partir dessa forma de conhecimento a priori, impossível se os objetos regulassem nosso conhecimento, o que nos é dado a conhecer não são as coisas enquanto tais, mas as aparências ou fenômenos dessas mesmas coisas, fenômenos dispostos pelo sujeito num movimento reflexivo de sua capacidade cognitiva. Esse ponto de vista requerido pela revolução do modo de pensar trará consigo a necessidade de distinguir-se de um outro, o do conhecimento da própria coisa ou da coisa em si mesma (Kant, 2010). À medida que se muda de ponto de vista, o conhecimento da coisa em si torna-se impossível, pois o conhecimento se refere a algo que exige, no seu movimento de determinação, a participação do sujeito. Mas, na segunda edição da *Crítica*, Kant afirma: se não podemos conhecer a coisa em si, ela pode pelo menos ser pensada.

Vedado o acesso à própria coisa pela via do conhecimento, mesmo assim, ela continuará a ser visada no universo kantiano, e assim se estabelece a tão famosa distinção entre fenômeno e coisa-em-si. A pergunta é sobre o papel que desempenha na filosofia kantiana essa coisa-em-si, a saber, qual seu significado e as razões que teriam levado Kant a manter a sua formulação a despeito de sua impossibilidade cognitiva. Vista por muitos de seus sucessores como resto dogmático e por outros como referência necessária ao próprio conhecimento, a coisa em si diz-se no próprio texto de Kant de modos diversos; ou seja, há passagens que dão a entender que se trata de um ente distinto do fenômeno e outras em que ambos se expressam como dois aspectos do mesmo ente - causando dificuldades de interpretação de seu significado (cf. Lebrun, 2010). As interpretações de tal conceito, na posteridade

---

<sup>1</sup> Cf. *Dogmatismo e antidogmatismo, Kant na sala de aula* (Torres Filho, 2004, p.137-158), onde o autor propõe que coisas em si e fenômenos sejam as mesmas coisas vistas sob aspectos diversos, equivocando assim seu entendimento, ora como fenômenos, ora como coisa em si; o que permite, explicar a convivência do determinismo com a liberdade.

kantiana, foram decisivas nas tomadas de partido adotadas por tais filosofias.

Na sua crítica à metafísica clássica, Kant, ao propor a mudança de ponto de vista do objeto para o sujeito, elege este último como foco privilegiado do conhecimento do fenômeno, deixando, no entanto, um lugar vazio para poder pensar o Incondicionado, isto é, o que, sem ser moldado pelas condições do sujeito, tanto as formas da intuição, espaço e tempo, quanto os conceitos puros do entendimento ou categorias, não contradizem a coisa-em-si mesma (Kant, 2010, BXX-XXI).

Pensar o Incondicionado significa pensar a liberdade, quer como ideia transcendental no campo teórico, quer como lei no campo prático, sem deixar de lado a diferença entre ambas, já que a liberdade da ação humana requer a prova de sua eficácia, o que pode ser desconsiderado no campo teórico, onde basta poder pensá-la (Kant, 2010, BXX-XXI). Assim, mesmo se a possibilidade de uma moral racional for dada pelo mero pensamento da liberdade, para que esta ação moral não permaneça meramente ideal, é preciso tanto a lei moral como a sua efetividade. A coisa-em-si vem preencher ambos os requisitos, o da possibilidade de uma moral, ou seja, de ações realizadas fora do campo onde rege o determinismo natural e onde a liberdade é pensada sem contradição, e o da exigência de estabelecer por meio da reflexão um limite para o conhecimento das ciências (a experiência possível), descartando-se de todo modo o conhecimento do suprassensível. De onde vêm, pois, as críticas à admissão ou a inferência dessa coisa-em-si mesma, já que ela se justifica no campo teórico e no prático? Tanto o teor das críticas à coisa-em-si, como as interpretações que buscam resolver o problema, formulam-se de diferentes modos de acordo com a preocupação central de seus autores.

Buscando o teor das críticas que veem na coisa em si, para falar com Schopenhauer, “um resto dogmático”, examinemos sua configuração em Schulze e Jacobi. O que esses autores criticam é a questão da receptividade no domínio do conhecimento teórico, isto é, a afecção da qual parte o conhecimento. De fato, o primeiro parágrafo da Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, 2ª edição parece ter despertado os críticos para tal leitura da coisa-em-si: “a intuição só acontece na medida que o objeto nos for dado; a nós homens pelo menos, isto só é por sua vez possível pelo fato do objeto (*Gegenstand*) afetar a mente (*Gemut*) de uma certa maneira” (Kant, 2010, p. 61).

Tomar, pois, a coisa em si como causa, seria ir contra a *lectio* de Kant e introduzir a contradição em seu sistema. Fica claro, porém, que o que está em pauta não é o conceito de uma coisa em si mesma, mas sim o papel que ela desempenharia na esfera teórica ao imiscuir-se no próprio âmbito do conhecimento. Se assim for, fica incólume e resguardada a sua admissão no campo prático, ou melhor, num âmbito extra teórico. Apesar disso, a crítica à coisa-em-si como causa extrapola esse domínio da receptividade, atingindo a sua própria concepção, não apenas porque o

próprio Kant em algumas passagens de seus textos dá margem a essa interpretação, mas também por uma aceção ampliada da crítica à mera receptividade que se dá tanto em Schulze como em Jacobi.

Schulze, no *Enesidemo*, retomando a defesa do cético, aponta um novo adversário a ser combatido: o idealismo crítico, que declara impossível o conhecimento das coisas em si “de que o dogmatismo anterior tanto se vangloriava” (Schulze, 1992, p. 259). Vejamos o porquê dessa nova acusação. Cita-se a proposição da *Crítica*: as nossas representações dos objetos objetivamente reais (*objektiv wirkliche Gegenstände*) em nada coincidem com estes, e a coisa-em-si é para nós =X. Se, de acordo com a Estética transcendental, os sentidos fornecem conhecimento das coisas em si, mas apenas dos fenômenos no espaço e tempo como formas de nossa sensibilidade, se o entendimento não pode fazer mais do que ligar as percepções dos sentidos e conectá-las numa consciência, e se a razão apenas se destina a fornecer a integralidade absoluta aos conhecimentos da experiência já elaborados pelo entendimento, elevando-os a um todo incondicionado, então por meio da crítica da nossa faculdade de conhecer podemos saber com certeza que o conhecimento da coisa-em-si é impossível. Mas contra o ceticismo, a crítica defende que a *essência* das representações humanas não é uma *aparência vazia* e que o conhecimento começa com a experiência, existindo, pois, fora de nós objetos que nos afetam e que suscitam representações, pondo em atividade o entendimento para elaborar a matéria bruta das impressões.<sup>2</sup> A experiência constitui-se assim de uma matéria e de uma forma que a ordena: se esta advém da intuição e do pensamento, a matéria, segundo a leitura de Schulze, pertence aos objetos *realiter* existentes. A refutação do ceticismo e do idealismo estaria, pois, assentada na realidade objetiva dos objetos exteriores a nós. Quanto ao primeiro, diz Schulze que os cétricos duvidam que a causação indique alguma coisa e possa ser atribuída como predicado às coisas para além de nossas representações. Ora, se as representações forem suscitadas pelos objetos exteriores a nós, é certo que se lhes atribua a causalidade; se isso não for demonstrado, não poderemos saber se as coisas em si ocasionam representações; essa proposição (os objetos exteriores a nós causam representações), cuja incerteza os cétricos pretendem ter demonstrado é, no entanto, admitida a modo de petição. O mesmo se passa com a refutação do idealismo. Admitir proposições a modo de petição é o que iguala o criticismo aos demais dogmatismos, mas Schulze vê no criticismo um vício ainda mais grave, qual seja, a contradição entre as premissas e o resultado (retomando aqui a crítica anteriormente formulada por Jacobi): “Segundo

---

<sup>2</sup> “A faculdade de conhecimento é despertada para o exercício através de objetos que toquem os nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para conectá-las e, desse modo assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência...” (Kant, 2010, p. 36).

a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento que a crítica da razão apresentou, as categorias de causa e realidade poderão aplicar-se apenas a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percebida no tempo e, para além dessa aplicação, essas categorias não têm nem sentido, nem significado” (Kant, 2010, p. 36). Já que “a coisa em si deve ser algo distinto da intuição e da representação, não se pode aplicar a esse objeto nem o conceito de causa nem o de realidade” (Schulze, 1992, p. 262-263).

Concluindo com Schulze, se a crítica fosse um edifício sólido, teria de mostrar que a mente não é a única fonte de nossos conhecimentos, mas não o fez, e ainda afirma ter demonstrado que o pensamento de um objeto fora da experiência é apenas um pensamento, negando o que previamente afirmara, isto é, que o conhecimento começa com a ação de objetos objetivos na mente. Ao considerar que é a coisa em si que produz a afecção, Kant desestabiliza o edifício da *Crítica*, que, além de se apoiar numa petição de princípio, torna tal petição contraditória com seus resultados decorrentes da própria revolução no modo de pensar (Schulze, 1992, p.263-264).

A crítica de Jacobi, que precede a de Schulze, embora não parta de um ponto de vista cético, tem teor semelhante. Ele declara que é contrário ao espírito da filosofia kantiana dizer que os objetos impressionem nossos sentidos produzindo representações, embora não se possa ver como, sem essa pressuposição se possa encontrar uma entrada para a filosofia de Kant. Isso porque a própria palavra sensibilidade significa um meio efetivo de algo para algo, e implica o conceito de algo exterior ligado a outra coisa, de agir e sofrer, de causalidade e dependência, que já devem estar contidos como determinações objetivas (JWA 2,1, p. 223).

Jacobi confessa que essa constatação o levou a recomençar várias vezes a leitura da *Crítica*, confuso diante do fato de que sem aquela pressuposição da afecção por objetos exteriores não podia entrar naquele sistema e, com ela, não podia permanecer nele. Ou seja, “ficar com tal pressuposição era impossível, já que no seu fundamento está contida a convicção da validade objetiva de nossas percepções de objetos fora de nós como coisas-em-si e não como meros fenômenos subjetivos e também a convicção da validade objetiva de nossas representações das referências necessárias entre esses objetos e de *suas relações essenciais, como determinações reais* (JWA 2,1, p. 223).

Mas essa pressuposição é contraditória com o que demonstrou a filosofia kantiana de que tais objetos e suas relações são determinações de nosso próprio eu, seres meramente subjetivos, cujo princípio também é desconhecido, e do qual sabemos apenas que as primeiras exteriorizações são obra de uma faculdade cega de ligação: a imaginação (JWA 2,1, p. 305). Assim, segundo Jacobi, nada pode ser deduzido dos conceitos que surgem desse modo e dos juízos e proposições que daí surgem e só valem em relação às nossas impressões. A saber, nosso conhecimento

nada mais é que uma consciência de determinações ligadas do nosso próprio eu. Daí a conclusão de Jacobi de que todas as representações e conhecimentos apenas expressam a forma, a qual provém da constituição de nossa natureza, e, abstraída essa forma humana, perdem seu significado e validade e não dão qualquer indicação sobre as leis da natureza em-si-mesma. A sua verdade é apenas relativa, tendo apenas uma objetividade relativa. Não podemos pressupor objetos que nos afetem e produzam representações e, ao mesmo tempo, tirar todo fundamento para tal pressuposição. O pensamento de algo presente fora de nós no entendimento transcendental significaria a sensação de causa e efeito no entendimento que se referiria a coisas fora de nós. Essa admissão poria por terra todo o idealismo transcendental. Jacobi proíbe até mesmo a mera crença ou suposição em relação a tais coisas, pois afastariam de imediato a incerteza que é própria do Idealismo Transcendental e destruiriam sua vantagem principal que é “deixar a razão em paz” (JWA 2,1, p. 309). Recomenda ao idealista transcendental o mais forte idealismo e coragem de não temer a acusação de egoísmo especulativo, pois qualquer tentativa de afastá-lo, faria com que ele não mais pudesse firmar-se no seu sistema.

A questão central para Schopenhauer é como afastar a ameaça que ronda o kantismo e o idealismo sem cair no solipsismo ou, o que é o mesmo, no egoísmo teórico. Ao tomar o indivíduo como, ao mesmo tempo, sujeito de conhecimento e corpo, e ao ver o corpo, por um lado, como uma representação entre outras e, por outro, como manifestação direta da Vontade, Schopenhauer encontra uma saída para o solipsismo, pois, por analogia, considera que não apenas o indivíduo humano é mais que uma representação, sendo ainda vontade de viver, mas também os objetos que conhece partilham dessa dupla natureza. Sendo assim, não são meros fantasmas, representações dadas no tempo e no espaço, mas têm realidade conferida pela sua essência: a vontade. O que sobra, ao afastar a ameaça de um dogmatismo transcendente, que aponta para um si fora do conhecimento é o dogmatismo imanente, que Schopenhauer assume para sua própria filosofia (Schopenhauer, 2000, p. 118). Ora, negar a realidade do mundo exterior é para ele o próprio egoísmo teórico que toma o fenômeno exterior por um fantasma. Já que é impossível contradizer tal egoísmo por provas, ele é usado na filosofia como um sofisma cético. Schopenhauer iguala o egoísmo teórico ao egoísmo prático, que considera apenas a si mesmo como real, vê e trata os outros seres como fantasmas ou como não sendo ninguém (Schopenhauer, 2015, p. 156).

Para manter a realidade do mundo e lhe dar um significado moral que lhe é imprescindível, Schopenhauer tem que assumir um em si deste mundo, a Vontade que se manifesta no corpo. Tal como Kant, o filósofo de Danzig chama essa vontade de coisa em si, uma essência imanente ao mundo e à experiência, mas uma coisa em si de feitio muito especial, que se revela como atividade na experiência, sendo

conhecida na sucessão de seus atos que se dão no tempo, já que atos do corpo e atos da vontade são a mesma coisa (Schopenhauer, 2015, p. 156). Ele diz que Kant não errou ao admitir a coisa em si, mas apenas no modo de inferi-la. A saber, tal como Schulze e Jacobi, contesta que a coisa em si, a Vontade, possa ser causa, já que a causalidade faz parte do mundo da experiência e, portanto, é lei apenas para o fenômeno, ao passo que a Vontade é a essência que se manifesta (*sich darstellen*) neste, sendo-lhe assim imanente. Daí seu dogmatismo imanente, como ele próprio denomina sua metafísica. Estendendo a realidade do nosso corpo enquanto querer viver para o conhecimento dos outros corpos por analogia - já que são, tal como nosso corpo, também representações -, pode-se vencer a última fortaleza do ceticismo, o egoísmo teórico, enquanto limite do conhecimento, já que para nosso filósofo se trata de um tipo de fronteira, por certo inexpugnável, mas da qual a guarnição nunca sai (Schopenhauer, 2015, p.162).

A resposta de Schopenhauer ao desafio proposto por Jacobi ao afirmar que idealismo e egoísmo teórico se implicam vai no sentido de reconstituir a metafísica imanente que surge, segundo ele, da sua verdadeira e única fonte, a experiência, que Kant teria abandonado para lançar-se além dela. Melhor dizendo, a fonte da metafísica estaria situada para Schopenhauer no ponto certo do entrecruzamento entre a experiência externa e a interna, isto é, no corpo humano (Schopenhauer, 1999).

Perguntamos qual teria sido o ganho de Schopenhauer em relação ao idealismo pós kantiano ao se recusar a se entrincheirar no solipsismo, adotando uma forma mitigada de idealismo, que teria de admitir algo de real, a saber, o mundo como vontade (Schopenhauer, 2005, p. 44). O que Schopenhauer nos diz já no primeiro capítulo do *Mundo* e volta a insistir nos *Parerga* refere-se à resistência (*Widerstand*) que temos em aceitar que o mundo seja tão só uma fantasmagoria. *Esta* mão que toca, *este* olho que vê, uma mera representação sem qualquer realidade. Só um mergulho mais profundo nos levará a uma verdade muito mais difícil de atingir, a verdade de que o mundo, além de minha representação, é também vontade, um impulso ou ímpeto, sem finalidade é certo, mas que preenche o vazio em que nos abandona o mero conhecimento teórico (Schopenhauer, 2005, p. 44). Não se trata aqui propriamente de um argumento racional, mas de um sentimento que só pode ser preenchido por outro sentimento, o do querer viver. Daí o espanto diante da exigência incoercível de atribuirmos um sentido moral para o mundo.

Nos *Parerga*, “Pensamentos isolados, porém sistematicamente ordenados”, diz o filósofo que a “pior perversidade de espírito”, a personificação do Anticristo, é não admitir nenhum sentido moral para o mundo (Schopenhauer, 1913, V220). A ética schopenhaueriana, tal como exposta no quarto livro, consiste numa moral não prescritiva que apenas descreve o comportamento humano, seus vícios e onde

as virtudes se originam no sentimento da compaixão, virtudes cuja existência se constata, mas independem do arbítrio, podendo ou não estar presentes em cada um. Os sentimentos morais, compaixão, justiça, caridade, independentes das decisões racionais, devem ter uma fundamentação metafísica e essa, mais uma vez, se encontra na vontade que unifica todos os seres, permitindo que se reconheçam como um e o mesmo num sentimento de união para, desta vez, ultrapassar não apenas o egoísmo teórico, mas também o prático.<sup>3</sup> A fonte da ética, reitera Schopenhauer, está na Metafísica da vontade, que dá a cada um o direito de ser todos os seres do mundo, ao mesmo tempo que é um si mesmo. No cimo da ética se põe a proposta extrema e radical de negação da vontade, onde o mundo fenomênico, com todos os seus sóis e suas vias lácteas, não é mais nada. À pergunta que o discípulo Frauenstädt faz para o mestre Schopenhauer sobre como a Vontade, sendo coisa em si, poderia ser negada, este lhe responde dizendo que sua filosofia não vem da “Cucolândia das nuvens” e que só se pode falar deste em si ou vontade desde que se pressuponham os fenômenos, ou seja, onde a própria coisa em si só se ponha de encontro a fenômenos.<sup>4</sup> A resposta dada a Frauenstädt se propõe a garantir um fundamento imanente para a moral, a saber, a vontade que se manifesta nos fenômenos, e afasta a ideia de Deus, imortalidade da alma e liberdade.

Um tanto perplexos, perguntamos se, ao ser negada, esta coisa em si que se transforma em nada leva consigo suas aparências ou as deixa pairando na sua inconsistência vazia. É sem esta coisa em si que se pode tocar o nada? Sem ela, estamos condenados a silenciar a conversa filosófica? Uma pergunta que deixo aqui na borda do niilismo. Mas nessa última fronteira da moral filosófica, em que não se fala nem da fé no mundo nem na razão, nem mesmo na própria Vontade de viver, está ainda presente o sentido moral? Questões talvez sem resposta, já que ultrapassam a própria linguagem, só possível dentro dos limites da racionalidade. Onde viceja o niilismo talvez não haja mais lugar para qualquer altruísmo ou para qualquer alteridade. Ainda assim, é preciso lembrar que Schopenhauer, na negação da vontade, fala de um nada relativo (*nihil privativum*) e não do nada absoluto (*nihil negativum*) (Schopenhauer, 2015, p.516).

As respostas de Schopenhauer a Jacobi quanto ao solipsismo e a Frauenstädt quanto à impossibilidade de negação da coisa em si vêm confirmar sua metafísica como um dogmatismo imanente e a necessidade de buscarmos no próprio mundo a chave de sua explicação.

---

3 Cf. Schopenhauer, 2015, 4º livro e Fundamento da Moral.

4 Cf. Schopenhauer, 1978, p. 544, carta a Frauenstädt de 24/08/1852.

## Referências

- Jacobi, F. H. (2004). [JWA] *Werke*. Vol. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*. Hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki. Hamburg: Meiner, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Kant, I. (2010). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Lebrun, G. (2010). A aporética da coisa em si. In *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras.
- Schopenhauer, A. (2000). Parerga e Paralipomena. In *Fragmentos para a História da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras.
- Schopenhauer, A. (1913). *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Paul Deussen. Band IV: Parerga und Paralipomena, Kleine philosophische Schriften. Munique: Piper.
- Schopenhauer, A. (2015) *O mundo como vontade e representação*, vol. 1. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP.
- Schopenhauer, A. (1999). Crítica da filosofia kantiana. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Schopenhauer, A. (1978). *Gesammelte Briefe*. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier Verlag,
- Schulze, E. G. (1992). Excerto de Aenesidemus In Gil, Fernando [org.]. *A recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Torres Filho, R. R. (2004). Dogmatismo e antidogmatismo, Kant na sala de aula. In *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 21.04.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>





# Friedrich Heinrich Jacobi e a crítica à imediatez no idealismo alemão

*Friedrich Heinrich Jacobi and the Critique of Immediacy in German Idealism*

Diogo Ferrer

ferrer.diogo@gmail.com

(Universidade de Coimbra, Coimbra, Portugal)

**Resumo:** Este artigo estuda o papel de Jacobi nas transformações do pensamento de Fichte e de Hegel. (1) Começamos por evidenciar como as *Cartas a Moses Mendelssohn* de Jacobi e a subsequente querela do panteísmo contribuíram para trazer para o centro da discussão, no final do Séc. XVIII, a ideia de uma filosofia monista. (2) Mostramos então a importância da crítica de Jacobi a Kant para os desenvolvimentos seguintes, abordando (3) o seu impacto na evolução da *Doutrina da ciência* de Fichte e, (4) por fim, como o pensamento de Jacobi acerca da função da mediação no conhecimento condicionou Hegel.

**Palavras-Chave:** Jacobi; Crença; Kant; Fichte; Hegel

**Abstract:** This paper focuses on Jacobi's role in the transformations of philosophy after Kant. (1) We start by evincing how Jacobi's *Letters to Moses Mendelssohn Concerning the Doctrine of Spinoza* and the subsequent quarrel on pantheism contributed to bring the idea of a monistic philosophy to the center of the philosophical discussion at the end of the 18th century. (2) We show the importance of Jacobi's criticism of Kant for the following developments, addressing (3) Jacobi's impact on the evolution of Fichte's *Wissenschaftslehre* and, finally, (4) we highlight how Jacobi's claims about the role of mediation in knowledge conditioned Hegel.

**Keywords:** Jacobi; Belief; Kant; Fichte; Hegel.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.33-44>

## 1. O problema do conhecimento mediado a partir de *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*

As *Cartas a Moses Mendelssohn sobre a doutrina de Espinosa* (Jacobi, 1819; 2021),<sup>1</sup> cuja primeira edição é datada de 1785, marcaram o progresso da filosofia nesses anos por dois motivos principais, um exterior e outro interno. Primeiro, a morte de Moses Mendelssohn no ano seguinte à primeira edição das *Cartas*, ajudou

---

<sup>1</sup> Todas as traduções são de Juliana F. Martone, in Jacobi (2021), com algumas alterações de pormenor.

a incendiar ainda mais a violenta polémica sobre o panteísmo desencadeada pela publicação das *Cartas*. A morte do visado na discussão sobre Espinosa contribuiu para um tom pessoal, o acirrar da polémica, mas também para acentuar a importância do pensamento de Espinosa.<sup>2</sup> Segundo, e certamente mais importante da perspectiva filosófica, a querela sobre o espinosismo tocou num ponto sensível do desenvolvimento filosófico entre a *Aufklärung* de Mendelssohn, a filosofia transcendental nascente e as reações a esta última que se estenderam pelas décadas seguintes com tomadas de posição repetidas de autores fundamentais como Fichte, Hegel e Schelling. Jacobi tem certamente razão quando escreve, numa das cartas a Mendelssohn, de abril de 1785, que “há algum tempo um fantasma de Espinosa ronda pela Alemanha sob as mais diversas formas” (Jacobi 2021, p. 126), o mesmo fantasma cujos traços vão continuar a inspirar vários aspectos fundamentais do pensamento alemão.

A recepção de Kant por Jacobi, cujo progresso se nota entre as duas primeiras edições das cartas, de 1785 e de 1789, permite identificar dois temas histórico-filosóficos especialmente importantes destas *Cartas* para o desenvolvimento da filosofia após Kant. Primeiro, o espinosismo é entendido como uma posição comum entre a *Aufklärung* e o idealismo transcendental. Definida esta posição comum, Jacobi obtém as coordenadas para um pensamento oposto tanto a uma quanto ao outro. A base comum para a *Aufklärung* e o idealismo transcendental é que ambos são filosofias do entendimento. Esta definição permite a Jacobi distinguir entre razão e entendimento de um modo que terá consequências decisivas principalmente para as posições mais tardias de Hegel.<sup>3</sup> Em segundo lugar, o reviver de Espinosa por Jacobi reforçou o significado do problema da liberdade e do determinismo, cuja importância nessas décadas não se poderia sobrevalorizar. De modo mais geral, o problema teórico do monismo, do fundacionalismo e do niilismo, conforme o próprio Jacobi irá acentuar mais tarde, estarão sempre presentes tanto na base quanto nos resultados do tratamento da liberdade e da concepção geral da filosofia nos anos que se seguiram às *Cartas sobre a doutrina de Espinosa*.

Como um dos pontos de partida das *Cartas*, Jacobi atribui repetidamente a Lessing a afirmação de que “não há outra filosofia além da filosofia de Espinosa” (Jacobi 2021, pp. 70, 92). Esta filosofia estaria contida no moto “hen kai pan”, sobre o qual diz Lessing: “não conheço nada além disso” (idem, p. 91). Pelo menos até o advento de Fichte, como Jacobi declarará mais tarde, o espinosismo é a filosofia verdadeira, a

---

2 Sobre todo o enquadramento histórico-filosófico e bibliografia acerca do surgimento e da repercussão das *Cartas*, da recepção de Espinosa e da querela do ateísmo, veja-se Martone (2021). Ver também Sandkaulen 2023, pp. 9-11, 15-19. Acerca de pormenores importantes da influência de Jacobi sobre o idealismo alemão, ver Onnash 2023. Para uma perspectiva geral, Snow 1987.

3 Sobre a concepção da razão de Jacobi, veja-se Bowman 2023.

única filosofia, uma vez que nesta se trata de um procedimento de *mediação integral* levado a cabo pela razão, que, nesta função, se deve denominar entendimento. “O conhecimento filosófico, porque é produzido de acordo com o princípio de razão, isto é, de acordo com a *mediação*, só pode ser sempre um conhecimento *mediato*” (idem, pp. 71-72). O conhecimento pelo entendimento constitui uma “infinidade de mediações” (idem, p. 230), onde nada de imediato pode estar abrangido. Numa notável formulação, muito mais tardia, do Prefácio à terceira edição das *Cartas*, de 1819, lemos também que as “ciências são registros sistemáticos de conhecimentos que se referem mutuamente uns aos outros, aos quais faltam o primeiro e o último [conhecimento] a que se devem referir” (idem, p. 51). Ciência significa trazer à luz o fundamento do conhecimento e, mais simplesmente, conhecer a verdade. Por conseguinte, o primeiro e o último elo do conhecimento são precisamente aqueles que as ciências devem, em última instância, explicitar. Assim, no seu sentido mais próprio, e em relação àquilo a que se devem referir, deve concluir-se que as ciências, onde se inclui a filosofia, são incapazes de preencher o seu próprio sentido e significado. Por isso Lessing, segundo o diálogo narrado por Jacobi nas *Cartas*, dirige-se a este último com a exclamação: “então você é completamente cético!” (idem, p. 96) Jacobi responde invertendo os termos da questão, e procurando mostrar que, pelo contrário, o espinosismo, justamente em virtude da sua perfeição e completude teórica, que corresponde a uma total incompletude em todos os outros aspectos que importam ao saber concreto humano - o espinosismo, e não a sua própria crítica ao entendimento filosófico e científico, é que conduz ao total ceticismo. O espinosismo representa, em conclusão, a base comum da *Aufklärung* e da filosofia transcendental, cujo ponto mais alto e coerente só seria encontrado, na década seguinte, por Fichte.

A partir destes princípios, Jacobi desenvolve a sua compreensão da ciência e da filosofia como a “ciência do não-saber, [que] consiste, portanto, no conhecimento de que todo o saber humano é apenas incompleto, e deve necessariamente permanecer incompleto; ela é um sábio não-saber [...], um saber não-sapiente” (Jacobi 2021, p. 55). Mais tarde, na *Carta a Fichte*, de 1799, encontramos a conhecida expressão, igualmente de destacar, de que a ciência é uma “organização do não-saber” (Jacobi 1816, p. 29). Como observa corretamente Wolfgang Janke, a *Doutrina da ciência* tardia de Fichte, em resultado da transformação que sofreu principalmente após a querela do ateísmo, na viragem do século, passa a entender-se também, justamente, como uma “douta ignorância transcendental-crítica” (Janke 1970, p. XIV) - e a violenta crítica de Jacobi na sua *Carta* de 1799 não foi decerto inteiramente alheia a estes desenvolvimentos da *Doutrina da ciência* de Fichte, a que retornarei ainda mais abaixo.

Segundo Espinosa, na leitura de Jacobi, o carácter inteiramente mediado pelos conceitos de tudo o que existe tem como consequência a compreensão de todas as coisas como atributos e modos da substância única. Esta é o único objeto a que cabe independência e, por isso, aparentemente, imediatez. A substância é, em consequência, o elo primeiro que a ciência requer. No entanto, Jacobi defende que a substância única de Espinosa não é um verdadeiro imediato, mas somente a totalidade da mediação. A substância é um “todo incondicionado”, produtivo, é certo, sob a forma da *natura naturans*. Mas é produtiva somente como uma “mera fertilidade”, “sem vontade nem entendimento” (Jacobi 2021, p. 52). A *natura naturans* é uma “natureza autónoma que gera involuntariamente do seu seio uma infinidade de fenómenos sem começo nem fim” (idem, pp. 52, 130). Espinosa, o filósofo por excelência, permite-nos, da perspectiva metafísica, compreender a natureza integralmente “Mas a natureza completa, a suma de todos os seres condicionados, não pode revelar ao entendimento examinador mais do que está contido nela, a saber, existência múltipla, mudança, jogos de formas; jamais um início *real*, jamais um princípio *real* de qualquer existência *objetiva*” (idem, p. 229).

Assim, visto ser o resultado mais completo do entendimento, o racionalismo espinosista é irrefutável e o culminar da mediação filosófica e conceptual. Enferma, no entanto, da radical insuficiência de ser somente um exercício lógico, ideal, carente de conteúdo real e objetivo. Ora, para Jacobi, pelo contrário, na ciência trata-se de “descobrir e revelar a existência” (*Dasein zu enthüllen*) (Jacobi 2021, p. 97) - a mesma expressão com que também o Fichte tardio define, jacobianamente, a sua *Doutrina da ciência*. Jacobi utiliza diferentes expressões para caracterizar a sua posição sobre o conteúdo da ciência que, contrariamente a Fichte, condu-lo à recusa da filosofia como meio de saber fundamental. O conteúdo real da ciência só pode ser encontrado no conhecimento como o “singular”, o “imediato”, o “dado”, “aquilo que é”, o “facto - isto é!” (idem, p. 231); ou seja, epistemologicamente como *revelação*, metafisicamente como a *pessoa* ou a *vontade*, moralmente como a *liberdade*. Muitos destes temas levantados por Jacobi serão os tópicos fundamentais da discussão futura entre realismo e idealismo, construtivismo e imediatez. Os conceitos de revelação, vontade e positividade, em oposição a uma filosofia somente negativa e lógica, são teses fundamentais no pensamento do Schelling após 1809. Por outro lado, a importância concedida ao singular e ao imediato, na sua relação com a mediação, serão temas fulcrais de toda a filosofia de Hegel.

Todos estes tópicos são surpreendidos *in statu nascendi* nas *Cartas* de 1785 que são assim, sem qualquer dúvida, um manancial histórico-filosófico. Estes elementos de realidade objetiva apontados por Jacobi são adquiridos por uma

fonte de conhecimento que o autor caracteriza de diferentes modos, em diferentes contextos. Este conhecimento real é fornecido principalmente pela crença - o que justifica o interesse de Jacobi, nos anos seguintes, por David Hume, sobre quem publicará um *Diálogo* em 1787. No entanto, o conhecimento real pode ter origem também na fé, na crença, ou na revelação - num sentido comparável ao que o Schelling tardio dará ao termo -, na intuição, vida, razão, senso comum, história, “naquilo que é”, e no “conhecimento do gênero superior”. Ao contrário de Kant, a razão (em sentido estrito) tem de compreender um elemento de passividade e não pode ser uma amplificação infinita espontânea do entendimento. Para Jacobi, como se irá ainda referir, a passividade da razão (em sentido lato) não pode estar limitada às formas da intuição. As formas a priori da intuição segundo Kant, os puros tempo e espaço, são formas vazias, inteiramente abstratas, indeterminadas e indiferentes aos objetos reais.

## 2. Acerca da crítica a Kant

Jacobi encontra o princípio comum do idealismo transcendental e do espinosismo na ausência do imediato e do real dado. A recepção de Kant é ainda muito limitada nas *Cartas* de 1785, mas surge desenvolvida dois anos depois, como adenda ao referido diálogo de 1787 intitulado *David Hume sobre a Crença ou Idealismo e Realismo* (Jacobi 1815, pp. 3-310). Será, além disso, aprofundada mais tarde, num ensaio sobre Kant, de 1801, onde o autor argumenta que a filosofia transcendental subordina a razão ao entendimento. Na interpretação transcendental, a razão perde a sua capacidade de conhecimento real, não sendo mais do que uma extensão indefinida do entendimento. A edição das *Cartas* de 1789 afirma o mesmo acerca de Espinosa, que submete a razão a uma “cadeia de condições condicionadas” (Jacobi 2021, p. 230). Portanto, nem em Espinosa, nem em Kant se encontra verdadeiro saber, mas não se sai da organização do não-saber.

A crítica de Jacobi a Kant e à filosofia transcendental em 1787 pode ser considerada canônica, em especial no que toca à sua célebre e decisiva definição do problema principal do idealismo transcendental.<sup>4</sup> Jacobi, nesta fase, centra o problema no próprio conceito kantiano de sensibilidade.

Porque mesmo a palavra “sensibilidade” não tem qualquer significado, a menos que entendamos por ela um intermediário real específico entre uma coisa real e outra [...]; e seria igualmente sem significado se os conceitos de «um fora do outro» e “ser combinado”, de “ação” e “paixão”, de “causalidade” e “dependência” não estivessem já contidos no conceito das suas *determinações reais e objetivas* (Jacobi 1815, pp. 303-304).

---

<sup>4</sup> Uma discussão pormenorizada pode ser encontrada em Sandkaulen, 2023, pp. 138-145.

A validade objetiva destas categorias fundamentais, que pertencem à sensibilidade e à passividade, tem de estar pressuposta. Continua Jacobi: ora, “eu pergunto, como é possível reconciliar a pressuposição de objetos que produzem impressões nos nossos sentidos, e dessa maneira provocam representações, com uma hipótese que procura abolir todas bases que poderiam sustentar essa pressuposição?” (idem, p. 306) As bases para a pressuposição destas categorias tem de ser uma posição objetiva da relação causal entre a sensibilidade afetada e aquilo que a afeta. Jacobi conclui então, na célebre e lapidar formulação: “*sem esse pressuposto não poderia entrar no sistema, mas com ela não poderia permanecer dentro dele*” (idem, p. 304).

Para responder à *objeção de Jacobi*, Fichte propõe, nos *Fundamentos da Doutrina da ciência* de 1794/1795, mediar a passividade com a atividade espontânea, mostrando que a passividade não pode ser pensada senão em relação à atividade. Por isso, a passividade não é senão “um *quantum* de atividade” (Fichte 2021, p. 102), um grau reduzido de atividade.

No ensaio de 1801, *Sobre o projeto do criticismo de reconduzir a razão ao entendimento* (*Über das Unternehmen des Kritizismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen*), Jacobi insiste em que a posição transcendental assenta numa “união mística ou criptogamia da coisa com o sujeito” (*mystische Verbindung oder Kryptogamia desselben [sc. des Dings] mit dem Subjekt*) (Jacobi 1816, p. 75). Resulta desta concepção insuficiente e incoerente da sensibilidade que esta aparece como consistindo nas formas puras *a priori* do espaço e do tempo, cuja unidade indiscernível, separação em partes e indiferenciação internas são incompatíveis com a diversidade e o movimento próprios aos objetos empíricos. Tempo e espaço são “unidades meramente qualitativas”, “tanto indetermináveis quanto incapazes de determinar” (Jacobi 1816, p. 132). Por isso, “é manifestamente impossível que qualquer um deles, [o tempo ou o espaço] toque o outro e com ele produza uma descendência comum” (idem, p. 135).

Jacobi procura mostrar que a filosofia transcendental não conduz o entendimento à razão mas, pelo contrário, traz a razão ao entendimento, fazendo dela apenas a mediação sem fim do entendimento, “uma ampliação do entendimento sobre o solo brilhante da imaginação” (Jacobi 1816, pp. 98-99). A imaginação e, com ela, a totalidade da razão é uma “pura atividade” (*Aktuosität*). A imaginação transcendental realiza a síntese sobre a qual assenta todo o sistema da razão transcendental. No entanto, como Jacobi procura mostrar, o sistema de Kant perde-se na mediação integral, na medida em que a razão reconduz ao entendimento, o qual reconduz à imaginação, a qual, por sua vez, assenta novamente no entendimento. Tudo se passa como uma mera rede de ligações sem termos independentes a serem ligados. Na

sensibilidade, no entendimento ou na razão, tanto ao nível teórico quanto prático, tudo é uma “atividade infrutífera em relação a algum objeto, o qual, como objeto do conhecimento, permanece para nós um manifesto nada” (idem, p. 74).

### 3. A crítica à *Doutrina da ciência*

Entre a discussão no anexo ao *Diálogo* sobre David Hume de 1787, e a crítica mais extensa a Kant em 1801, o confronto com a filosofia transcendental vai prosseguir, em 1799, na *Carta a Fichte*. Uma vez que Jacobi entende a filosofia transcendental de Kant como um aprofundamento do espinosismo, e a *Doutrina da ciência* de Fichte como a consumação da filosofia transcendental, os mesmos princípios críticos dirigidos contra o racionalismo espinosista vão ser aprofundados, e as conclusões anteriores levadas ainda mais longe.

O texto começa com uma tese que poderia ser subscrita pela filosofia crítica, nomeadamente: “considero a consciência do não-saber o mais elevado no ser humano, e que o lugar dessa consciência é o lugar do verdadeiro, que é inacessível à ciência” (Jacobi 1816, p. VIII). A questão não poderia ser apreciada devidamente sem uma compreensão da relação entre a filosofia de Kant e de Fichte. Em poucas palavras, Jacobi retrata Fichte, na sua *Carta*, como tendo abrangido as ideias e os postulados kantianos na tese fundamental da auto-posição do eu. Porque o procedimento dos *Fundamentos da doutrina da ciência* consiste na identificação sistemática de oposições nas categorias sintéticas sucessivamente definidas, a diferença entre Analítica e Dialética transcendentais, conforme estabelecida na *Crítica da razão pura*, deixa de fazer sentido. As duas divisões, Analítica e Dialética, são trabalhadas num conjunto sucessivo de análises e sínteses. A interpretação de Jacobi, a que Hegel, por exemplo, também aderirá em 1801, é de que essa unificação é feita sob o domínio do entendimento e da limitação da razão por sínteses exteriores, meramente quantitativas.

Perante a *Doutrina da ciência*, Jacobi substitui Espinosa por Fichte como o expoente máximo das possibilidades da filosofia. Jacobi saúda pois Fichte como o “Messias da razão especulativa, o filho legítimo da promessa de uma filosofia inteiramente pura, subsistente em si e por si mesma” (Jacobi 1816, p. 2). No entanto, Fichte é o Messias de uma falsa crença, uma vez que esta substituição significa que as insuficiências do pensamento de Espinosa se encontram de modo ainda mais radical na *Doutrina da ciência* de Fichte. Na verdade, Fichte reconstrói o espinosismo pondo a liberdade, sob a forma do eu absoluto, no lugar da substância. A *Doutrina da ciência* transforma a substância em sujeito, como Hegel exprimirá o

problema alguns anos mais tarde. Para Jacobi, se o fundamento parece ser outro, o procedimento é o mesmo e o resultado permanece inalterado. O fichteanismo é um “espinosismo invertido”, um “materialismo sem matéria” (idem, p. 4) que pretende “criar um mundo no pensamento a partir do nada” (idem, p. 5). A ciência é um sujeito-objeto criado segundo o “modelo do eu” e, por isso, a *Doutrina da Ciência*, ao colocar o eu como o primeiro princípio da ciência, teve êxito na sua condução da mesma às suas possibilidades mais extremas: “uma filosofia de uma só peça, um verdadeiro *sistema* da razão, só é possível à maneira fichtean” (idem, p. 15). Como Espinosa, e pelas mesmas razões, também o primeiro Fichte realizou a mediação integral do finito consigo mesmo, produzindo e exibindo assim a verdade na sua integralidade. Contudo, nesta verdade nada se encontra de verdadeiro. Com a filosofia transcendental, diz Jacobi, o ser humano “está puramente separado de todo o verdadeiro” (idem, p. 107). Hegel adota, mais tarde, o mesmo argumento.

Por conseguinte, desde as *Cartas a Mendelssohn* Jacobi distingue claramente a “verdade” do “verdadeiro”. A filosofia pode encontrar a verdade, mas esta é uma verdade vazia, uma simples coerência segundo a identidade que permanece vazia. Não seria possível aqui aprofundar a questão, mas esta é provavelmente a razão por que Hegel refere frequentemente o “verdadeiro”, “das Wahre”, e menos a verdade, enunciando que “das Wahre ist das Ganze”, “o verdadeiro é o todo”. Segundo Jacobi, porém, no mais absoluto construtivismo, que “tudo pode produzir” (Jacobi 1816, p. 15), o saber não é mais do que um “mero esquema” (idem, p. 16), um simples “jogo” da ação do eu sem outro objeto senão a própria ação. Como qualquer outro jogo, também este fica estragado quando “o compreendemos inteiramente” (idem, p. 24). Para Jacobi, o eu de Fichte é uma “personalidade impessoal”, um “eu sem si-mesmo” (idem, p. 33).<sup>5</sup> O seu puro tecer do mundo é um niilismo, tão ateísta quanto Espinosa.

Contra a *Aufklärung*, Espinosa, Kant e Fichte, Jacobi busca um realismo que o conduz à recusa da filosofia, tanto como órgão de conhecimento quanto como princípio de vida. Reclama-se, por isso, como um não-filósofo, filósofo amador, dedicado em primeiro lugar à vida, segundo o preceito *primum vivere deinde philosophare*. Fichte dedicou-se a responder, pelo menos de modo implícito, à generalidade destas críticas e teses de Jacobi. Mesmo antes da crítica explícita de Jacobi à *Doutrina da ciência*, Fichte procurava já responder à tese de Jacobi de que a crença é a faculdade para apreender a realidade.

A crença, segundo Fichte, é uma intuição que não chegou à reflexão. Por isso, escreve Fichte que “algo que somente se torna possível pela *relação a um*

---

<sup>5</sup> Sobre o personalismo de Jacobi, ver Bowman 2023, pp. 60-62.

*sentimento*, sem que o eu se torne, ou possa tornar-se consciente da *sua própria intuição desse sentimento*, e que, *por isso, parece ser sentido*, é objeto de *crença*. Na realidade em geral, tanto na do eu, quanto na do não-eu, apenas tem lugar *uma crença*” (Fichte 2021, p. 235). Ademais, Fichte mostrar-se-á mais tarde igualmente preocupado com a questão da separação entre ciência e vida e com o privilégio da segunda. Parece estar de acordo com Jacobi, como está patente na sua célebre afirmação de que “o tipo de filosofia que se escolhe depende do tipo de homem que se é” (Fichte, 1970, p. 195) de 1797 - afirmação que Jacobi cita de modo aprovador em 1799. Fichte defende novamente o privilégio da vida sobre a ciência no *Relatório claro como o sol*, de 1801, e integra a mesma tese na *Doutrina da ciência* mais tardia, onde o que confere conteúdo real à *Doutrina* não são as construções artificiais do filósofo, mas “*que e como se vive*” (Fichte, 1993, p. 268). A intuição, como exercício vital imediato será sempre a fonte das sínteses da *Doutrina da ciência*.

A relação entre a liberdade e o determinismo, por outro lado, está no cerne da *Doutrina da ciência*. Para Jacobi, o imediato em termos morais é a liberdade, como o começo incondicionado de uma série causal, e a resposta de Jacobi ao problema do determinismo e da liberdade, entre a mediação integral e a “absoluta espontaneidade” é, como em todos os outros aspectos do seu pensamento, a referência ao imediato. O determinismo, ou fatalismo, é insuficiente segundo os mesmos princípios que mostraram que a imediatez, e não as razões, o entendimento, argumentos, demonstrações, ou a filosofia estão na base de todo o conhecimento real.

A liberdade é um vazio, perda da gravidade que, pelo contrário, atrai o sujeito para o plano imanente da causalidade. A liberdade é, assim, um “salto sobre si mesmo” (Jacobi 2021, p. 110). Para Jacobi, “a condição de possibilidade da existência de um mundo sucessivo está fora do âmbito dos seus conceitos [sc. dos conceitos da razão]” (idem, p. 229). Por isso diz Mendelssohn que “o senhor quer pensar algo que precede todo o pensamento”, - como o “Unvordenkliches” (“impensável”) do Schelling tardio - que exige “um salto no vazio, onde a razão não nos pode acompanhar” (idem, p. 110). E igualmente, “duvidar se não há algo que não apenas exceda todos os conceitos, mas esteja completamente fora do conceito; a isso chamo um salto sobre si mesmo” (idem, p. 109).

Três apontamentos histórico-filosóficos mostram a fertilidade deste modo de tratar a questão. O tema é retomado explicitamente por Fichte nos *Fundamentos da doutrina da ciência*, onde se lê que “não nos elevamos à razão por nenhuma lei da natureza, e por nenhuma consequência da lei da natureza, mas por liberdade absoluta, não por passagem, mas por um salto” (Fichte 2021, p. 427). No que se

refere à impossibilidade da mediação entre natureza e liberdade, Fichte está de acordo com Kant, e serve-se da linguagem das *Cartas a Mendelssohn* de 1787. No entanto, Fichte e Jacobi discordam sobre aquilo que está além da lei da natureza e dos conceitos do entendimento. A razão da discordância entre Fichte e Kant, por um lado, e a posição realista de Jacobi, por outro, é que além da natureza, Fichte - assim como Kant - encontra a idealidade, o ideal como fonte da moralidade. E, por isso, também da razão teórica. Para Kant, a liberdade é um facto que permite postular o ideal prático, um postulado necessário - mas somente um postulado. Fichte, por sua vez, transforma estes postulados numa verdadeira auto-posição incondicionada do eu. Unifica assim razão teórica e prática, mostrando que um dever-ser ideal é condição de possibilidade de toda a consciência. Como resultado do salto de Jacobi, que corresponde em Fichte à auto-posição do eu, os idealistas cortam a liberdade de toda a ligação umbilical à natureza. O realista, por outro lado, encontra o que está além da natureza através de diferentes modos da imediatez. Na *Carta a Fichte*, Jacobi define o que se encontra além da natureza, e que distingue a sua filosofia tanto dos idealistas transcendentais quanto de Espinosa: “o nada ou um Deus. Ao escolher o nada, o homem torna-se Deus. [...] Repito: ou Deus é, e é *fora de mim, um ser vivo auto-subsistente*, ou eu sou Deus. Não há terceira possibilidade” (Jacobi 1816, pp. 48-49). A clareza da tese de Jacobi sobre o niilismo não poderia ser maior, e só a partir do Séc. XIX se poderá ter a noção do valor do seu diagnóstico.

#### 4. Hegel perante Jacobi

Antes de concluir gostaria de recordar que Hegel, ainda em 1827, na segunda edição da sua *Enciclopédia das ciências filosóficas*, de 1827, concede a Jacobi o lugar central de uma das três posições do pensamento relativamente à objetividade. O saber imediato de Jacobi representa a terceira posição, a par da primeira, a metafísica, e da segunda, a filosofia crítica e o empirismo.<sup>6</sup> Após algumas décadas, Hegel está ainda a tentar responder à tese da impossibilidade da mediação integral, e da necessidade da imediatez, tanto epistemológica quanto ontológica. Escreve Hegel que “Jacobi, com razão, não divisou nenhuma outra saída do simples proceder mediante *mediações*,” a não ser o recurso ao saber imediato, à crença, à fé e à intuição (Hegel 1970, § 62A). Esta posição do nosso autor permite-nos compreender a busca de Hegel por uma razão diferente da razão transcendental, que seja simultaneamente constitutiva, inerente

---

<sup>6</sup> Sobre o tema, e para uma compreensão geral da relação entre Jacobi e Hegel, em especial acerca do realismo em ambos os autores, veja-se Halbig 2005. Concordamos com a sua posição geral, de que “Jacobi e Hegel partilham um objetivo epistemológico comum: ambos procuram recuperar um realismo direto que seja anti-representacionista, externalista e anti-cético” (Halbig 2005, p. 264).

ao real e diferente do entendimento. Segundo Hegel, a contradição dialética e a sua resolução, não o saber imediato são a solução apropriada para definir o que está além dos conceitos de entendimento.

Na sua recensão de 1817 ao terceiro volume das *Obras* do “velho Jacobi”, por outro lado, Hegel admite a correção das críticas de Jacobi à filosofia transcendental. Observa, no entanto, que a falha de Jacobi está em não compreender a dialética interna das categorias que discute. Deste modo, Hegel está certamente ainda a responder ao questionamento inicial da imediatez por Jacobi, quando escreve na *Ciência da lógica* que “nada há, no céu, na natureza, no espírito ou onde quer que seja que não contenha tanto a imediatez quanto a mediação, de modo que estas duas determinações se mostram como *inseparadas e inseparáveis*, e essa oposição como nula” (Hegel 2017, p. 70). Hegel tenta, assim, mediar o imediato com a mediação, o que poderá parecer um projeto auto-contraditório. A discussão deste ponto, contudo, já não pertenceria à leitura de Jacobi.

Para compreendermos a liberdade além da natureza, permanecemos então, por agora, na alternativa entre assumir o imediato de Jacobi, ou a contradição hegeliana. Dada a erosão desde há mais de cento e cinquenta anos das perspectivas metafísicas, e a descrença, - muitas vezes com uma base mais imediata do que refletida e argumentada - nas possibilidades transcendentais e lógicas da razão, a posição de Jacobi, de uma revalorização do que é dado, seja ele pela tradição, a história ou o sentimento, não é de todo um projeto inatual.

## Referências

- Bowman, B. (2023). Jacobi on the Nature of Mind and Intuitive Certainty. In: Hampton, A. J. B. *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment. Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity*. Cambridge University Press.
- Fichte, J. G. (1970). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I/4. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Fichte, J. G. (1993). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, II/9. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann.
- Fichte, J. G. (2021). *Fundamentos de toda a doutrina da ciência*. Tradução de Diogo Ferrer. Petrópolis: Vozes.
- Halbig, C. (2005). The Philosopher as Polyphemus? Philosophy and Common Sense in Hegel and Jacobi. In: Stolzenberg, Jürgen; Ameriks, Karl. *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie*. Berlin: De Gruyter.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Werke* 8. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Ciência da Lógica. 1. A Doutrina do Ser*. Tradução de Christian Iber, Marloren Miranda e Federico Orsini. Petrópolis: Vozes.

- Jacobi, F. H. (1815). *Werke II*. Leipzig: Gerhardt Fleischer.
- Jacobi, F. H. (1816). *Werke III*. Leipzig: Gerhardt Fleischer.
- Jacobi, F. H. (1819). *Werke IV*. Leipzig: Gerhardt Fleischer.
- Jacobi, F. H. (2021). *Sobre a doutrina e Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelsson*. Introdução e tradução Juliana Ferraci Martone. Campinas: Unicamp.
- Janke, W. (1970). *Fichte. Sein und Reflexion: Grundlagen der kritischen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Martone, J. (2021). Introdução. In Jacobi, F. H. *Sobre a Doutrina da Espinosa*. Campinas: Unicamp.
- Onnasch, E. O. (2023). Jacobi and German Idealism. In: Hampton, A. J. B. (ed.). *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment. Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity*. Cambridge University Press.
- Sandkaulen, B. (2023). *The Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi. On the Contradiction between System and Freedom*. Translated by Matt Erlin. London ; New York: Bloomsbury Academic.
- Snow, D. E. (1987). F. H. Jacobi and the Development of German Idealism. *Journal of the History of Philosophy*, 25, 397-416.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 18.03.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



# O sentimento moral no contexto das filosofias de Jacobi e Reinhold\*

*Moral Sentiment in the Context of the Philosophies of Jacobi and Reinhold*

Ivanilde Fracalossi

ivcfracalossi@gmail.com

(Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil)

**Resumo:** O grande número de cartas trocadas entre Jacobi e Reinhold demonstra uma forte relação intelectual entre os dois autores. A frequência dessas cartas se intensifica principalmente nos anos de 1793 a 1800, bem no período em que Reinhold questionava sua própria doutrina da liberdade e se dedicava aos estudos da *Wissenschaftslehre*, para a qual migra efetivamente em 1797. Menos de dois anos depois, no entanto, converte-se à filosofia de Jacobi, com quem cultiva, na verdade, maior conexão de pensamentos, pois nutriam a mesma visão iluminista sobre a razão. Este artigo se propõe a analisar os pontos conceituais convergentes do pensamento de ambos os autores.

**Abstract:** The large number of letters exchanged between Jacobi and Reinhold demonstrates their strong intellectual relationship. The frequency of these letters is intensified mainly from 1793 up to 1800, period in which Reinhold questions his own doctrine of freedom and devotes himself to the studies of the *Wissenschaftslehre*, which he ultimately embraces in 1797. Less than two years later, however, he converts to Jacobi's Philosophy, with whom he cultivates, in fact, a greater connection of thoughts, as they nourished the same enlightened vision of reason. This article proposes to analyze the converging conceptual points of the thought of both authors.

**Palavras-Chave:** Jacobi; Reinhold; Liberdade; Sentimento; Consciência.

**Keywords:** Jacobi; Reinhold; Freedom; Sentiment; Consciousness.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.45-56>

## Introdução

A chamada disputa panteísta irrompe na Alemanha bem no momento em que Reinhold se inquietava com as disputas em torno da religião e da subordinação da liberdade à crença em Deus, e a grande discussão se dava em torno da possibilidade do conhecimento de objetos suprassensíveis. Na busca de uma filosofia como ciência rigorosa que pusesse fim a qualquer contestação, Reinhold primeiramente investiga a metafísica das quatro escolas em voga na época, a saber: espiritualismo, materialismo, ceticismo dogmático e supranaturalismo. No entanto, a metafísica

\* Este artigo foi apresentado no Colóquio: "Friedrich Heinrich Jacobi e seus leitores", ocorrido em abril de 2022 a convite de seus organizadores: Profa. Dra. Juliana Martoni (UFSCar) e Prof. Dr. Márcio Suzuki (DF-USP), a quem manifesto meu profundo agradecimento; e fez parte de uma pesquisa maior de pós-doutorado desenvolvida na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e na Ludwig-Maximilians-Universität München (LMU), a qual contou com o apoio da FAPESP (Bolsa no País: 2018/02214-1 e BEPE: 2021/08156-6).

dessas escolas não oferecia qualquer esperança, pois ela não tinha um plano para alcançar a verdade fundamental, muito menos uma filosofia científica no sentido específico de ter uma base totalmente rigorosa, com um desenvolvimento dedutivo exato e fechamento demonstrado em seu princípio, isto é, uma autodeterminação.

Nesse período, Reinhold também investiga a filosofia kantiana e conclui que ela seria o ponto de partida mais adequado para a sua teoria, uma vez que Kant já tinha avançado bastante em relação às metafísicas anteriores com a distinção dos usos da razão em teórico e prático. Mesmo assim, essa filosofia é apenas o ponto de partida e não o de chegada, porque o fundamento que Reinhold almeja tem de assumir um caráter necessário, uma base adequada para reivindicar qualquer direito e dever natural fundamental, e também para proporcionar uma resposta adequada para as preocupações mais íntimas do homem, tais como a existência de Deus, liberdade e imortalidade da alma. “Isso tudo significa muito mais do que uma simples autonomia de princípio como a de Kant (*allgemeingültig*)” (Ameriks, 2000, p. 87).

Assim, a primeira versão das *Cartas sobre a filosofia kantiana* [*Briefe über die kantische Philosophie*] (1786-7) surge neste contexto histórico e, além da filosofia kantiana, contempla também a filosofia de Jacobi e de Espinosa, por estas estarem no ápice das discussões da época. No entanto, embora as filosofias dos três pensadores envolvidos na disputa panteísta, neste momento alertassem Reinhold para os problemas filosóficos ali tratados, elas ainda não o convenciam com suas teorias, tanto é assim que as primeiras *Cartas* manifestam o quanto a época necessitava fugir de extremos como o fatalismo de Espinosa, o irracionalismo de Jacobi e o dogmatismo de Mendelssohn.

### **Considerações acerca da liberdade em Reinhold e Jacobi**

Essa foi apenas uma pequena introdução para situar na história os dois pensadores que priorizo aqui. Mas o ponto que quero salientar em ambos está mais voltado ao conceito de liberdade. Para isso, parto da segunda edição das *Cartas sobre a filosofia kantiana* (1792), nas quais Reinhold considera ter realizado o seu intento de provar a não-impossibilidade da liberdade como uma faculdade fundamental da pessoa. Embora nosso autor sempre tenha a filosofia kantiana como pano de fundo, essa edição das *Cartas* o mostra mais independente, porque traz uma mudança interessante em relação a Kant: separa a vontade da razão prática.

No texto anterior de 1789, *Ensaio sobre uma nova teoria da faculdade humana da representação* [*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*], o autor já se ocupava da liberdade, que, de fato, sempre foi sua prioridade; mas ali, embora já rejeitasse o fundamento da filosofia moral kantiana no fato da razão, transferindo-o para a consciência de nossa liberdade, a função desta ainda era vinculada à razão prática, ao ato involuntário da razão autoativa, pelo qual

ela estabelece leis para a satisfação voluntária do desejo. Assim como na filosofia de Kant, Reinhold confundia, no *Ensaio*, o uso voluntário da razão com o involuntário, a livre prescrição na volição (*Wollen*) com a necessária prescrição, a máxima com a lei, e apenas a ação moral era considerada como absolutamente necessária (Reinhold, 2013, pp. 571-572). Em 1792, a liberdade da vontade torna-se uma instância de autoatividade absoluta com a capacidade (da pessoa) de determinar-se a si mesma a favor ou contra a lei moral. Essa abordagem traz uma mudança considerável em relação à moral kantiana, pois Reinhold acentua a escolha da pessoa no momento da ação, o que acarreta um conceito forte de responsabilidade moral<sup>1</sup>, quando se escolhe agir contra a lei.

Em Jacobi abordo as *Proposições preliminares sobre a dependência e a liberdade do homem* no prefácio da 2ª edição (1789) de seu livro *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn*. Mais precisamente as proposições da primeira e segunda seções: “O homem não tem liberdade” e “O homem tem liberdade”. Essas duas proposições oferecem subsídios convincentes para o estabelecimento de alguns paralelos com o conceito de liberdade expresso nas *Cartas sobre a filosofia kantiana* de 1792.

Primeiramente, vale a pergunta sobre o estatuto da liberdade que Jacobi estabelece aqui, uma vez que defende duas posições antagônicas de seu conceito, ainda mais se compararmos com a doutrina kantiana, pois a primeira proposição jacobiana (o homem não tem liberdade) está bastante conforme à filosofia crítica (e também à de Espinosa), mas a segunda (o homem tem liberdade) se distancia dos dois pensadores. Isso já nos permite uma aproximação com Reinhold que, embora também se mantenha na esteira kantiana, ao separar a vontade da razão prática, que no kantismo mantém uma identidade, e acentuar a livre escolha de ações, ignora completamente as prescrições morais kantianas.

O texto da última edição das *Cartas sobre a filosofia kantiana* expõe a faculdade humana de desejar composta de dois impulsos originários, dentre os quais, um é espontaneamente ativo, tem atividade individual determinante e estabelece uma lei necessária por si. Aqui já se anuncia uma aproximação entre os dois pensadores e uma provável influência de Jacobi sobre Reinhold. Contudo, como aproximação não é identidade, é necessário apresentar as semelhanças e diferenças contidas aí.

### **O papel do impulso no conceito de liberdade**

Início com o conceito de impulso, usado por Jacobi já no começo da primeira seção onde ele afirma que o impulso natural originário, também chamado de apetite

---

<sup>1</sup> Ver o texto de John Walsh, *O fato da liberdade: a teoria da vontade livre de Reinhold reconsiderada*, no qual o autor discorre de forma interessante sobre o conceito de pessoa e contra a leitura psicologista do fato da consciência.

*a priori*, é o fundamento dos outros apetites singulares. A proposição V enuncia: “A grande quantidade de apetites são apenas as muitas aplicações e modificações ocasionais desse apetite imutável, universal” (Jacobi, 2021, p.77). Esse apetite incondicional e universal só o é se atribuído a todos os indivíduos incondicionalmente, na medida em que todos precisam conservar a sua existência. Jacobi deixa claro que esse impulso originário e racional, que é uma espontaneidade pura, é uma faculdade absolutamente determinada, portanto, uma lei *a priori*.

Para Reinhold também seria um absurdo a falta de um fundamento determinado para o cumprimento de uma lei moral. O impulso espontaneamente ativo, e não o sensível, é absolutamente necessário e concebido como um “*impulso cuja demanda é a lei, sob a qual toda a satisfação voluntária do impulso interessado está sujeita*” (Reinhold, 2008, p. 134). Isso está bem no espírito de Jacobi quanto ele diz na proposição XXV da segunda seção que “o mecanismo *em si é somente algo acidental e uma espontaneidade pura* deve sempre estar necessariamente no seu fundamento” (Jacobi, 2021, p. 81). Lembrando, grosso modo, que Jacobi chama de mecanismo a não liberdade, isto é, toda ação é a ação de um outro, ou a submissão de todo e qualquer ser singular a leis mecânicas. O mecanismo, assim, constitui a existência sensível dos seres singulares.

Todavia, tanto para um pensador como para o outro, o conceito desse impulso originário suscita os conceitos de liberdade e de vontade. Mas aqui devemos nos ater também às diferenças entre as duas filosofias, mesmo que sutis. Jacobi afirma na proposição XXX que a espontaneidade absoluta (ou impulso originário) se denomina “liberdade, na medida em que pode se opor e superar o mecanismo”, e consiste “*na independência da vontade em relação ao apetite*” (proposição XXXII). Vontade, no caso, “*é a espontaneidade absoluta* elevada ao grau de consciência a que chamamos razão (proposição XXXIII), [...] e a sua independência e onipotência interna, ou o domínio possível do ser intelectual sobre o ser sensível, admitidos de *facto* por todos os homens (proposição XXXIV)” (Jacobi, 2021, p. 82).

A moral, no entanto, é um instrumento a serviço da autoconservação, mas não por meio de regras de universalização como em Kant. O impulso para a autoconservação racional flui de um amor natural e compromisso com a justiça entre todos, pois um ser racional não pode se distinguir de outro ser racional: “eu e homem é o mesmo, ele e homem é o mesmo: portanto, eu e ele somos o mesmo. O amor da pessoa limita, portanto, o amor do *indivíduo* e o obriga a não se preocupar consigo mesmo” (proposição XXIII). Ao contrário dos animais, com os quais compartilhamos o interesse natural pela autopreservação, os humanos estão em condições de se distanciar fundamentalmente desse interesse e, portanto, de explorar um mundo genuinamente moral, no qual o bem, em vez de ser idêntico ao útil, é considerado como um aspecto irredutível da ação por direito próprio.

A motivação de nossas ações, afirma Jacobi, é uma busca genuína pelo bem, pois além do impulso natural de autoconservação, temos o impulso intelectual ativo em nós, um desejo de liberdade, cuja gratificação é cheia de alegria sempre que é bem-sucedida, uma alegria que não é mera fruição. Esse impulso de agir livremente efetivo em nós refere-se a si mesmo e não ao poder da substância (dirigindo-se a Espinosa). Isso significa que a verdadeira dimensão do bem já foi compreendida e que a liberdade já é real, ou seja, efetiva. “Portanto, a *possibilidade* da espontaneidade absoluta não pode ser conhecida, mas sim a sua *realidade*, que se manifesta imediatamente na consciência e é demonstrada pela ação” (proposição XXIX). Percebe-se, com isso, que a lei moral assim estruturada não pode ser a *ratio cognoscendi* dessa liberdade, como em Kant, pois essa liberdade já é real, efetiva (Cf. Sandkaulen, 2019, p. 88).

A liberdade é um privilégio especificamente humano na medida em que nós, entre os seres vivos, somos impelidos àquele grau de consciência de autoatividade, que se manifesta em ações livres, ou seja, em poder e querer realmente se distanciar do interesse de autopreservação (JWA 1, 1, p. 164). Podemos e queremos - e não apenas devemos - que nossa autocompreensão pessoal seja intrinsecamente dependente de querer ser alguém que, ao olhar suas próprias ações e ao olhar as ações dos outros, pode distinguir entre os interesses do útil e do bom. Isso se refere ao sentimento de honra (proposição XXXV), que não é nem um respeito pela lei nem uma inclinação sensível. Qualquer um que coloque sua honra em algo está comprometido com todo o seu próprio ser, adota de livre vontade um modo de vida em que ele próprio pode confiar e que também pode oferecer confiança a outros.

Porém, a realidade da liberdade não é afetada ainda que nós, enquanto seres naturais condicionados, não percebermos nossa orientação para o bem em todos os momentos. O que mais importa aqui é mostrar que não estamos sujeitos a um imperativo da razão, mas de nós mesmos, e nossa reivindicação que se reflete não apenas no sentimento de honra, mas em toda uma gama de sentimentos morais (respeito, amor, gratidão, admiração (JWA 2, 1, p. 235s).

Em Reinhold, contudo, a vontade, diferentemente de Jacobi, não é desejo e nem impulso, tampouco a mera manifestação ou a demanda de um ou de outro impulso, “mas a autodeterminação a favor ou contra a demanda do impulso desinteressado (desejo) para a satisfação ou não do impulso interessado” (Reinhold, 2008, p. 134). Ou seja, a vontade não é um impulso, mas uma faculdade livre do indivíduo para determinar a si próprio e suas próprias ações. A liberdade do indivíduo, também chamada por Reinhold de *volição pura*, é livre e incita a demanda do impulso sensível. Isto é, a pessoa tem a faculdade para determinar-se tanto a favor quanto contra a demanda do impulso desinteressado, pode obedecer ou violar a lei, nesse caso trata-se da *liberdade natural da vontade*, que é diferenciada da *autoatividade*

*da razão kantiana*. Em Kant, a determinação pela razão não pode ser concebida sem a constituição e a sujeição da razão às suas leis. As ações morais são meramente um ato da razão prática, e a liberdade é buscada na mera autoatividade desta razão. Dessa forma, segundo Reinhold, se a vontade depende da razão prática, de qualquer tipo que ela seja, não é liberdade, mas antes, a sua restrição. Ao contrário, à razão prática pertence apenas o estabelecimento da lei, e à liberdade pertence a execução dessa lei; e só a liberdade (e não a razão prática) age moralmente, e a autonomia da vontade “não consiste meramente na razão dando a lei, na qual a pessoa opera autoativamente, mas de forma involuntária, e sim na autodeterminação da vontade para esta lei, à qual ela se liga” (idem, p. 187).

A semelhança entre ambos os autores aqui é que a liberdade, como faculdade livre, não é submetida à autolegislação da razão prática, mas a diferença é que, em Jacobi, essa liberdade está a serviço da autoconservação e direciona-se para o bem genuinamente. Jacobi tem como contrapartida o fatalismo de Espinosa, embora tenha como parâmetro a filosofia de Kant. Espinosa, ainda menos que Kant, é incapaz de responder sobre a motivação de nossas ações além das justificativas instrumentais, porque o impulso intelectual que em nós ativa livremente o desejo de liberdade e se refere a si mesmo, “não pode ser imaginado na metafísica de Espinosa transposta entre a potência de substância e sua expressão no *conatus* finito. O livre agir refere a si mesmo e não ao poder da substância, a ‘um Deus que é espírito’”. (JWA 1, 1, p. 167).

Já em Reinhold, embora a objeção à metafísica de Espinosa esteja subjacente à sua filosofia, as mudanças que faz em sua teoria da liberdade estão diretamente relacionadas a Kant. Na décima *Carta* de 1792, Reinhold diz: “Só conhecemos a moralidade se antes tivermos a posse da clara consciência de nossa liberdade” (Reinhold, 2008, p. 242). Já Kant, na famosa nota da *Crítica da razão prática* diz: “A liberdade é a *ratio essendi* da lei moral, mas a lei moral é a *ratio cognoscente* da liberdade” (Kant, 2016, p. 17 (A5, nota). Ou seja, se não houvesse a liberdade, a lei moral não poderia ser encontrada em nós. Embora Reinhold ainda esteja bastante próximo a Kant, ele rechaça essa afirmação do prefácio da *Crítica da razão prática*, segundo a qual a realidade da liberdade é comprovada através de uma lei apodítica da razão, ou seja, revela-se através da lei moral. Não se encontram em Kant referências a uma condição que deveria ser preenchida junto da consciência da lei moral para a adoção da realidade da liberdade da vontade. Suas observações reforçam muito a interpretação que vê na consciência da lei moral a única condição suficiente de nossa consciência da liberdade. Reinhold afirma que a lei moral não nos é dada em uma consciência imediata como um fato da razão, porque somos diretamente conscientes apenas de dois impulsos (um interessado e outro desinteressado) e de uma faculdade para decidirmos a favor ou contra um ou outro. Apenas a consciência da demanda

dos dois impulsos forma a condição suficiente da liberdade da vontade. E apenas a autoconsciência da liberdade da vontade permite entender o impulso desinteressado ou nosso sentimento moral como expressão da razão prática. Portanto, o conceito de liberdade não mantém sua realidade apenas pela consciência da lei moral, como queria Kant, dado que não é exatamente a consciência da lei moral como tal que acompanha originariamente nossa autoconsciência da liberdade, mas apenas a consciência do impulso desinteressado (embora não independente da consciência do interessado). Isso significa que a ação moral não pode ser autônoma no sentido kantiano, em que o pensamento da legislação própria, segundo a qual a instância que estabelece a lei é a mesma que a recebe e cumpre, e o pensamento de uma determinação direta da vontade pela lei moral - duas marcas centrais da vontade autônoma - deixam a razão pura prática apenas como uma instância possível da ação, mas da qual não é esperada uma decisão contra a lei moral.

Assim, tal como em Jacobi, aqui também a lei moral não é a *ratio cognoscendi* da liberdade, uma vez que a consciência da liberdade já tem efetividade. E também como Jacobi, Reinhold rompe a estrutura da terceira antinomia kantiana. A oposição de Kant entre *determinismo* e *liberdade*, incluindo sua resolução compatível, não funciona em nenhum dos dois (cf. Sandkaulen, 2019, p. 79).

Como alternativa à liberdade da vontade kantiana, Reinhold propõe o conceito de liberdade como uma das primeiras proposições da moralidade e do direito natural, e ela se efetiva pela faculdade da pessoa em determinar a si mesma diante da demanda do desejo, mas em conformidade com a demanda do impulso desinteressado (lei prática). “Sendo assim, ela só pode ser concebida com essa liberdade que *consiste na independência da pessoa pela necessitação por essa demanda*” (Reinhold, 2008, p. 184). Em suma, tanto a vontade pura quanto a impura (e não empírica) são dois modos de ação igualmente possíveis da vontade livre, em que ambos pertencem à liberdade da vontade, a qual deixa de ser concebível na falta de um deles, pois a liberdade é absoluta na medida em que ela pode agir em ambas as faculdades e não só quando age como uma vontade pura. Kant, segundo Reinhold, negou a liberdade para ações imorais, porque demonstrou que a razão pura é autoativa na legislação moral e que a lei estabelecida unicamente pela razão pura é o fundamento determinante objetivo de um ato moral. Para Reinhold, “a liberdade negativa da vontade consiste na dupla independência, a liberdade positiva da vontade consiste no poder de escolha ou na faculdade para determinar a si mesma para uma das duas demandas” (idem, pp. 205-6). A pessoa que se autodetermina a favor ou contra esta demanda pode utilizar “sua razão legítima ou ilegítima, conseqüentemente, de modo arbitrário” (idem, p. 188).

Assim, assume-se que a vontade, que se autodetermina, o faz de um modo que ela exista independentemente dessas demandas. Estas atuam na vontade não de forma coagente, mas apenas como fundamento “*originário*” (Reinhold, 2008, p.

197). O ato livre é algo sem fundamento, ou melhor, é o último fundamento do ato: a própria liberdade. É a primeira e absoluta causa deste ato, da qual não se pode ir além, porque ela não depende de outra; e requerer um fundamento diferente dele mesmo é negar à vontade a sua liberdade. Ou seja, a determinação do fundamento originário se realiza no momento em que praticamos nossa liberdade da vontade.

Mas se o ato livre é o seu próprio fundamento e causa absoluta, Reinhold tem de justificá-lo perante o tribunal da razão filosofante, pois esta só aceita a realidade da liberdade se estiver convencida de sua possibilidade, e só estará satisfeita consigo mesma acerca dessa realidade quando puder responder à pergunta: “em que consiste a possibilidade da liberdade? (Reinhold, 2008, p. 208).

### A convicção natural do entendimento comum e a concepção de pessoa

Reinhold justifica esse conceito de liberdade pela convicção do *comum e são entendimento*, que da realidade infere a possibilidade dos fatos da consciência. Não há contradição que possa depreciar essa convicção no tribunal da razão. O comum entendimento e a razão filosofante estão

ligados às *mesmas faculdades fundamentais* do espírito humano, e se anunciam no comum entendimento pelos irresistíveis e infalíveis *sentimentos* [*Gefühle*] e, por meio deles, provocam convicções sobre as quais a razão filosofante, que procura os *fundamentos* desses sentimentos, deve permanecer em desacordo consigo mesma enquanto ela não conseguir estabelecer conceitos distintos e determinados das faculdades fundamentais. O comum entendimento concebe a *alma* como aparência do sentido interno, que ele conhece através do sentimento interno como fatos da consciência e de cuja realidade ele infere sua possibilidade. Para ele, a *liberdade* é *real* de acordo com o testemunho da autoconsciência e, conseqüente, também possível (Reinhold, 2008, p. 207).

Embora a liberdade seja originalmente um fato (*Tatsache*) da consciência natural sempre pressuposto como já estabelecido, com esse movimento ela se torna um ato (*Tathandlung*), um ato que se estabelece de modo livre e independente, que nos coloca acima da existência física e nos oferece uma existência moral.

Há em todo ser humano, na consciência do dever, uma intuição natural que a liberdade tem de si mesma [*Selbstanschauung*]. Essa autointuição é necessária à pessoa como pessoa e é, portanto, mero *Faktum* [*Thatsache*], tal como o ser humano descobre em si mesmo, sem saber como chegou a ela (Reinhold, 1799, pp. 70-1)<sup>2</sup>.

---

2 De acordo com Bondeli (1995, p. 171), “a partir disso podemos ver que Reinhold inverte a atribuição entre fato e ação introduzida por Fichte e, por sua vez, tenta identificar o fato como positivo, que foi reformulado como uma intuição natural independente. Reinhold não explica assim outra coisa senão o ato de Fichte, que afirma incluir o ponto de vista do homem e reconciliá-lo com o do filósofo, em última análise, encarna apenas um homem-filósofo consciente. Por conseguinte, se esta censura reinholdiana se justifica, só pode ser decidida numa discussão sobre o tipo e o modo como uma mediação dos dois pontos de vista em geral pode e deve ser realizada. Em outras palavras, ela é objeto de uma discussão sobre conceitos de esclarecimento.

Este texto de 1799, que carrega as marcas da influência de Jacobi, mostra a transição de Reinhold da *Wissenschaftslehre* para a fé jacobiana, mas também mostra que o autor da filosofia elementar ainda persegue o fundamento da liberdade na relação entre o são e comum entendimento, agora com a nomenclatura de “conhecimento ou convicção natural”, e a razão filosofante como “conhecimento artificial ou do filósofo”. Este é especulativo e voltado ao conhecimento teórico, aquele, ao contrário, refere-se ao sentimento (ou fé). Esse confronto na nova ciência, Reinhold o chama de “paradoxal”, porque enquanto a consciência comum é necessariamente levada a ela, a mesma consciência é, em última análise, incapaz de aceitar seus resultados. Reinhold define no início dos *Paradoxien* que o paradoxo consiste em “afirmações, em relação às quais se fica oscilando entre o ter que (*müssen*) pensar o que seu autor poderia ter pensado, mas ser incapaz (*können nicht*) de fazê-lo (Reinhold, 1799, p. 43).

Esse ensaio é regido pela crença de que o indivíduo, que é sujeito da experiência comum, que denotamos na fala comum pelo pronome “eu” e não temos dificuldade em identificar entre os muitos objetos que compõem nosso mundo, deve ser o início e também o ponto final de qualquer processo de reflexão. Essa era uma crença cara a Jacobi, e Reinhold nesse escrito também constrói a sua própria.

Um verdadeiro indivíduo é um “eu” diante de um “tu”, um sujeito entre outros sujeitos,

todos eles animados pela certeza de que, em qualquer situação, o limite de suas ações (e conseqüentemente da responsabilidade moral) pode ser determinado de forma absoluta. Jacobi tomou esta “certeza” como sendo baseada no “sentimento” ou “fé”, não porque seja algo irracional, mas porque está na fonte de toda racionalidade. Como tal, escapa do alcance da representação teórica científica (Di Giovanni. 2003, p. 261).

Nesse sentido, há mais elementos para a comparação entre Reinhold e Jacobi. Os conceitos de *pessoa* e *senso comum*. Falar sobre o termo pessoa já é desafiador em Reinhold pela complexidade do estatuto desse conceito. Em Jacobi, pelo menos para mim neste momento, o desafio é intransponível porque ele traz consigo o conceito de identidade do ser. Jacobi diz que “todo ser que tem a consciência de sua própria identidade, um eu permanente, existindo em si mesmo e sabendo de si mesmo, é uma pessoa” (JWA 1,1, p, 220). Mas até que ponto é possível compreender a unidade, vai ficar para outra ocasião. O que importa aqui é que este termo, para os dois pensadores, está relacionado à consciência natural (ou são e comum entendimento).

Reinhold faz um uso terminológico confuso do termo que, às vezes aparece como uma noção genérica para o indivíduo e todas as suas faculdades constituintes; e às vezes como o sujeito de estados mentais. Mas o que fica claro em seu texto é que o ato de decisão, fundamental e necessário na estrutura da liberdade, é uma ação

peculiar do nosso eu (a pessoa em nós), e não se trata de um postulado metafísico. O eu é o sujeito das faculdades transcendentais e não transcendentais (cf. Walsh, 2020, p. 298).

Assim, as seitas que pensavam que a moralidade é resultado da convicção da existência de Deus estavam erradas para Reinhold. De acordo com seus conceitos, *a moralidade é uma vontade completamente livre e inteiramente desinteressada daquilo que é legítimo para o próprio bem*, e tanto a *ação moral* como a *ação imoral* são expressões características da liberdade da vontade (Cf. Reinhold, 2008, décima Carta).

Aqui se mostra uma diferença grande com Jacobi em relação ao escopo do ato livre. Ser livre, diz Jacobi, é estar orientado para o bem, para mim e para os outros, o que difere do imperativo categórico kantiano, mas também de Reinhold, que acentua que a verdadeira liberdade moral é a escolha ou decisão também por ações más. Importante notar aqui que a justificação desse conceito de liberdade se dá pela convicção emanada dos *sentimentos do comum e são entendimento*. O que sugere mais um paralelo com Jacobi, que sustenta a realidade da liberdade apoiada no sentimento de honra. Por meio desse sentimento queremos que nossa autocompreensão pessoal seja intrinsecamente dependente de querer ser alguém que, ao olhar suas próprias ações e ao olhar as ações dos outros, pode distinguir entre os interesses do útil e do bom. Mas em que se fundamenta esse sentimento de honra?

Jacobi responde na proposição XXXIX que, “quando se confia na honra e quando o homem pode *manter sua palavra*, deve morar nele um outro espírito e não o espírito silogístico” (Jacobi, 2021, p. 84), referindo-se a Espinosa, que justifica o princípio moral por demonstrações matemáticas. Esse espírito é Deus, criador inteligente e legislador da natureza, inteligência primeira, suprema.

Jacobi chama a atitude moral livre de religião, cuja orientação é para o bem de todos e causa uma alegria incomparável. Como tal, deve ser afastada de todas as associações de uma religião positiva e também do pensamento de uma relação exclusiva com uma vida humana divina, transcendente. Pelo contrário, “uma prática moral é comum entre as pessoas que se expressam na forma do amor, um amor puro” (JWA 1, 1, p. 167 e proposição XLIII), cujo objeto “é o divino no homem, e o respeito por esse *divino* é o que está no fundamento de toda virtude, de todo sentimento de honra” (proposição LXVI). Para explicar isso, Jacobi associa mais uma vez os dois impulsos: sensível ou princípio do apetite e o impulso intelectual ou princípio do amor puro. O primeiro se dirige para o finito, o segundo para o eterno. Essa *dupla* direção mostra que a “expressão de uma vontade divina na criatura é sua lei originária, que é *a condição da existência do próprio ser, seu impulso originário, sua própria vontade*, não pode ser comparada às leis da natureza, que são apenas *resultados de relações*

e se baseiam absolutamente na *mediação*” (Jacobi, 2021, pp. 84-5, proposição XLVIII)

Mas aqui, Jacobi deixa claro, não se trata das condições do incondicionado, “basta que a existência dessa dupla direção e sua relação sejam demonstradas pela ação e reconhecidas pela razão. Como todos os homens atribuem a si liberdade e *colocam sua honra apenas na posse dela*, assim também todos se atribuem uma faculdade do amor puro e um sentimento de sua *energia preponderante*, na qual se funda a possibilidade da liberdade (proposição XL).

## Conclusão

Nas *Cartas sobre a filosofia kantiana* de 1792, Reinhold responde à pergunta que o envolvia há tempos, a saber, como adequar o conceito de Deus ao conceito de vontade livre. Segundo ele, os partidos pré-kantianos conhecem mal ou nada conhecem a respeito do único fundamento e do que pode ser discutido de forma consistente acerca da questão da existência de Deus. Na décima *Carta*, Reinhold afirma que qualquer filósofo conseqüente tem de repudiar um conceito de moralidade que aspire fundar a convicção da existência de Deus ou mesmo coexistir com ela, porque esta convicção não é conhecimento, mas uma crença moral (não histórica), que pode apenas ser uma consequência, mas nunca um fundamento da disposição moral. A característica da divindade deve ser procurada em nós mesmos, pela qual só ela pode anunciar sua existência em nós. É ela que torna a divindade disponível para a razão de todo homem, e é ela que faz a crença na divindade ser dependente do discernimento teórico do homem (cf. décima *Carta*). Somente essa característica é capaz de eliminar qualquer contradição entre religião e ética, é também a única capaz de estabelecer uma conexão necessária para sempre entre religião e ética. De uma certa forma, em sua nova filosofia, como ele a chama, Reinhold une razão e crença, numa jogada claramente influenciada pela filosofia de Jacobi. Só a nova filosofia pode resolver o problema da liberdade da vontade de acordo com a “completa e estrita ciência da forma original de nossa capacidade da mente” (Reinhold, 2008, pp. 250-1).

Tendo em mente tudo o que foi analisado aqui, não é difícil entender por que Reinhold adere por um tempo à filosofia de Jacobi, ainda mais porque o paradoxo entre a consciência comum e a artificial torna-se cada vez mais importante para ele, expresso principalmente nas *Discussões a respeito dos conceitos e proposições fundamentais da moralidade* [*Verhandlungen über die Grundbegriffe und Grundsätze der Moralität*] (RGS, Band 6/1), escrito de 1798, e no *Sobre os paradoxos da mais nova filosofia* [*Über die Paradoxien der neuesten Philosophie*], de 1799, que analisamos brevemente neste artigo.

## Referências

- Ameriks, K. (2000). *Kant and the Fate of Autonomy* (problems in the appropriation of the critical philosophy). USA: Cambridge University Press.
- Bondeli, M. (2008). Introdução in *Briefe über die kantische Philosophie*. Basel: Schwabe Verlag.
- Bondeli, M. (1995). *Das Anfangsproblem bei Karl Leonhard Reinhold*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Di Giovanni, G. (2003). “1799: The Year of Reinhold’s Conversion to Jacobi”. In *Fichte-Studien-Supplementa*, Band 16, „Die Philosophie Karl Leonhard Reinholds“.
- Jacobi, F. H. *Werke [JWA]. Gesamtausgabe*. hrsg. von Klaus Hammacher, Walter Jaeschke. Hamburg/Stuttgart: Meiner; Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Jacobi, F. H. (2021). *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*. Tradução de Juliana Ferraci Martone. Campinas, SP: Editora UNICAMP.
- Kant, I. (2016). *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. Petrópolis: Editora Vozes.
- Reinhold, K. L. (1799). *Über die Paradoxien der neuesten Philosophie*. Hergestellt in Europa, USA, Kanada, Australien, Japan: Hanse.
- Reinhold, K. L. (2005). *Letters on the Kantian Philosophy*. Tradução para inglês de James Hebbeler e editado por Karl Ameriks. New York: Cambridge University Press.
- Reinhold, K. L. (2008). *Briefe über die kantische Philosophie*. Band II. Hrsg. von Martin Bondeli. Basel: Schwabe Verlag.
- Reinhold, K. L. (2013). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Hrsg. von Martin Bondeli und Silvan Imhof. Basel: Schwabe Verlag.
- Reinhold, K. L. (2013-2022). *Gesammelte-Schriften*. Basel: Schwabe Verlag.
- Sandkaulen, B. (2019). *Jacobis Philosophie: über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Walsh, J. (2020). O fato da liberdade: A teoria da vontade livre de Reinhold reconsiderada. *Revista Kant e-Prints*, 15 (3), 286-304. <https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/1491/1166> (acesso 23.07.2023)

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 28.03.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



# Jacobi e seus Leitores. Uma Leitura Heterodoxa: Friedrich Nietzsche

*Jacobi and his Readers. A Heterodox Interpretation: Friedrich Nietzsche*

Oswaldo Giacoia Jr.

ogiacoa@hotmail.com

(Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Paraná, Brasil)\*

**Resumo:** O objetivo principal deste trabalho consiste em incluir Friedrich Nietzsche no contexto de uma leitura heterodoxa do núcleo filosófico de problemas implicados na correspondência entre Friedrich Heinrich Jacobi e Moses Mendelsohn a respeito do sistema de Spinoza, fazendo-o pelo viés da correspondência mantida entre Jacobi e Fichte a respeito de panteísmo, ateísmo e niilismo.

**Abstract:** The main aim of this paper is to include Friedrich Nietzsche in the context of a heterodox reading of the philosophical core of problems involved in the correspondence between Friedrich Heinrich Jacobi and Moses Mendelsohn regarding Spinoza's system, doing so through the bias of the correspondence maintained between Jacobi and Fichte about pantheism, atheism, and nihilism.

**Palavras-chave:** Niilismo; Idealismo; Ateísmo; Panteísmo; Crítica.

**Keywords:** Nihilism; Idealism; Atheism; Pantheism; Criticism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.57-66>

À vista do tema de que se ocupa este trabalho, inicio com uma constatação: ao longo de minha ocupação com a obra de Friedrich Nietzsche, até o momento não consegui apurar se o autor de *Assim Falou Zaratustra* alguma vez leu algum escrito de Jacobi, em primeira mão, pela mediação de alguma literatura historiográfica ou comentário. No entanto, é inegável que sua filosofia está profundamente implicada na rede de questionamentos que pode ser designada pelo nome de “disputa a respeito das coisas divinas” (*Streit um die göttlichen Dinge*), da qual Jacobi é um dos protagonistas - uma vez que no pensamento de Nietzsche a oposição entre Fé e Saber, cuja relevância em nossa tradição cultura mal pode ser exagerada, ocupa uma posição de extrema relevância.

Se, de acordo com Nietzsche, é com a perigosíssima divisa *credo quia absurdum est* que a

lógica alemã surge pela primeira vez na história do dogma cristão; mas ainda hoje [...] alemães atuais, alemães tardios em todo sentido, aventamos um quê de verdade, de

\* Professor Titular Aposentado do Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

*possibilidade* de verdade, por trás do famoso princípio real-dialético com que Hegel ajudou o espírito alemão a conquistar a Europa - “a contradição move o mundo, todas as coisas contradizem a si mesmas” -; então talvez o espírito alemão tenha ainda um último passo a dar? Talvez deva ainda justapor, de maneira terrível, seu *credo* e seu *absurdum*?” (Nietzsche, 2004, p. 12 e 13).

É este último passo que Nietzsche pretende ter dado com sua filosofia. Meu foco de análise volta-se, portanto, para a relação entre ateísmo e niilismo, que, como é sabido, consiste num tópico central da célebre carta de Jacobi e Fichte, publicada em 1799 - assim como em toda a correspondência mantida entre ambos. O fulcro originário da questão em tela é, naturalmente, o texto de Friedrich Jacobi *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*.

Antes do célebre anúncio da morte de Deus, feito por Nietzsche como alegoria filosófica do homem louco, presente no aforismo 125 de *A Gaia Ciência*, Heinrich Heine - num texto conhecido e apreciado por Nietzsche - havia atribuído a Kant o feito notável do assassinato de Deus. Segundo Heine, o autor das três críticas da razão teria praticado também um sacrilégio inaudito na história universal:

Para dizer a verdade, vós, franceses, vós fostes doces e moderados, em comparação conosco os alemães: vós só pudestes matar um rei, e ainda assim foi necessário a vós, naquela ocasião, rufar tambores, vociferar e bater os pés, de modo a abalar o mundo inteiro. Faz-se realmente honra em demasia a Maximilien Robespierre, comparando-o a Immanuel Kant (Heine, 1981, p. 115).

O célebre “*badaud*” da rue Saint Honoré foi responsável pela morte de um rei, o filósofo de Königsberg, porém, teria matado Deus. Nesse sentido, a questão da morte de Deus e a querela a respeito das coisas divinas inscrevem-se nas coordenadas do legado, herança ou espólio de um prodigioso evento do pensamento: aquele que descerra o horizonte da autodeterminação humana, a identificação entre liberdade e autonomia da razão. Em lugar de Deus, como o Ser supremo, como o Absoluto de que nada maior pode existir nem ser pensado, ingressa o homem no horizonte do infinito, a despeito da irresgatável facticidade, contingência e finitude de sua existência. É por isso que o homem louco de Nietzsche pode colocar a pergunta: Deus está morto. Quem o matou? Para responder: fomos nós mesmos, somos nós todos os seus assassinos - nós, isto é, os homens e mulheres modernos, os lídimos herdeiros da era das Luzes - que Kant elevou ao plano do conceito.

E, no entanto, de acordo com Jacobi, não foi Kant, em verdade, o grande arauto da liberdade absoluta - não era ele o Messias da razão pura, mas sim Fichte. Kant foi somente o “Batista de Königsberg” (Jacobi, 2009, p. 49). Jacobi afirma inequivocamente em relação a Fichte: “Eu o digo em toda ocasião, e estou prestes a confessá-lo publicamente que eu o considero o verdadeiro Messias da razão especulativa, o verdadeiro filho da promessa de uma filosofia inteiramente pura,

subsistente em si e para si” (idem, p. 47).

Esta avaliação de Jacobi deriva diretamente de seu conceito de “espinosismo às avessas”, cuja figura permito-me descrever, reproduzindo uma tradução de autoria de Juliana Ferraci Martone:

É curioso que nunca lhe [a Espinosa] tenha ocorrido a ideia de virar seu cubo filosófico de outro modo; de fazer do lado superior, do lado do pensamento, que ele chamou de objetivo, o lado inferior, que ele chamou de subjetivo e formal, e depois investigar se seu cubo ainda permaneceria o mesmo, se permaneceria a única imagem filosófica verdadeira da coisa. Com certeza, tudo teria se modificado secretamente com essa tentativa; o cúbico, que antes era substância, a matéria única de duas essências totalmente diferentes teria desaparecido diante de seus olhos; e se acenderia uma chama pura, que flameja apenas a partir de si mesma, sem necessidade de um *lugar* ou *fonte de alimentação: idealismo transcendental* (Jacobi, 2021, p. 30).

Do ponto de vista de Jacobi, depois de Espinosa e do ‘João Batista’ de Königsberg, o destino da filosofia no mundo ocidental situava-se na encruzilhada entre o espinosismo e a filosofia transcendental - a saber, entre ateísmo e niilismo, este era o inexorável resultado de uma ousadia extrema, sacrílega: transformar a substância em sujeito, a realidade em espírito, como ocorreria também, de modo integral, no sistema da dialética especulativa de Hegel. Mas, como já mencionado, o Messias do idealismo transcendental teria sido, de fato, Fichte. Por esta razão, a filosofia de Espinosa foi também, para Jacobi, a mais valiosa introdução, a verdadeira chave de acesso à *Doutrina da Ciência* fichteana. “Eu escolhi esta imagem porque é a representação de um espinosismo invertido que me abriu de imediato o acesso à *Doutrina da Ciência*. E ainda hoje eu a represento para mim como a exposição de um materialismo sem matéria ou de uma *mathesis pura*, na qual a consciência pura e vazia representa o espaço matemático” (Jacobi, 2009, p. 49). No idealismo de Fichte, as duas direções cardinais da filosofia moderna integram-se em completa fusão:

o materialismo e o idealismo, a tentativa de explicar tudo a partir unicamente de uma matéria que se autodetermina, ou a partir unicamente de uma inteligência que se autodetermina, têm a mesma meta. A direção de ambas, uma em relação à outra, não é de modo algum divergente, mas relacionam-se pouco a pouco até que acabam por se tocar. O materialismo especulativo, que elabora sua metafísica, deve acabar por transfigurar-se em idealismo a partir de si mesmo, pois, fora do dualismo, não existe senão egoísmo, como início ou como final, para a faculdade de pensar que pensa até o fim (Jacobi, 2009, p. 48).

A respeito desta posição, é particularmente esclarecedor o comentário de Paolo Livieri, para quem, em Fichte,

a majestade da ciência baseia-se assim na produção dos valores éticos e epistemológicos, cuja justificação rejeita qualquer modalidade de teoria da correspondência:

não há um mundo de fatos ou valores a que corresponder, porque tudo é produto da ‘inteligência’ do Eu. Consequentemente, a *Doutrina da Ciência* de Fichte apresenta um magnífico feito do pensamento abstrato: o princípio da *Doutrina da Ciência* - o Eu - define a legalidade para a ética e a veracidade para a epistemologia. Fichte torna explícita a conversão da “forma somente no interior da substância”: tudo o que é, é posto pelo Eu, e o que não é posto pelo Eu não é (Livieri, p. 2019, p. 41).

Para Jacobi, faltou muito pouco para que esta transfiguração do materialismo em idealismo tivesse sido levada a cabo pelo próprio Espinosa: com efeito, a noção espinosana de substância - *Deus sive natura* - que é fundamento do ser extenso, assim como do ser pensante, sintetizando um e outro destes atributos essenciais, reúne em idêntica unidade o objeto e sujeito, “uma identidade absoluta, não intuicionável, que unicamente o raciocínio permite concluir - sobre a qual funda-se o sistema da filosofia nova, da filosofia que funda a independência da inteligência” (Jacobi, 2009, p. 48).

Segundo Jacobi, portanto, uma filosofia pura, completamente imanente, uma filosofia talhada a partir de uma única peça, um sistema racional dotado de um único teor (o que também pode ser entendido na forma da unidade sistemática da filosofia), só é possível ao modo de Fichte. “É manifesto que tudo deve ser dado na e pela razão, no eu enquanto eu, somente na minha egoidade, e já estar contido nela, se a razão pura, por si mesma, deve poder deduzir tudo unicamente de si” (Jacobi, 2009, p. 54). Se o idealismo transcendental, como sistema filosófico, configura em Fichte a imagem do cubo espinosano invertido, então estas duas possibilidades determinam os limites de toda filosofia: de um lado, a filosofia crítica, que circunscreve e respeita rigorosamente os limites de todo conhecimento e de toda ciência como postos no e pelo eu; de outro lado, a filosofia dogmática, que ultrapassa os limites do Eu, como paradigmaticamente teria ocorrido com Espinosa.

O espírito humano, desde que seu entendimento filosófico não se apoie, de nenhum modo, além de sua própria produção, deve necessariamente, para penetrar o reino dos seres, para conquistá-lo pelo pensamento, tornar-se criador do mundo, e - tornar-se seu próprio criador. É apenas na medida em que tem êxito nesta criação de si, que ele fará progresso na criação do mundo. Mas mesmo ser seu próprio criador ele não o pode senão sob a condição geral já indicada: ele deve negar a si mesmo segundo o ser, para nascer e tomar posse de si unicamente no conceito, no conceito de uma exteriorização e de uma interiorização absolutas, puras, originariamente - a partir do Nada, em direção ao Nada, para o Nada, no Nada (Jacobi, 2009, p. 56).

Em decorrência disso, não faria sentido a acusação de *ateísmo* aplicada a Fichte: enquanto tal, a filosofia transcendental não poderia ser ateísta, como não poderiam sê-lo a aritmética e a geometria - e pela mesma razão em virtude da qual ela não poderia ser teísta. “Se ela quisesse ser teísta, e sê-lo exclusivamente, ela se tornaria ateísta, ou pelo menos tomaria esta aparência, mostrando como Deus também, pego em flagrante delito de sua não-existência em si, ganharia, unicamente

graças a isso, um estatuto filosófico, e tornar-se-ia mesmo, de uma maneira geral, alguma coisa de real” (Jacobi, 2009, p. 45). Portanto, no que diz respeito a Deus, ele não pode ser em Fichte senão um produto do pensamento. Para Fichte,

Deus é causado: é uma criação do eu - a Figura/*Gestalt* do mundo moral - e, portanto, é uma não-entidade. No final, Deus se torna um ícone de nossas ações. Mas ainda assim, afirma Jacobi, isso não é ateísmo. Pelo contrário, é o surgimento de um fenômeno que se tornará crucial para a história da filosofia: o niilismo. Ao contrário do que se possa perceber, o verdadeiro niilismo é um produto humano, que cria um novo Deus. Essa criação humana implica a aniquilação do verdadeiro Ser, na medida em que coloca a maior ameaça para a era romântica: a criação de um Deus que não tem ser (Livieri, 2019, p. 43).

Com isso, Jacobi pode sustentar que, em Fichte, Deus não desapareceu, precisamente porque não existia mais. Por isso, Fichte não é ateu, mas outra coisa. A filosofia de Fichte é, em essência, niilista: “Psyché conhecia agora o segredo que há muito tempo torturava sua curiosidade de modo insuportável. Ela sabe agora, a infeliz, que tudo fora dela é Nada, e que ela mesma não é senão um fantasma, que não é um fantasma de alguma coisa, *mas* um fantasma *em si*, um Nada real, um Nada da realidade” (Jacobi, 2009, p. 61). Em virtude de uma coerência inflexível, Fichte não teria podido nem refutar o vetusto e carcomido teísmo inepto da razão natural, nem substituí-lo por um teísmo robusto, lastreado na ciência e na filosofia das Luzes.

Não se podia censurar, de modo algum, a filosofia transcendental de nada saber de Deus, desde que é universalmente admitido que Deus não poderia ser objeto de saber, mas unicamente de fé. Um Deus que pudesse ser objeto de saber não seria um Deus. Ora, uma fé em Deus somente artificial é também uma fé impossível, pois, na medida em que não quer ser senão artificial - ou unicamente científica, ou ainda puramente racional -, ela suprime a fé natural, e, em consequência, suprime a si mesma, enquanto fé, e, por consequência, suprime todo teísmo (Jacobi, 2009, p. 46).

Por todas essas razões, Jacobi deixa claro tanto sua proximidade quanto sua irreconciliável oposição em relação ao pensamento de Fichte:

Ambos queremos, pois, com a mesma seriedade e o mesmo empenho, que a ciência do saber - que é o Um em todas as ciências, a alma do mundo no mundo do conhecimento - alcance a perfeição, com a única diferença de que o senhor o quer para que o fundamento de toda verdade apareça como residindo na ciência do saber; eu, para que se torne manifesto que esse fundamento, o verdadeiro, ele mesmo, existe necessariamente fora dela. No entanto, meu propósito não faz, de modo algum, obstáculo ao seu, nem o seu ao meu, porque eu faço distinção entre a verdade e o verdadeiro. O senhor não atribui a menor atenção ao que eu entendo por ‘verdadeiro’, e, sustentando a *Doutrina da Ciência*, o senhor tem o direito de fazê-lo, e isso mesmo de acordo com o meu próprio julgamento (Jacobi, 2009, p. 53).

Reproduz-se, portanto, a mesma aporia já tratada nas cartas a Mendelssohn sobre a Filosofia de Espinosa: de um ponto de vista imanente, do interior da cadeia de razões *more geométrico*, tal como Espinosa procede na dedução dos teoremas e

proposições de sua *Ética*, não há como refutá-lo. Portanto, ou a Substância Única infinitamente infinita é o *Deus sive Natura* de Espinosa - mas a ela falta a consciência; ou então a Substância é sujeito, razão pura e autoconsciência, que transforma em nada tudo o que é exterior a ela mesma, e só a si mesma torna subsistente. “Um espírito puro que, nessa pureza que é a sua, não pode ele mesmo ser, mas pode somente produzir tudo, e de novo numa tal pureza que, por seu turno, isso não pode ser, mas não pode ser intuicionado como existente senão no e pelo produzir do espírito: o conjunto é um simples ato-do-ato (*That-That*)” (Jacobi, 2009, p. 55).

De acordo com a leitura heterodoxa de Nietzsche, justamente este traço demonstra como o idealismo alemão permanece enredado com o Cristianismo, com o conceito de absoluto como *causa sui*. “Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauss - tudo isso fede (*stinkt*) a teólogos e pais da Igreja. Disso Schopenhauer está consideravelmente *livre*, respira-se um ar melhor, que até cheira a Platão” (Nietzsche, 1980 a, p. 262). Essa referência a Schopenhauer é estratégica nesta história - tal como lida por Nietzsche. É no materialismo de Schopenhauer que o dogmatismo filosófico teria atingido sua culminância e acabamento - e isso porque com Schopenhauer teria chegado ao final também a saga do idealismo transcendental, do qual *O mundo como vontade e representação* seria uma espécie de último rebento.

“Os alemães são profundos, os alemães são virtuosos - basta que se leia seus filósofos”! No último fundamento, foi a contida e longamente represada  *piedade devota* dos alemães que finalmente explodiu em sua filosofia, com efeito de modo pouco claro e incerto, como tudo o que é alemão, a saber, por vezes em panteísticos vapores fumegantes, como em Hegel e Schelling, enquanto *Gnosis*; por vezes misticamente, como negação do mundo, como em Schopenhauer: no principal, porém, uma piedade devota cristã, não piedade pagã - para a qual Goethe, e antes dele já Spinoza, tinham mostrado tanta boa vontade (Nietzsche, 1980 a, p. 262).

De todo modo, Schopenhauer representava, para Nietzsche, o tipo do “bom europeu”; que não poderia ser compreendido apenas um acontecimento no interior do idealismo alemão; a rigor, Schopenhauer *não seria mesmo mais alemão*, mas signo de um momento epocal, que fecha um ciclo, e abre espaço para um pensamento adventício. “Schopenhauer, o último alemão que merece entrar em consideração (que é um acontecimento *europeu*, igual a Goethe, igual a Hegel, igual a Heinrich Heine, e *não meramente* um acontecimento, local, ‘nacional’), é para um psicólogo um caso de primeira ordem” (Nietzsche, 1999 c, p. 381). Com Schopenhauer vem à luz uma monumental tentativa filosófica, um “ensaio maldosamente genial de pôr em campo uma global desvalorização niilista da vida”. Nesse sentido, o sistema do pensamento único é a realização do niilismo, que Jacobi tinha suspeitado e pressentido na *Doutrina da Ciência* de Fichte.

Gestado no âmago do idealismo alemão, o materialismo de Schopenhauer portaria em si, como seus inexoráveis desdobramentos, tanto o ateísmo radical - que

Nietzsche considera também como testemunho da probidade intelectual do autor do *Mundo como vontade e representação* -, quanto a ascética negação do mundo, um niilismo visceral afetando todas as esferas da vida. No entanto, e paradoxalmente, a filosofia de Schopenhauer também é transfiguração daquela piedosa devoção cristã de milênios, ainda que seja como seu momento agônico ou terminal - como pretende Nietzsche: ela seria uma exposição sistemática da autêntica essência ético-religiosa do Cristianismo. Por esta razão, vale também aqui a mesma conclusão, que, de algum modo, está implicitamente contida na carta de Jacobi a Fichte: todo idealismo transcendental herda do Cristianismo um traço essencial de niilismo, e disso não escapa o ateísmo de Schopenhauer.

Ao mostrar que o sistema do pensamento único de Schopenhauer constitui uma espécie de *pendant* do idealismo transcendental, sendo, no entanto, suficientemente probo para assumir-se como materialismo *ateu*, Nietzsche pretende trazer à luz o resultado a que chega, nos estertores do idealismo alemão, o pensamento de Schopenhauer: o prenúncio da escalada do niilismo: o mundo e a vida são o que não deveriam ser. É, portanto, todo o legado desta tradição do pessimismo alemão que Nietzsche pretende levar à execução com seu conceito de *Selbstaufhebung* (autossupressão) da moral. A este respeito, e mirando diretamente em direção a si mesmo, Nietzsche escreve:

Por toda parte, de resto, onde o espírito está hoje em obra, com vigor, com potências e sem falsificação de moeda, ele se abstém agora de ideal em geral - a expressão popular para essa abstinência é 'ateísmo' -: *isso sem contar sua vontade de verdade*. Essa vontade, porém, esse *resíduo* de ideal, é, se me quiserem acreditar, aquele ideal mesmo, em sua mais rigorosa, mais espiritual formulação, esotérica de cabo a rabo, despida de todo contraforte e, com isso, não tanto seu resíduo quanto sua medula. O incondicional, leal ateísmo (- e é somente o *seu* ar que nós respiramos, nós os homens mais espirituais desta época!) *não* está em oposição àquele ideal na medida em que parece; é, em vez disso, somente uma de suas últimas fases de desenvolvimento, uma de suas formas de concluir e coerências internas - é a *catástrofe*), que impõe respeito e temor, de uma disciplina de dois milênios para a verdade, que em conclusão se proíbe a mentira da *crença em Deus* (Nietzsche, 1999, a, p. 369).

Só resta, pois, a Nietzsche extrair a derradeira e radical conclusão desta lógica, e levar a efeito o último ato do drama representado na oposição entre fé e saber. A partir de então, não haveria recuo legítimo, transação ou compromisso - este é um dos sentidos trágicos da radicalidade implicada na "probidade intelectual", tal como Nietzsche a entendia:

Se, em sua apaixonada luta contra o Cristianismo, Nietzsche invoca sempre de novo sua "honestidade intelectual", sua "consciência moral intelectual", então esta argumentação significa apenas a mais radical posição (na admissão) de um desenvolvimento que atravessa toda a história da filosofia moderna. Sim, se consideramos como o problema fundamental aquele da possibilidade de um filosofar cristão, no mais amplo sentido de asseguramento possível sobre a *verdade* das *profissões* de fé cristãs e sobre a *cogência* da *moral* cristã, então a filosofia anticristã de Nietzsche aparece como o estágio final de uma confrontação histórico-espiritual

em cujo percurso - com progressiva resolução e sempre mais manifestamente - é negada a tese de uma *religião natural*, para, finalmente, converter-se em sua antítese, anunciada com páthos (Grau, 1958, p. 11).

É o que afirma, com efeito, o próprio Nietzsche: É esta linhagem, ou posicionamento no interior desta linha de tradição que Nietzsche reivindica no prefácio à segunda edição de *Aurora*, como herdeiro e executor do legado espiritual do milenar ‘pessimismo alemão’:

Somente como homens desta consciência sentimo-nos ainda aparentados com a retidão e devoção alemãs de milênios, mesmo que como seus mais problemáticos e últimos descendentes, nós imoralistas, nós os sem-Deus de hoje, e até mesmo, em certo sentido, como seus herdeiros, como executores de sua mais íntima vontade, de uma vontade pessimista, como foi dito, que não tem medo de negar a si mesma, porque nega com prazer! Em nós se consuma, suposto que queiram uma fórmula - *a autossupressão da moral*. (Nietzsche, 1999 c, p. 139-140).

Como autointitulado *Besieger Gottes und des Nichts*, Nietzsche se confronta com o mesmo problema, com renovada ênfase, no último período de sua filosofia, quando ensaia a experiência radical de um pensamento novo. Este experimento assume a forma de uma reconstituição genealógica da escalada do niilismo europeu: “Descrevo o que vem, o que não pode mais vir de outro modo (*nicht mehr anders kommen kann*): *a ascensão do niilismo*. Esta história já pode ser contada: pois aqui é a necessidade mesma que está em operação. Este futuro já fala em centenas de sinais, desse destino anuncia-se por toda parte” (Nietzsche, 1980, c, p. 189s). Este é um espetáculo reservado para nossos dias. “O que eu narro”, escreve Nietzsche entre 1887 e 1888, “é a história dos próximos dois séculos ... Aqui, não louvo, nem censuro, [o fato de, OGJ.] *que* ela venha: creio numa das maiores *crises*, num instante *da mais profunda* autorreflexão do homem<sup>1</sup> (Nietzsche, 1980 c, p. 189s).

Para concluir, limito-me a uma figura particular desta autorreflexão:

o niilismo como estado psicológico ocorre, em segundo lugar, quando se tiver colocado uma totalidade, uma sistematização, ou mesmo uma organização, em todo acontecer e debaixo de todo acontecer: de modo que na representação global de uma suprema forma de dominação e governo a alma sedenta de admiração e veneração se regala (- se é a alma de um lógico, já basta a absoluta coerência e real-dialética, para reconciliar com tudo...). Uma espécie de unidade, alguma forma de ‘monismo’: e em decorrência dessa crença o homem em profundo sentimento de conexão e dependência diante de um todo infinitamente superior a ele, um *modus* da divindade ... “O bem do universal exige o abandono do indivíduo”... mas, vede, não há um tal universal! No fundo, o homem perdeu a crença em seu valor, quando através dele não atua um todo infinitamente valioso: isto é, ele concebeu um tal todo, para poder acreditar em seu valor (Nietzsche, 1999 c, p. 431).

---

1 Nietzsche, F. (1980). Fragmento Inédito nº 11 [411]; novembro de 1887 - março de 1888. In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV, Volume XIII, p. 189s.

Uma das figuras mais pregnantes na história do niilismo europeu, e, portanto, da tomada de consciência do niilismo na modernidade - vem à tona com a perempção da categoria de totalidade, daquela unidade ou sistema que integra e confere sentido a todo ente e acontecimento no universo. Certamente, o que é visado aqui é o *Deus sive natura* de Espinosa, mas também o Espírito Absoluto de Hegel, a filosofia do Absoluto de Schelling e o idealismo transcendental de Fichte - tanto quanto a metafísica da vontade de Arthur Schopenhauer. Mas aqui, num estranho paroxismo da ironia, talvez pudéssemos divisar em Nietzsche uma retomada do gesto filosófico de Jacobi: o único interlocutor que Nietzsche deixa intervir num experimento filosófico crucial - convocado justamente no célebre apontamento Lenzer-Heide, que trata do niilismo europeu - é o panteísmo de Espinosa, seu derradeiro interlocutor estratégico e antípoda ideal do ensinamento do eterno retorno do mesmo - este, por sua vez, o assinalado antagonista da economia cristã da salvação:

Compreende-se, pois, que aqui se almeja uma oposição ao panteísmo: pois “tudo perfeito, divino, eterno” constringe *do mesmo modo para uma crença no “eterno retorno”*. Pergunta: tornou-se impossível, com a moral, também essa panteísta postura afirmativa para com todas as coisas? No fundo, apenas o Deus moral está superado. Tem sentido pensar um Deus “além de bem e mal”? Seria possível um panteísmo *nesse* sentido? Afirmamos o processo *a despeito* de suprimirmos dele a representação de uma finalidade? – Esse seria o caso se algo fosse *alcançado* no interior daquele processo, em cada momento – e sempre o mesmo. Spinoza conquistou uma tal postura afirmativa, na medida em que todo momento tem uma necessidade *lógica*: e, com seu instinto lógico fundamental, ele triunfou sobre uma *tal* constituição do mundo (Nietzsche, 1980 b, p. 211)<sup>2</sup>.

Nos últimos momentos de seu filosofar lúcido, é a Espinosa que Nietzsche recorre, e é contra ele - como digno adversário, único merecedor de tal homenagem - que Nietzsche escreve um de seus últimos ensaios consistentes de filosofia experimental: *o amor fati* contra o *amor intellectualis Dei*.

## Referências

- Grau, G-G. (1958). *Christlicher Glaube und intellektuelle Redlichkeit*. Frankfurt/M:Verlag G. Schulte-Bulmke.
- Heine, H. (1981). *De l'Allemagne*. Paris : Librairie Générale Française.
- Jacobi, F. H. (2009). *Lettre sur le Nihilisme*. Tr. Ives Radrizzani. Paris: Flammarion.
- Jacobi, F. H. (2021). *Sobre a Doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*. Trad. Juliana F. Martone. Campinas: Ed. Unicamp.
- Livieri, P. (2019). *F.H. Jacobi's "On Divine Things and their Revelation". A Study and Translation*. Montreal: McGill University Libraries.

---

<sup>2</sup> Nietzsche, F. (1980). *Nachgelassene Fragmente* [Fragmentos póstumos], 5[71], verão de 1886-outono de 1887. In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV, vol. 12, p. 211.

- Nietzsche, F. (1980 a). *Nachgelassene Fragmente* [Fragmentos póstumos], In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. Vol. 11.
- Nietzsche, F. (1980 b). *Nachgelassene Fragmente* [Fragmentos póstumos]. In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV, vol. 12.
- Nietzsche, F. (1980 c) *Nachgelassene Fragmente* [Fragmentos Póstumos]. In: Colli, G.; Montinari, M. (eds.). *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Berlin; New York; München: de Gruyter; DTV. Volume 13.
- Nietzsche, F. (1999 a). *Para a Genealogia da Moral*. In: *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (1999 b). *Sobre o Nihilismo*. In: *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (1999 c). *Crepúsculo dos Ídolos*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. In: *F. Nietzsche. Obras Incompletas*. Col. Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural.
- Nietzsche, F. (2004). *Aurora*. Prefácio, § 3 e 4. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 21.04.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



# “O homem tem a razão ou a razão tem o homem?”: A relação entre o saber mediato (entendimento) e o saber imediato (crença) na filosofia de F. H. Jacobi

*“Does men have reason or does reason have men?”: A Relationship  
Between Mediate Knowledge (Understanding) and Immediate  
Knowledge (Belief) in F. H. Jacobi’s Philosophy*

Juliana Martone

juliferraci@gmail.com

(Universidade Federal de São Carlos, São Paulo, Brasil)\*

**Resumo:** O intuito deste texto é mostrar a diferença entre duas concepções de razão para F. H. Jacobi. Por um lado, a razão especulativa, mediata como sinônimo de entendimento, por outro uma razão imediata e reveladora como sinônimo de crença. As duas faculdades exprimem dois lados opostos, mas indissociáveis do homem: sensível e suprassensível, condicionado e incondicionado. Jacobi procura mostrar como é impossível um saber intelectual do suprassensível (uma filosofia natural do suprassensível), buscado sobretudo pelas filosofias que se pretendem sistemáticas, aqui representadas pelo monismo (filosofias de um único princípio). Jacobi, ao contrário, mostrará que de fato há um saber do suprassensível, mas este não passa pelo entendimento.

**Palavras-chave:** F. H. Jacobi; Monismo; Idealismo; Niilismo.

**Abstract:** The purpose of this text is to show the difference between two conceptions of reason according to F. H. Jacobi. On the one hand, we find a speculative, mediated reason as a synonym for understanding, and on the other hand, an immediate, revelatory reason as a synonym for belief. These two faculties express two opposite yet inseparable aspects of man: sensible and suprasensible, conditioned and unconditioned. Jacobi shows why it is impossible to attain an intellectual knowledge of the suprasensible (a natural philosophy of the suprasensible), which is sought above all by philosophies that claim to be systematic represented here by monism (philosophies of a single principle). Jacobi, on the contrary, establishes that there is indeed a knowledge of the suprasensible, but in which the understanding does not take part.

**Keywords:** F. H. Jacobi; Monism; Idealism; Nihilism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.67-75>

Dentre os diversos acréscimos da segunda edição das *Cartas sobre a doutrina de Espinosa* (1789) se encontra o importante apêndice VII, no qual Jacobi formula a pergunta que dá título a este texto e contém *in nuce* toda problemática abordada neste livro que marca a estreia da carreira filosófica de Jacobi: “o homem tem a razão ou a razão tem o homem?”

---

\* Este trabalho foi realizado com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo nº 2021/01452-9.

Se por razão entendemos a alma do homem apenas na medida em que tem conceitos distintos, ou é apenas entendimento, julga e raciocina com esses conceitos e forma novamente outros conceitos ou ideias, a razão é um atributo do homem, que ele adquire pouco a pouco, um instrumento do qual ele se utiliza, *ela pertence* a ele.

Mas se por razão entendemos o princípio do conhecimento em geral, ela é o espírito do qual é feita toda natureza viva do homem, o homem *existe* por meio dela, ele é uma forma que a razão tomou (Jacobi, 2021, p. 229).

É preciso logo diferenciar dois sentidos da palavra *razão*. Por um lado, ela pode significar especulação, faculdade de conceitos distintos ou entendimento, na medida em que raciocina e julga de maneira *mediata*, isto é, através de conceitos no âmbito do condicionado. Ela também poderia ser chamada de razão instrumental e, neste caso, é o homem quem tem a razão. Por outro lado, a razão pode significar o que Jacobi denomina “princípio do conhecimento em geral”, ou seja, o fundamento do saber especulativo: uma certeza *imediata*, autoevidente que revela ou julga sem conceitos no âmbito do incondicionado. Em outras palavras, o conceito jacobiano de *crença*. Neste sentido, a razão tem o homem, pois ela é seu próprio espírito. Ao longo deste texto tentarei explicitar a diferença entre ambos os conceitos de razão e por que Jacobi afirma que a verdadeira razão é sinônimo de crença.

Jacobi descreve os dois lados do homem (razão como crença/entendimento ou incondicionado/condicionado) como opostos, mas complementares. O “homem por inteiro” tem razão e entendimento, faz parte da ordem natural, mas também da supranatural. Para utilizar uma imagem do escritor e amigo de Jacobi, Jean Paul (Friedrich Richter): “Na cabeça de Janus do homem, que olha para mundos opostos, ora um par de olhos está fechado e coberto, ora o outro” (Jean Paul, 1996, p. 66).<sup>1</sup> Ora o homem olha para o mundo sensível, ora para o suprassensível. Por isso mesmo, ele é um “cidadão de dois mundos distintos” (JWA 3, p. 100-101), do mundo finito, natural e mecânico e do mundo infinito e divino. Essa observação é de suma importância para entender como Jacobi se diferencia do idealismo (representado sobretudo por Kant e Fichte) e do materialismo (representado por Espinosa).

As duas doutrinas, idealismo e materialismo, privilegiam um ou outro aspecto do homem e, por isso, se configuram como tipos distintos, mas análogos de monismo. Não à toa, Jacobi afirma que ambas são duas faces da mesma moeda e denomina a filosofia fichtiana um “espinosismo às avessas” ou “materialismo sem matéria”. Segundo ele, o monismo tem como característica primordial acabar ou começar com o egoísmo (solipsismo); o idealismo começa com o egoísmo (eu), o materialismo acaba nele. “Deste modo, os dois caminhos principais, idealismo e materialismo, têm a mesma finalidade, a tentativa de explicar tudo somente a partir de uma matéria que

---

<sup>1</sup> Janus é o deus romano bifronte, deus do início e do fim e que nomeou o mês de janeiro do calendário romano.

“O homem tem a razão ou a razão tem o homem?”: A relação entre o saber mediato ...

determina a si mesma ou de uma inteligência que determina a si mesma” (Jacobi, JWA 2,1, p. 195). A direção aparentemente diferente dos dois converge cada vez mais, a ponto de o materialismo especulativo se transformar 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).

Aqui está descrita a transformação que Jacobi reconhece na passagem da filosofia moderna (Espinosa) para o idealismo transcendental (Fichte). Espinosa pode ser denominado materialista, porque mesmo tendo ressaltado a independência do pensamento em relação à extensão, o pensamento simplesmente a representa, já que o único objeto da representação é a extensão. É o que nos diz a proposição 23 da *Ética 2*: “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (Jacobi, JWA 3, p. 121). A origem dessa comparação remonta a uma carta de Jens Baggesen, escritor dinamarquês e figura muito importante no meio intelectual alemão da época. Ele foi um dos amigos mais íntimos de K. L. Reinhold e posteriormente também de Jacobi.

A carta de Baggesen é datada de 26 de abril e 1-2 de março de 1797 (Jacobi, JBW I/11, p.183 ff.) e expõe a conversão de uma filosofia cujo fundamento é “Deus é eu” (Espinismo) em uma filosofia cujo fundamento é “eu sou Deus” (Fichte). É claro que o Deus espinosano não é um eu, mas essa formulação exprime apenas que o eu é dissolvido em Deus e não existe como indivíduo.

Já em 1794 Baggesen descreve a Reinhold um dos primeiros contatos com Fichte em Zurique e com sua ainda não publicada doutrina da ciência. Embora simpatize com Fichte, ele o retrata como “fanático filosófico”, muito abstrato e sistemático, e diz sentir falta do homem corpóreo no fundamento dessa nova filosofia. Conclui que o homem sempre quer mais do que pode, quer se contentar completamente consigo mesmo e isso é um erro. “Ora, nada contenta sua razão senão Deus. Portanto, ele quer compreender Deus *completamente*, ele quer ser o próprio *Deus*. Encontro essa presunção no sistema fichtiano. Seu primeiro princípio é de fato um princípio divino, não humano. ‘Eu sou, porque sou!’ Somente o eu puro pode pronunciar isso e o eu puro não é Fichte, não é Reinhold, não é Kant; o eu puro é Deus” (Baggesen, 2022, p. 177).<sup>2</sup>

No idealismo, Deus desaparece e dá seu lugar vazio ao eu. Anos depois, mas com a mesma convicção, Baggesen mostra a Jacobi a semelhança entre Espinosa e Fichte a partir da metáfora de um triângulo. Os dois 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

---

<sup>2</sup> Carta de Jens Baggesen a Reinhold de 8 de junho de 1794.

se deixa construir a partir de três lados dados” (Baggesen, JBW I/11, p. 227).

A mesma relação se encontraria no famoso *ἐν καὶ πᾶν* (o um e o todo) proferido por Lessing na conversa com Jacobi. Ali, “hen kai pan” era descrito por Lessing como a essência das filosofias imanentes. Baggesen afirma que, para Espinosa, o *παῖν* seria a mãe do *ἐν*, para Fichte o *ἐν* seria pai do *παῖν*. A comparação é importante, porque ajuda a esclarecer o problema inerente a qualquer filosofia sistemática, a qualquer tipo de monismo ou de filosofia de um único princípio (*aus einem Stück*).

No mencionado Apêndice VII, a argumentação jacobiana apresenta os problemas em que o entendimento se envolve quando tenta explicar a cosmogonia, o início do mundo ou, em outras palavras, o início de uma série causal no tempo. O problema se coloca da seguinte maneira: sempre que o entendimento tenta pensar o incondicionado, ele necessariamente lhe dá *condições*. Ora, se a razão (enquanto entendimento) é um processo de mediações, de comparação, ligação, separação etc., as investigações humanas só podem descobrir o que *medeia* a existência, isto é, o mecanismo das coisas. A dificuldade de fato aparece quando buscamos o *princípio do mecanismo*, que não é ele mesmo mecanismo, já que quando abandonamos a cadeia de condições condicionadas, deixamos de compreender. O paradoxo que Jacobi nos apresenta é precisamente a empreitada de tornar *possível* o incondicionado, que deixaria de ser incondicionado para receber condições de possibilidade.

O conceito de *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* (Jacobi, 2021, p. 230-231).

Essa antinomia nada mais é que o antigo problema da relação entre liberdade e necessidade, que também está implicado na pergunta da qual partimos. Além disso, esse é o tema do fragmento intitulado “Proposições preliminares sobre a dependência e a liberdade do homem”, inserido na segunda edição das *Cartas*. Ali, Jacobi esboça esses dois aspectos. Por um lado, o homem não tem liberdade, porque faz parte da ordem natural e do mecanismo e age - como queria Espinosa - a partir de apetites, de um *conatus* que o faz perseguir o que conserva sua existência e rejeitar o que a ameaça. Por outro lado, o homem também é livre e não se reduz ao mecanismo da natureza; “o mecanismo *em si* é somente algo acidental e uma *espontaneidade pura (reine Selbstthätigkeit)* deve sempre estar necessariamente no seu fundamento” (Jacobi, 2021, p. 81).

XXVII. O conhecimento daquilo que *medeia* a existência das coisas é denominado um *conhecimento distinto*, e não podemos conhecer distintamente aquilo que não

“O homem tem a razão ou a razão tem o homem?”: A relação entre o saber mediato ...

permite mediação.

XXVIII. A espontaneidade absoluta não permite nenhuma mediação, e é impossível que de algum modo conheçamos seu interior distintamente.

XXIX. Portanto, a *possibilidade* da espontaneidade absoluta não pode ser conhecida, mas sim sua *realidade*, que se manifesta imediatamente na consciência e é demonstrada pela ação.

XXX. Ela é denominada *liberdade*, na medida em que pode se opor e superar o mecanismo, o qual constitui a existência *sensível* dos seres singulares (Jacobi, 2021, p. 81-82).

Aqui estamos diante de três aspectos diferentes de um mesmo problema: o problema da cosmogonia reflete aquele entre liberdade e necessidade, que levanta a questão sobre o início do saber humano. O monismo de tipo espinosano (materialismo) ou fichtiano (idealismo) aparece como uma resposta possível e aparentemente satisfatória, mas Jacobi se esforça para mostrar por que essa suposta lógica e a perfeição sistemática escondem na verdade um obstáculo insuperável.

Não somos capazes de compreender *como* o natural (o mundo) possa surgir do sobrenatural *mediatamente*, ou seja, de causa em causa, nem, menos ainda, como o natural poderia surgir do sobrenatural *imediatamente*. Os representantes desses dois modos de pensar seriam, por exemplo, Leibniz (criacionismo) e Espinosa (imanentismo). Se concebemos um Deus transcendente (fora do mundo criado), é preciso pensar uma “criação real de coisas realmente singulares, sucessivas desde a eternidade”, ou seja, um início da série de acontecimentos naturais. Se, por outro lado, concebemos como Espinosa que Deus é uma espécie de atuosidade e o mundo não é criado (não existe “fora de Deus”), também caímos no problema de admitir uma série infinita de coisas singulares “que viriam à realidade uma após a outra, ou seja, no fundo, [Espinosa] teve de admitir um tempo eterno, uma finitude infinita” (Jacobi, 2021, p. 226).

Assim, o problema da *condição incondicionada* aparece com toda sua força na cosmologia. O ser incondicionado, absolutamente necessário e fundamento de toda experiência contingente é ou 1) um *ens extramundanum*, 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 que as séries finitas sejam apenas modos do infinito. O final do Apêndice VII resume as investigações expostas até então e chega à seguinte conclusão: as leis do entendimento se referem única e exclusivamente às leis naturais, por isso não podemos representar aquilo que escapa ao âmbito sensível. O suprassensível não poder se tornar pensável ou possível.

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 (Jacobi, 2021, p. 232-233).

A diferença entre razão (suprassensível) e entendimento (sensível) mostra que há uma hiato entre essas duas faculdades. Daí decorre a impossibilidade de uma filosofia natural (intelectual) do suprassensível. O entendimento mediato corresponde à causalidade, à lei do finito por excelência, porque não pode ultrapassar os limites da natureza nem *regressivamente* de causa em causa para uma causa primeira, nem *progressivamente* abstraindo o particular para encontrar um absoluto ou um falso incondicionado oriundo da simples abstração. “Se o homem permanece na criação, afunda progressivamente e regressivamente no nada” (Jacobi, JWA 5,1, p. 401).

O problema do niilismo é de extrema importância e foi Jacobi o primeiro a formulá-lo de maneira clara na Modernidade. Quando a razão se vê diante da impossibilidade de postular um início ou um fim da série causal, ela encontra o nada (niilismo). Mas justamente por isso a conclusão de Jacobi é: “o sobrenatural não pode ser admitido por nós de outro modo senão como nos é dado, a saber, como *fato – isso é!*” (JWA 1,1, p. 261). É preciso buscar um outro modo de alcançar o suprassensível, e esse modo será denominado razão ou crença, um sentimento imediato de existência, anterior a qualquer certeza mediata do entendimento. Diante do abismo do nada, somos impelidos a *saltar* no incondicionado e vislumbramos um raio de luz.

É curioso que o mesmo nada encontrado por Jacobi quando ele se vê diante do niilismo seja o nada diante do qual Kant se vê na antinomia entre necessidade e liberdade, ainda que a solução a que cada um chega seja extremamente diferente. Seguindo a argumentação kantiana, se concedemos que todo estado está ligado a um estado anterior, todo efeito a uma causa que o produziu, o início de todos os estados requer uma causa *ad infinitum*.

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, 2010, p. 531, A622 B650).

Segundo Kant, a liberdade é a faculdade capaz de começar *por si mesma* uma nova série causal, é uma causa por si mesma e não é determinada por nada na série

“O homem tem a razão ou a razão tem o homem?”: A relação entre o saber mediato ...

temporal, por isso ela está fora do encadeamento necessário das causas naturais. Mas o que acontece quando a razão não encontra o início ou o fim da série causal? Ela postula a ideia de uma espontaneidade que poderia dar início a uma ação sem que nada a condicionasse. Ser livre significa, então, poder determinar a si mesmo (acepção positiva) e não ser condicionado por nada (acepção negativa).

A filosofia transcendental se esquivava do problema da causalidade, porque inaugura uma *segunda* série (transcendental), na qual a liberdade é causa ou condição incondicionada de um efeito na série natural condicionada. Assim, a liberdade pode ser uma *causa fora* da série, mas produzir um *efeito na* série natural. Um efeito pode ser visto como necessário do ponto de vista do fenômeno (de acordo com as leis da natureza) e como livre em relação à sua causa inteligível. É assim que Kant 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. Essa segunda série causal não é possível nas filosofias que postulam a “absoluta realidade do fenômeno”, ou seja, que tomam fenômenos como númenos e, portanto, estariam fadadas ao fatalismo.

Deste modo, tanto para Kant quanto para Jacobi o nada se mostra quando o entendimento se percebe incapaz de unificar condicionado e o incondicionado, já que ele mesmo está na ordem do condicionado (natureza) e não pode, por meio de nenhum artifício, resolver essa relação no âmbito do saber especulativo. Em outras palavras, fica vetado um *sistema* do saber. Neste ponto, Jacobi partilha inteiramente da posição kantiana, que encontra esse limite do saber humano, porém é inteiramente contrário à solução que a filosofia crítica propõe ao tornar todo conhecimento mero fenômeno. Vale a pena lembrar rapidamente que Jacobi foi quem mostrou com clareza o problema fundamental da noção kantiana de coisa em si. Se, como diz ele, não se pode entrar na filosofia kantiana sem a coisa em si, tampouco se pode permanecer nela sem ela. “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” (Jacobi, JWA 2,1, p. 112).

As filosofias monistas, por outro lado, têm uma vantagem lógica, já que não existe um exterior, um “fora”, e tudo decorre de um único princípio. Em Espinosa, não existe fora de Deus, em Fichte não existe um fora do Eu. Tais filosofias “de uma única peça” (*aus einem Stück*) ganham a aparência de coerência lógico-sistemática e parecem irrefutáveis, todavia para alcançar uma correspondência entre condicionado e incondicionado elas precisam transformar o espiritual em material (materialismo) ou o material em espiritual (idealismo). O monismo é o único modelo que consegue explicar a equivalência entre ambos, porém ele acarreta uma enorme perda de um lado e do outro; a perda da realidade espiritual ou a perda da realidade material. Na

verdade, nos dois casos perdemos a realidade efetiva, pois ela é composta de ambos os lados indissociáveis. É por essa razão que materialismo e idealismo seriam duas faces da mesma moeda.

A partir disso, é possível vislumbrar a sagacidade com a qual Jacobi diagnostica e descreve o problema de toda filosofia moderna no Apêndice VII das *Cartas*. Mas qual seria, afinal, a posição de Jacobi diante desse dilema? Assim como Espinosa e Leibniz, Jacobi rejeita qualquer possibilidade de proceder da causa em casa até chegar numa causa primeira na ordem mecânica da natureza. Espinosa sustenta a ideia de *causa sui/effectus sui* a partir da necessidade de sua própria natureza, ao contrário Jacobi admite causas finais e a liberdade da vontade. Leibniz defende a “necessidade hipotética” ou a escolha do melhor que determina a vontade pelo princípio de razão suficiente e, com isso, restringe a liberdade sem poder explicar a relação entre Deus e mundo. Do choque entre esses dois pensadores, Jacobi conclui: “não existe filosofia natural do suprassensível”.

Essa conclusão pode parecer decepcionante, mas não deixa de ser ousada, porque não busca uma terceira resposta teórica, ao contrário, aceita os limites do entendimento, que reconhece sua incapacidade de explicar essa relação. Ele se vê num dualismo insuperável (representado pela expressão latina *aut aut*), mas tal dualismo não é inerente ao mundo, apenas à capacidade humana de conhecer. Aqui lembramos do homem entre o infinito e o nada de Pascal, isto é, o homem que não pode conhecer tudo, mas tampouco pode ignorar tudo. Em outros termos, o homem se vê entre uma razão que sente o suprassensível e um entendimento que não pode reduzi-lo a conceitos, que não pode tornar mediato o imediato. Se tentamos superar esse abismo, caímos necessariamente no niilismo, já que “todo caminho da demonstração acaba no fatalismo” (Jacobi, 2021, p. 223). Por isso mesmo é impossível uma filosofia *natural* do suprassensível.

A posição de Jacobi é clara: embora não possamos compreender a relação entre condicionado e incondicionado, ela é um fato, mas um fato inexplicável. O tipo de conhecimento que temos do suprassensível (Deus, liberdade, imortalidade) é objeto da crença, à qual chegamos apenas com um salto mortal. É no auge e no final de todo percurso da história da filosofia que a razão pode se ver como realmente é, como sentimento, como crença e não como mero entendimento potencializado. Sendo assim, o dualismo é insuperável e deve ser abraçado, de fato ele é o âmago da filosofia de Jacobi. Se ele é mantido, tanto o suprassensível quanto o sensível possuem sua legitimidade e estão postos, existem juntos, sem que um suprima o outro. Nas palavras de Jacobi: o órgão precisa do objeto, pois o olho não vê a si mesmo.

“O homem tem a razão ou a razão tem o homem?”: A relação entre o saber mediato ...

## Referências

- Jacobi, F. H. (1998-2007). [JWA] *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. 5,1: *Kleine Schriften II (1787-1817)*, hrsg. von Catia Goretzki, Walter Jaeschke, 2007.
- Jacobi, F. H. (2017). [JBW] *Briefwechsel. Gesamtausgabe*, begründet von Michael Brügggen und Siegfried Sudhof, hrsg. von Michael Brügggen, Heinz Gockel. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Vol. I, 11: *Briefwechsel Oktober 1794 bis Dezember 1798*, hrsg. von Catia Goretzki, 2017.
- Jacobi, F. H. (2021). *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*. Tradução de Juliana F. Martone. São Paulo: UNICAMP.
- Jean Paul (Richter, Friedrich). (1996). *Vorschule der Ästhetik* In Jean Pauls Werke I/5, Hrsg. v. Eduard Berend. München: Carl Hanser.
- Kant, I. (2010). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 11.04.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>





# Um diálogo entre Jacobi e Kierkegaard a partir das *Proposições Preliminares sobre a Dependência e a Liberdade do homem*

*A Dialogue between Jacobi and Kierkegaard from the Preliminary Propositions on Dependence and Man's Freedom*

Marcio Gimenes de Paula

marciogimenes@unb.br  
(Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil)

**Resumo:** O presente artigo possui duas divisões básicas. Na primeira, almeja-se avaliar algumas das teses de Jacobi presentes na obra *Proposições preliminares sobre a dependência e a liberdade do homem*. Na segunda parte, o intuito é investigar a influência de Jacobi no pensamento de Kierkegaard, especialmente por meio de uma leitura selecionada de trechos dos Diários e das obras *Migalhas filosóficas* e *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Por fim, à guisa de conclusão, pretendemos ressaltar a importância de algumas das teses de Jacobi na obra do autor dinamarquês.

**Palavras-chave:** Jacobi; Kierkegaard; Filosofia Alemã; Ética; Cristianismo.

**Abstract:** This article has two basic divisions. In the first, we aim to evaluate some of Jacobi's theses present in the work *Preliminary Propositions on Dependence and Freedom of Man*. In the second part, the aim is to investigate Jacobi's influence on Kierkegaard's thought, especially in a selected reading of excerpts from the Journal and the works *Philosophical Fragments* and *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Finally, by way of conclusion, we intend to highlight the importance of some of Jacobi's theses in the work of the Danish author.

**Keywords:** Jacobi; Kierkegaard; German Philosophy; Ethics; Christianity.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.77-88>

## **Introdução: a velha querela do espinosismo entre os séculos XVIII e XIX**

O pano de fundo para uma percepção da influência do pensamento de F. H. Jacobi em Kierkegaard atravessa, na realidade, dois séculos importantes para o pensamento. O primeiro deles é ainda uma parte do século XVIII, já a segunda etapa está nos primeiros anos do século XIX. Assim, chegamos ao que se convencionou denominar como debate espinosista, a saber, a famosa controvérsia panteísta entre Jacobi e Mendelssohn, como bem percebe Beiser:

A primeira metade do século XIX, contudo, foi muito menos secular; ela ainda estava agarrada aos resquícios da religião. Ainda que o teísmo e o deísmo tivessem entrado em declínio no final do século XVIII, eles foram substituídos pelo panteísmo. Durante

as primeiras décadas do século XIX, o panteísmo viveu um renascimento. Ele renasceu porque parecia a solução mais viável ao mais recente conflito entre fé e razão, o conflito que havia emergido nos anos 1780 durante a “famosa controvérsia panteísta” entre Jacobi e Mendelssohn. A famosa frase de Spinoza “*deus sive natura*” tornou possível tanto divinizar a natureza quanto naturalizar o divino. Seguindo aquele *dictum*, um cientista, que professava o mais radical naturalismo, podia ainda ser religioso; e um pastor, que confessava a mais profunda fé pessoal em Deus, podia ainda ser um naturalista. O panteísmo tornou-se a religião popular e não oficial da *Goethezeit* e da *Vormärz* (Beiser, 2017, p. 18).

Desse modo, cabe lembrar que é exatamente esse o contexto do chamado iluminismo alemão que, nesse ponto singular, diferencia-se profundamente do iluminismo francês, por exemplo. Aqui poderíamos lembrar não apenas o debate acerca do panteísmo entre Jacobi e Mendelssohn, mas acrescentar a ele uma figura singular em tal panorama: G. E. Lessing. Por isso é que, em sua obra *A filosofia do iluminismo*, Cassirer aponta o pensador alemão como quem primeiro captou e percebeu a grandeza de Spinoza em solo germânico no século XVIII:

Mas foi então que ocorreu uma prodigiosa virada na história das ideias do século XVIII: o primeiro grande pensador que compreendeu Spinoza, que profundamente meditou e compartilhou do seu pensamento, irá agora ultrapassar as conclusões do seu mestre. Lessing é quem dará ao spinozismo a sua verdadeira fisionomia, libertando-o das caricaturas com que o haviam sobrecarregado os filósofos e teólogos seus adversários... A entrevista com Jacobi mostra em Lessing, desde o começo, um spinozista convicto (Cassirer, 1992, p. 255).

Um panorama ainda mais instigante de tal problema pode ser percebido na obra de Heine: *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*. Ali, explicando as peculiaridades da filosofia moderna alemã e do iluminismo alemão para um público francês, e com extremo bom humor e ironia, o autor constrói um projeto que vai de Lutero a Hegel, mas igualmente incluindo espaço para filósofos não germânicos como Descartes e Spinoza, visto que se localizam no mesmo âmbito de debates. Heine, ao tratar de Jacobi, parece implacável com ele, mas, ao mesmo tempo, reafirma todo o contexto do panteísmo alemão:

O panteísmo é a religião oculta da Alemanha, e que se chegaria a ele já fora previsto pelos escritores alemães que há cinquenta anos tanto invectivaram contra Espinosa. O mais furioso desses adversários de Espinosa foi Friedrich Heinrich Jacobi, a quem por vezes se concede a honra de nomeá-lo entre os filósofos alemães. Ele não foi senão um hipócrita briguento, que se escondeu sob o manto da filosofia e se infiltrou em meio aos filósofos pretextando, primeiro, entre soluços, o seu amor e sua alma terna, para depois insultar a razão. Seu refrão sempre foi: a Filosofia, o conhecimento mediante a razão. Vã ilusão. A própria razão não sabe para onde vai, levando o homem a um escuro labirinto de erro e contradição; apenas a fé pode guiá-lo com segurança. Que toupeira! Não viu que a razão se assemelha ao sol eterno, que ilumina sua trajetória com luz própria, enquanto passeia seguro lá no alto. Não há nada que se comparece ao ódio piedoso, benevolente, do pequeno Jacobi contra o grande Espinosa (Heine, 1991, pp. 68-69).

Com efeito, mesmo depois das advertências de Heine, que não achava Jacobi tão digno de figurar entre os filósofos alemães, pretendemos caminhar no sentido oposto e avaliar primeiramente alguns de seus argumentos em *Proposições Preliminares sobre a Dependência e a Liberdade do homem*. Ali acreditamos que se pode perceber não apenas suas teses sobre a liberdade humana, mas igualmente o debate, por exemplo, com Kant e suas perspectivas morais, bem como já possíveis traços da sua influência em Kierkegaard. Posteriormente, nosso intuito será notar sua influência no próprio autor dinamarquês, sempre lembrado quando se trata do milenar debate entre fé e razão. Para tanto, nos delimitaremos a algumas passagens muito específicas dos seus *Diários* e, eventualmente, faremos menções localizadas a trechos das *Migalhas Filosóficas* e do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, nos quais a relação com a Jacobi e suas teses talvez se mostre mais claramente. O intuito aqui é também comparar mais efetivamente Jacobi e Kierkegaard por meio daquilo que o pensador *nórdico conhecia do autor germânico*, isto é, iremos averiguar o que o pensador de Copenhague leu e efetivamente utilizou do pensador germânico. Passemos, então, ao primeiro movimento do nosso trabalho.

### **1. Proposições Preliminares sobre a Dependência e a Liberdade do homem: como Jacobi percebe a liberdade humana**

O pequeno texto de Jacobi sobre o problema da liberdade encontra-se na presente edição de *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Mendelssohn* e, posteriormente, foi acrescentado nas cartas enviadas a Fichte. O texto é dividido em duas seções. Na primeira delas temos 23 parágrafos e o título é *O Homem não tem Liberdade*. A segunda seção é intitulada *O Homem tem Liberdade* e começa pelo parágrafo 24, dando continuidade a seção anterior e vai até o parágrafo 52, o que, portanto, implica mais 28 parágrafos.

A primeira seção, que nega a liberdade humana, começa por afirmar que o homem não pode existir apenas por si mesmo, visto que ele é mais do que algo meramente singular. Aqui também se reconhece a existência de sensações por onde se exprimem as existências singulares. A partir desse ponto, Jacobi afirma dois temas que serão centrais para sua reflexão: o apetite e a aversão. A primeira se caracteriza por um querer de uma natureza, ao passo que a segunda é marcada pelo rejeitar de uma natureza.

O impulso natural é chamado por ele de apetite coletivo. Ele seria a priori, universal e imutável, sendo mesmo absolutamente universal na medida em que é atribuído a todos os seres sem distinção. Segundo sua interpretação, uma faculdade indeterminada seria um absurdo e, assim sendo, os apetites pressupõe uma lei a priori. Além disso, o impulso de qualquer ser (racional ou não) é existir na natureza.

Há ainda a afirmação de um ser pessoal em meio às existências, havendo ainda um impulso racional e um apetite racional das existências. Aqui parece residir o foco da argumentação de Jacobi, ou seja, ele alcança, tal como se pode ver no parágrafo XI, o conceito de vontade: “Ao apetite racional em geral ou ao *impulso de ser racional* como tal denominamos *vontade*” (Jacobi, 2021, p. 78, parágrafo XI).

É certo que a existência de qualquer ser finito ocorre no tempo. Suas marcas são: memórias, sinais vocálicos e gráficos e abstração. No seu entender, a lei da vontade é uma faculdade de princípios práticos. Por isso, ao agir contra sua vontade um ser age de modo irracional, isto é, serve-se de um apetite irracional. Ao aderir a tal apetite irracional, ele diminui a sua própria existência. Com efeito, os apetites irracionais e inclinações favorecem uma espécie de falsa existência. Ao ceder a um apetite irracional, o homem reconhece o seu erro por ter consciência da identidade do seu ser. Nisso se fundamenta, aos olhos de Jacobi, a razão prática. Caso o homem tivesse um só apetite não seria capaz de reconhecer tal coisa.

Curiosamente percebemos, então, que o direito interior brota do direito exterior (consciência). Em outras palavras, vai-se do direito interior para as máximas e não o contrário. O princípio das máximas é conservar a existência dos particulares e a sua identidade, isto é, o apetite originário do ser racional. Aqui Jacobi aponta a entrada do amor e chega à percepção de que isso não é liberdade, ou seja, o homem parece cumprir uma espécie de movimento mecânico e programado, o que afirmaria a tese da seção de que o homem não possui liberdade.

A seção dois irá afirmar exatamente a tese oposta, ou seja, a liberdade do homem. Por isso, principia por perceber a coexistência entre o ser finito e as coisas infinitas e relação entre atividade e passividade. Aqui percebe-se que toda a existência possui uma espécie de lado “mecânico”, isto é, toda ação é ação também de um outro. Há um conhecimento distinto das coisas da existência (mediadas) e surge a pergunta se seria possível existir algum tipo de espontaneidade absoluta.

Efetivamente o que se conhece é a sua realidade manifesta na consciência (ação) e a isso se chama liberdade, ponto chave da seção aos olhos de Jacobi e explorado no parágrafo XXX: “Ela é denominada *liberdade*, na medida em que se pode opor e superar o mecanismo, o qual constitui a existência *sensível* dos seres singulares” (Jacobi, 2021, p. 82, parágrafo XXX). Apenas o homem a possui e ela não é escolher sem razão aquilo que se deseja, mas antes se alicerça “na independência da vontade em relação ao apetite” (Jacobi, 2021, p. 82, parágrafo XXXII).

Assim, a vontade é tomada como uma espontaneidade absoluta elevada à consciência, ou seja, a isso se chama razão. Aqui se afirma o domínio da vontade e, lembrando os antigos estoicos, Jacobi rememora a distinção feita por eles entre apetite (que iguala a todos) e a honra (que é algo maior). Em outras palavras, a liberdade estaria na honra, no aspecto maior. Segundo sua interpretação, mesmo o

Iluminismo não ultrapassou tal distinção e a honra permanece como uma espécie de força inabalável da vontade. Por isso, o ideal do homem capaz de controlar a sua vontade sempre foi - e sempre será - louvado.

Há, então, uma pergunta a ser feita: de onde provém tal coisa? Espinosa parece ter demonstrado tal tese, mas Jacobi discorda de maneira jocosa: “deve morar nele um outro espírito e não o espírito do silogismo” (Jacobi, 2021, p. 84, parágrafo XXXIX). Aqui chega-se, então, ao ápice da seção, isto é, Jacobi afirma que tal espírito é “o sopro de Deus na criação da Terra” (Jacobi, 2021, p. 84, parágrafo XL). Aos olhos de Jacobi esse espírito primeiro entende, mas ele vai muito além do entendimento em sua liberdade. Ele é uma convicção, uma inteligência.

Contudo, como tal espírito ainda não dá conta da totalidade, a crença só se torna uma religião quando o amor puro se desenvolve no homem. Mas, aqui, voltamos ao mesmo problema conceitual: o que seria o amor puro? Na concepção de Jacobi o princípio de amor equivale ao princípio de honra. Assim, no parágrafo XLVI, não é fortuito que apareça Sócrates como mestre da virtude e, ao mesmo tempo, como afirmador do princípio teísta: “Portanto, respondo: o objeto do amor puro é aquele que Sócrates tinha em vista. É o θεiov no homem; e o respeito por esse *divino* é o que está no fundamento de toda virtude, todo sentimento de honra” (Jacobi, 2021, p. 84, parágrafo XLVI).

Tal coisa não pode ser plenamente explicada, mas percebemos que seria difícil o universo ser dependente apenas de uma simples criatura individual. Assim, a direção para o infinito é eterna e é dada pela divindade como uma espécie de princípio de puro amor. Logo, a virtude e o agradável estão sempre acima da mera sensação e do proveito pessoal ou prazer. Aos olhos de Jacobi, haveria uma alegria própria de Deus em tais ações. Por isso, a imortalidade seria muito mais do que uma alegria passageira.

Feito tal movimento, podemos notar no texto de Jacobi claros indícios de futuras influências em Kierkegaard. Por exemplo, em 1844, o pensador dinamarquês escreve, sob a pena de um tal Johannes Cliamcus, um projeto denominado ficção poética, no qual almeja provar um tipo de experimento - aqui ainda não denominado de “cristão” - ao modo grego ou como alternativa a ele. Tal projeto resulta na obra *Migalhas filosóficas*, cujos pequenos fragmentos veremos no próximo item do nosso trabalho. Também nesse mesmo período, o pensador dinamarquês, sob a pena de Vigilius Haufniensis, escreve *O Conceito de Angústia*, onde se coloca não apenas o problema do pequeno original, mas da liberdade do homem no mundo. Igualmente aqui aparece o tema da vontade, tão caro a essa reflexão de Jacobi, como o tema do sentido e da sua falta, a saber, o niilismo, já bem percebido na crítica de Jacobi a Espinosa e aos iluministas. Passemos, então, ao próximo movimento do nosso texto.

## 2. Fragmentos dos *Diários* de Kierkegaard e trechos selecionados de *Migalhas filosóficas* e Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas

Numa nota de rodapé da tradução brasileira das *Migalhas filosóficas*, Valls, tradutor da obra, aponta que “Kierkegaard começa a estudar Jacobi em 1844, ano da publicação das *Migalhas...* Seu respeito por Jacobi se exprimirá também no *Postscriptum Final Não-Científico*, de 1846” (Kierkegaard, 1995, p. 122, nota 45). Contudo, há uma citação de Jacobi nos *Diários* ainda em 1837, embora, talvez, ele só tenha efetivamente se debruçado mais fortemente sobre o autor alguns anos depois, tal como supõe o tradutor brasileiro:

Como pode ser que Fichte coloque Jacobi, Fries e Eschenmayer entre os filósofos? †64. Em seus escritos, eles primeiro desenvolveram uma epistemologia? †65 Ou eles apelam para a filosofia kantiana? Afinal, parece-me que não se dá suficiente ênfase à sua conexão [com Kant], que é o principal, pois, caso contrário, eles devem ser colocados entre os pensadores construtivos †66” (Kierkegaard, 1978, p.528) II A 592 n.d., 1837

A pista parece interessante e deixa dois pontos para serem explorados: o primeiro é a relação de pensadores como Fichte e Jacobi com Kant. O segundo é aquilo que ele denomina como pensador construtivo. Este é um termo que possui estrita conexão com o espírito dos seus discursos edificantes ou construtivos que permearam toda a sua obra e, notadamente, parece se colocar na mão oposta de um certo tipo de filosofia moderna (e hegeliana) que evitava a edificação.

Num trecho da obra *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard, ao dissertar sobre a fé, faz menção a Jacobi no final da sentença, ainda que o coloque entre parênteses, como que lembrando que essa era a sua posição, um tipo de marcação para que não se esqueça de onde provém a referência:

A conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída. Quando a fé conclui: isto existe, *ergo*, veio a ser, esta conclusão poderia parecer uma conclusão do efeito à causa. Entretanto, não é bem assim e, mesmo se assim fosse, é preciso lembrar que a conclusão do conhecimento vai da causa ao efeito ou, mais exatamente, da razão à consequência (Jacobi) (Kierkegaard, 1995, p.122).

O contexto explorado por Kierkegaard ao citar Jacobi claramente remete ao debate do pensador alemão com Mendelssohn, como bem lembra Valls: “Em sua disputa com Mendelssohn sobre as provas da existência de Deus, Jacobi afirmou que aquilo que resulta do conhecimento sempre é consequência de uma razão, é condicionado de um condicionante. Daí se desenvolve uma diferença entre crer e conhecer” (Kierkegaard, 1995, p. 122, nota 45). Tal tese pode ser especialmente observada na obra de Jacobi intitulada *Das coisas divinas e sua revelação*.

A mesma tese percorrerá uma outra conhecida obra kierkegaardiana, a saber, o *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* e ali, numa citação já bastante conhecida dos estudiosos do pensador dinamarquês, a tese é reafirmada e aprofundada:

Sem risco, não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso aprender objetivamente Deus, então eu não creio, mas justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre “70.000 braças de água” e contudo creio (Kierkegaard, 2013, p. 215).

Ao contrário do que talvez possa parecer num primeiro exame, a tese passa longe de qualquer afirmação de irracionalismo e mesmo de um fideísmo de estrito senso. O ponto central da argumentação reside em torno da paixão e do embate entre a interioridade do indivíduo singular e o pensamento objetivo e o seu agente, a saber, o pensador objetivo. O cristianismo, enquanto fenômeno histórico, pode ser estudado objetivamente, mas isso não tira dele o aspecto subjetivo, interior e de uma fé que pode ser construída na experiência de uma incerteza objetiva e como uma possibilidade. Juliana Martone claramente mostra o hiato entre saber como crença e conhecer como especulação, palavra rejeitada no léxico kierkegaardiano juntamente com a abstração. O autor sempre optará, na verdade, pela palavra dialética, que lhe parece muito mais atrativa e filosófica. Contudo, muito mais importante do que isso é perceber os seus desdobramentos, isto é, qualquer tentativa de suplantá-los acaba por cair no fatalismo ou no niilismo: “Portanto é necessário certo hiato entre saber (crença) e conhecer (especulação), deve-se reconhecer os limites do entendimento, pois toda tentativa de suplantá-los recai inevitavelmente no fatalismo ou niilismo” (Martone, In: Jacobi, 2021, p. 29). Assim, tal como se pode constatar em *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Mendelssohn*, há duas curtas sentenças que corroboram com a tese: “Espinosismo é ateísmo” (Jacobi, 2021, p. 138) e “Todo caminho da demonstração acaba no fatalismo” (Jacobi, 2021, p. 138). Por isso, numa citação dos *Diários* de Kierkegaard de 1844, encontramos uma outra referência a Jacobi sobre fé bastante instigante:

O que Jacobi depreciativamente (especificamente, que não é assim) diz sobre o bom, o belo, a verdade, que são ideias eliciadas pela necessidade, a categoria *der Verzweiflung [desespero]*, realmente se aplica à fé (temor e tremor) e é o significado da fé. É uma ideia que só se encontra na necessidade, e é uma categoria de desespero” (Kierkegaard, 1978, p. 502) V A 40 n.d., 1844.

Há aqui para um leitor atento duas importantes palavras do léxico kierkegaardiano: a primeira delas é *temor e tremor*, que servirá como título da obra pseudonímica de Johannes de Silentio, o poeta que decide cantar a paixão da fé. Tal obra é de 1843, ou seja, surge um ano antes dessa menção a Jacobi feita nos

*Diários* (1844). Ali também aparece a menção à categoria do desespero que, como se sabe, percorrerá toda a obra kierkegaardiana, mas se faz especialmente presente em sua obra de 1849, a saber, *A Doença mortal*, na qual o problema do desespero e o problema do eu aparecem lado a lado. Cabe ainda notar que 1844 é um ano singular na obra kierkegaardiana, pois é nele que aparecem tanto *Migalhas filosóficas* como *O Conceito de angústia*. Ambas tratam, cada qual ao seu modo, do problema do tornar-se cristão e do seu devir. Por isso, não parece fortuito que no Apêndice VII da obra *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Mendelssohn*, Jacobi aponte os motivos pelos quais a razão não deve se desesperar: “Mas a razão não precisa cair em desespero por causa dessa incompreensão, visto que o conhecimento quase que se impõe a ela” (Jacobi, 2021, pp. 228-229).

Em *Temor e tremor*, usa-se a expressão salto da fé. Tal herança pode ser percebida em Kierkegaard tanto por uma dada apropriação de Lessing (especialmente da carta *Sobre a demonstração em espírito e força*) como de Jacobi, tal como se pode atestar nesse pequeno trecho dos *Diários* do pensador de Copenhague: “Lessing†70 usa a palavra salto. Jacobi†71 sobre Lessing (o discurso bem conhecido). Jacobi [tem] algo semelhante em relação a isso (Kierkegaard, 1978, p. 1051). V C 7 n.d., 1844.

Com efeito, cabe ressaltar, como já o fez muito bem Beiser, que Jacobi, na realidade, forneceu a base teórica a Kierkegaard para a ideia de salto, tal como o fizera Lessing com a ideia de salto como uma espécie de ultrapassagem de uma vala horrível. Em Jacobi a tese parece referir-se ao salto mortal:

No final da década de 1780, Friedrich Heinrich Jacobi havia apresentado um semelhante dilema à sua geração. Ela deveria escolher, desafiava ele, entre o panteísmo de Spinoza ou um “salto mortale” no teísmo, na imortalidade e no livre-arbítrio. Dado que o panteísmo de Spinoza representava para Jacobi um completo naturalismo, cujas consequências eram o fatalismo e o ateísmo, a escolha apresentada por ele era bastante parecida com aquela da controvérsia do materialismo. Assim como a controvérsia do panteísmo dominou a paisagem intelectual do século XVIII, a controvérsia do materialismo fez o mesmo na segunda metade do século XIX (Beiser, 2017, pp. 65-66).

Curiosamente, numa de suas respostas às cartas de Jacobi, Mendelssohn chega a afirmar: “Seu *salto mortale* é um caminho da natureza. Quando, por algum tempo, me alço à especulação por espinheiros e matagais, procuro me orientar pelo *bon sens* e ao menos vislumbrar o caminho pelo qual posso me reencontrar com ele (Jacobi, 2021, p. 109). Como bem parece nos alertar Berlanga: “Jacobi tinha definido perfeitamente sua filosofia, sua noção de salto mortal, sua impossibilidade de compreender a criação como relação entre duas substâncias, a finita e a infinita, o Tu de Deus e o Eu do homem” (Berlanga, 1989, p. 187).

Por isso, Rasmussen, em seu artigo *Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap*, nos oferece um belo panorama da influência do pensamento de Jacobi

sobre Kierkegaard. Ali, após construir em linhas gerais o contexto de vida e obra do autor alemão, dos debates espinosistas do século XVIII e sua posterior repercussão ainda no século XIX, aponta para o importante aspecto de que parte da percepção religiosa e teológica dos séculos XVIII e XIX fez “a condenação de Espinosa como um ateísta” (Rasmussen, 2009, p. 34). Curiosamente, Jacobi toma Espinosa como uma espécie de último degrau do Iluminismo: “De acordo, com Jacobi, o niilismo de Espinosa é um sistema filosófico, e isso pode ser visto como o natural e inevitável último estágio do Iluminismo” (Rasmussen, 2009, p. 34). Assim sendo, mesmo as reflexões de Kant e Schelling acerca da liberdade não parecem avançar para além desse ponto. Por isso, de acordo com Jacobi, todo sistema idealista nada mais seria do que repetição do determinismo e fatalismo já presente em Espinosa.

Como se percebe no *Pós-Escrito* de 1846, Kierkegaard sente um imenso desconforto com a tese de um cristianismo provado através da história e da filosofia, tal como se podia encontrar no século XIX: “O que significa um ‘cristianismo até certo ponto’: Muita coisa estranha, muita coisa lamentável, muita coisa revoltante tem sido dita sobre o cristianismo, mas a coisa mais estúpida que já se disse é que ele é verdadeiro até certo ponto” (Kierkegaard, 2013, p. 240). Precisamente por isso, segundo sua interpretação, ele inicia onde o entendimento já não pode mais se efetivar: “Onde o entendimento desespera, lá a fé está presente” (Kierkegaard, 2013, p. 245).

Cabe lembrar que Kierkegaard possui duas referências centrais para sua crítica à moderna filosofia: a primeira é grega e pode ser percebida, por vezes, tanto numa apropriação da herança socrática como na leitura da paixão da dúvida em outros momentos da Antiguidade como, por exemplo, entre os cétricos gregos. Em outras palavras, ele agrega a paixão da filosofia grega antiga com a paixão do cristianismo e articula em ambas o seu ponto crítico tanto à filosofia do seu tempo como à religião de sua época. Por isso, aos seus olhos, o pensador pode ser um crente:

Se o pensar não se tivesse tornado em nosso tempo, algo estranho, algo adquirido por estudo (de segunda mão), então os pensadores fariam uma impressão bem diferente nas pessoas, como era o caso na Grécia, onde um pensador era também um existente entusiasmado, apaixonado por seu pensamento, como foi o caso outrora na Cristandade, quando um pensador era um crente que, entusiasticamente, procurava compreender a si mesmo na existência da fé (Kierkegaard, 2016, pp. 20-21).

De todo modo extremamente irônico, a leitura kierkegaardiana sobre a vida dos eremitas mereceria uma observação mais atenta. Talvez poderia ser encontrada nela uma crítica do ideal ascético tal como era costumeiro em outros pós-hegelianos do período, como por exemplo Feuerbach e Nietzsche. Contudo, indo além da abstração dos monges, que ele não nega, a hipótese parece apontar para a pior abstração que poderia haver no seu tempo, que consiste em abstrair de si: “A gente sorri da vida nos

mosteiros e, contudo, jamais um eremita viveu de maneira tão irreal como se vive hoje em dia, pois um eremita abstraía, decerto do mundo todo, mas não abstraía de si mesmo” (Kierkegaard, 2016, p. 33).

Desse modo, apropriar-se da fé por meio de uma doutrina soa tão estranho para Kierkegaard, visto que o objeto da fé não pode ser uma relação meramente intelectual e nem mesmo desinteressada. “O objeto da fé é a realidade efetiva de uma outra pessoa; sua relação é um estar intimamente interessado. O objeto da fé não é uma doutrina, pois assim a relação seria intelectual” (Kierkegaard, 2016, p.41)

Aqui percebemos, de modo cabal e decisivo a paixão da fé. Nesse ponto, talvez o crente e o filósofo grego antigo possam se encontrar, sendo a paixão do crente ainda mais intensa: “Por isso, a existência do crente é até mesmo mais apaixonada do que a do filósofo grego (que até em sua ataraxia precisava de um alto grau de paixão), pois a existência produz paixão, mas a existência paradoxalmente acentuada produz o máximo de paixão” (Kierkegaard, 2016, p. 71).

Não parece existir em Jacobi e nem em Kierkegaard qualquer tipo de aniquilação do pensamento. O problema é que, para ambos, o pensamento está dissociado da realidade e, como tal, precisa de um corretivo. Visto que o filósofo moderno parece viver em um mundo imaginário, a defesa do salto, presente tanto em Jacobi e Lessing, quanto em Kierkegaard não pode soar como algo meramente absurdo, mas como uma busca pela integralidade do pensamento mais autêntico, como bem parece haver percebido Rasmussen:

Em um vocabulário bastante semelhante ao de Jacobi, Kierkegaard afirma aqui que pensamento nada mais é do que uma aniquilação e uma destruição da realidade, resultando em um sistema fechado de construções de pensamento hipotéticas que são, em princípio, incapazes de compreender a realidade e a ação humana. O filósofo racional é um observador que se separou ele próprio do mundo da experiência e da ação sem nunca chegar ou compreender essa realidade. Por mais que o pensamento racional e explicativo pretenda compreender a realidade, esta ambição falha. O salto para outro tipo de pensamento, um pensamento na perspectiva da ação humana prática, é, portanto, deliberado. Certamente, Kierkegaard queria radicalizar o escândalo do salto, mas sua prática atual é muito parecida com a de Jacobi (Rasmussen, 2009, p.44).

Em outras palavras, muito mais do que o salto apenas representar uma espécie de loucura ou lançar-se num abismo supostamente irracional, ele pode ser um corretivo de um tipo de loucura de uma dada abstração, de uma dada especulação. Por isso, Jacobi e Kierkegaard não são fanáticos religiosos - no pior sentido da palavra “religioso” - mas pensadores do seu tempo e, nesse sentido, pensadores religiosos no mais alto grau. O salto comporta, portanto, uma ação moral no mundo, visto ser preciso chamar a atenção da filosofia que dele se apartou. Assim, uma carta de Jacobi a Buchholz de 1786 talvez nos forneça a atmosfera de sua crítica:

É para mim cada vez mais claro que a mera religião da razão é uma pura idolatria que se tem que encaminhar necessariamente até o ateísmo. O Deus dos deístas não é senão a razão humana idolatrada, seu ideal. A razão humana diluída em seu elemento é o nada. Isto é uma monstruosidade evidente. O mesmo sucede com a virtude da mera razão. Seu ideal é o egoísmo puro, ao qual Deus mesmo se submete, tendo que ficar fora dela. Nós não podemos chegar a ser como Deus. Não devemos nos converter em um diabo. Que nos resta senão ser jovens cristãos? Amor, crença e obediência: este é o grande mecanismo pelo qual devemos chegar à liberdade, à verdadeira vida (Jacobi a Buchholz, 19-5-1786 N 81-82, *Apud* Berlanga).

## Conclusão

O intuito da nossa breve reflexão foi apenas, por meio de um recorte bastante preciso, expor um pouco mais da assim chamada querela espinosista e situar a influência de Jacobi em Kierkegaard a partir de tal escopo. Por isso, nosso primeiro movimento introdutório foi, por assim dizer, exatamente situar a questão. Feito isso, partimos para uma avaliação do tema da liberdade humana em breves fragmentos de Jacobi exatamente por julgar que tal abordagem, além de interesse claro para o campo da ética, delimita uma questão de interesse da religião e dos limites do conhecimento, o que muito nos interessa. O diálogo entre Jacobi e Kierkegaard é alicerçado a partir disso, ou seja, os fragmentos kierkegaardianos selecionados almejam falar claramente da fé no pensamento do autor dinamarquês e da sua singularidade no embate com a razão. Por isso, abundam aqui conceitos típicos do léxico kierkegaardiano, mas que, por sua vez, possuem estreita relação com o pensamento de Jacobi e alguns dos seus temas mais diletos, o que nos parece absolutamente importante de ser destacado.

Em seu *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, Kierkegaard dedica toda uma parte de sua reflexão a Lessing e a ele produz um dos mais belos elogios filosóficos do século XIX. O mesmo não foi feito com Jacobi, apesar de o autor de Copenhague dedicar a ele belíssimas reflexões e nele perceber uma importância vital para muitos dos seus conceitos. Kierkegaard, com toda certeza, teria motivos de sobra para fazer a Jacobi um elogio tão potente quanto aquele que produziu sobre Lessing, mas não o fez. Cabe-nos, talvez, perceber tais elogios em citações explícitas e mesmo nas entrelinhas. Se o presente trabalho conseguiu, de algum modo, retratar tal situação, o seu intuito, ainda que muito limitado, foi cumprido, o que já não representa pouca coisa num universo de pensamento tão complexo como o dos dois autores.

## Referências

- Beiser, F. (2017). *Depois de Hegel - a filosofia alemã de 1840 a 1900*. São Leopoldo: Unisinos.
- Berlanga, J.L.V. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi*. Barcelona/Murcia: Anthropos/Universidad de Murcia.

- Cassirer, E. (1992). *A Filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora Unicamp.
- Fernández, A.G. (2000). *Protestantismo y filosofía - la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Alcalá: Universidad de Alcalá.
- Friedrich H. Jacobi, F.H.; Mendelssohn, M.; Wizenmann, T.; Kant, I.; Goethe, J. H.; Herder, J. G. (2013). *El ocaso de la Ilustración - la polémica del spinozismo*. Bernal: Universidad Quilmes/Prometeo.
- Heine, H. (1991). *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras.
- Hoyos, L.E. (2001). El escepticismo y la filosofía trascendental - estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII. *Ideas y Valores*, Bogota, Colombia, 116.
- Kierkegaard, S.A. (1978). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. New Jersey: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S.A. (1995). *Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Kierkegaard, S.A. (2013). *Pós-escrito às migalhas filosóficas vol. I*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Kierkegaard, S.A. (2016). *Pós-escrito às migalhas filosóficas vol. II*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Jacobi, F.H. (2021). *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Mendelssohn*. Campinas: Editora Unicamp.
- Martone, J.F. (2020). *Friedrich Heinrich Jacobi: A História Natural da Filosofia Especulativa*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.
- Rasmussen, A.M. (2009). Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap in Stewart, J. (ed), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions - tome I [Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources - vol. 5]*, Ashgate, Farhan.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 26.05.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



# O “Fragmento”: Primeira resposta de Fichte à “Carta” de Jacobi

*The “Fragment”: Fichte’s First Answer to Jacobi’s “Letter”*

Ives Radrizzani

Ives.Radrizzani@schelling.badw.de  
(Ludwig-Maximilians-Universität München, Munique, Alemanha)

**Resumo:** Este artigo examina alguns aspectos da “querela sobre o ateísmo” entre F. H. Jacobi e Fichte. Em 1799, Jacobi redige a Carta a Fichte, na qual a doutrina da ciência é designada como niilista. Especial atenção será dada à resposta pouco conhecida e não publicada de Fichte *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (Reminiscências, respostas, perguntas) e ao fragmento de uma carta que Fichte envia a Jacobi e Reinhold. Ali, Fichte ressalta a oposição entre sua filosofia e a de Jacobi, que equivale à oposição entre o ponto de vista da vida e da especulação. Embora ambos sejam contrários, podem coexistir com igual direito, desde que um não queira legislar sobre o outro.

**Abstract:** This article examines the aspects of the so-called “quarrel over atheism” between F. H. Jacobi and Fichte. In 1799 Jacobi writes the famous Letter to Fichte, in which the doctrine of science is designated as nihilistic. Special attention is paid to Fichte’s unpublished response *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (Recollections, answers, questions) and to the fragment of a letter to Jacobi and Reinhold. In this fragment, Fichte emphasizes the opposition between his philosophy and Jacobi’s philosophy, which corresponds to the opposition between the point of view of life and that of speculation. Although they are opposites, they can coexist with equal right as long as one does not try to legislate over the other.

**Palavras-Chave:** Fichte; Jacobi; Niilismo; Querela sobre o ateísmo.

**Keywords:** Fichte; Jacobi; Nihilism; Quarrel over atheism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.89-96>

Esta apresentação<sup>1</sup> será consagrada ao exame de um pequeno episódio no formidável combate travado por estes dois gigantes da filosofia que são Jacobi e Fichte. Irei me deter na primeira reação de Fichte à famosa *Carta* que Jacobi lhe envia em março de 1799, à margem daquela que foi chamada “querela do ateísmo”.<sup>2</sup> Essa primeira reação se apresenta sob a forma de um breve texto intitulado *Fragmento*, que Fichte envia em dois exemplares, em 22 de abril de 1799, nos anexos a uma

1 Este artigo aprofunda uma questão tratada na Apresentação de minha edição da Carta a Fichte (Jacobi, 2009). Para a gênese das relações entre Jacobi e Fichte e a posição sistemática de Jacobi na Carta a Fichte, permito-me remeter o leitor a essa “Apresentação” (Jacobi, 2009, p. 7-38).

2 Cf. Fichte, GA III,3, p. 325-330; 334-337. O texto do *Fragmento* está reproduzido nas páginas 330-333.

carta a Reinhold e a uma carta a Jacobi.<sup>3</sup>

Se este texto é chamado *Fragmento*, nele não se faz, da parte de Fichte, nenhuma concessão ao estilo “gafanhoto” (*im Heuschrecken-Gange*) (Jacobi, JWA, 2,1, p. 199) e à técnica “rapsódica” e descosida que Jacobi tomou de empréstimo a seu amigo Hamann, o “Mago do Norte”; tampouco tem a ver com a forma preconizada por um Novalis ou um Schlegel. O texto é denominado *Fragmento* apenas e simplesmente porque é extrato de uma obra mais ampla, publicado na *Gesamtausgabe* de Fichte com o título *Rückerinnerungen, Antworten, Fragen* (Fichte, GA II, 5, p. 103.),<sup>4</sup> obra que Fichte, além disso, jamais terminou, mas que havia concebido e iniciado antes mesmo de receber a *Carta* de Jacobi.

Esse breve texto, no entanto, exprime tão bem aquilo que ele pensa dever responder a Jacobi, que ele deseja expressamente a sua publicação. Um mês mais tarde, em 22 de maio de 1799, ele escreve a Reinhold:

Saudações cordiais a Jacobi. Ele não me escreveu dizendo se tenciona publicar a *Carta* que me endereçou. Não convém que a iniciativa seja minha, já que essa carta é muito vantajosa para mim sob diversos aspectos. Mas se ele tem intenção de publicá-la, dou-lhe sem reservas meu assentimento, sobretudo se certas passagens acerbadas forem suprimidas, em particular aquelas em que qualifica minha filosofia de ateia [...] e se meu *Fragmento* [...] for publicado junto (Fichte, GA III, 3, p. 362).

O “Fragmento” apresenta, portanto, a posição oficial que Fichte desejava ver junto à versão impressa da *Carta* de Jacobi, veiculando de alguma maneira seu direito de resposta. Ora, é no mínimo paradoxal que, diante da acusação inédita e inaudita de niilismo, para a qual Jacobi teve, inclusive, de forjar um neologismo, Fichte tenha acreditado poder se contentar respondendo com um texto escrito em outro contexto e contra outros alvos. Isso é suficientemente curioso para merecer reter nossa atenção? Teria Fichte subestimado inicialmente o potencial destruidor do ataque jacobiano? Ou teria avaliado que o discurso jacobiano, malgrado toda a sua radicalidade e sua aparente novidade, apenas retoma as críticas que ele tem de enfrentar vindas de todas as partes? A resposta formulada no *Fragmento* toca verdadeiramente o coração da argumentação jacobiana?

No *Fragmento*, Fichte começa voltando à essência da filosofia transcendental e relembrando a distinção entre ponto de vista transcendental e ponto de vista comum, distinção sobre a qual ele havia insistido bastante, particularmente nos textos relativos à *Nova exposição da doutrina da ciência*, publicados no *Philosophisches*

---

3 Essa carta, redigida entre os dias 3 e 21 de março de 1799, foi publicada, numa forma remanejada, no final de 1799 com o título *Jacobi a Fichte*, em Hamburgo pelo editor Perthes (Jacobi, JWA 2,1, p. 187-258).

4 Sobre a gênese do texto, cf. “Vorwort” dos editores da *Gesamtausgabe*, p. 99-101. O texto do *Fragmento* é uma versão ligeiramente modificada do texto reproduzido nessa edição, p. 110-119.

*Journal* em 1797 e 1798<sup>5</sup>. O ponto de vista comum é o ponto de vista da consciência engajada na vida, da consciência que percebe, pensa, produz saberes, mas uma consciência que não reflete sobre ela mesma e que não se observa percebendo, pensando e produzindo saberes. O ponto de vista transcendental, próprio à doutrina da ciência, é, por oposição, o ponto de vista que, escapando de seu visco à vida, volta seu olhar para si mesmo e se interroga sobre seu modo de percepção, de pensamento e de produção do saber. A filosofia transcendental se move, pois, num plano metacientífico, propriamente epistemológico. Enquanto ciência, ela tem em comum com as outras ciências o fato de, num certo sentido, ampliar nosso conhecimento. Mas, enquanto metaciência, ela difere das outras ciências, pois seu alargamento não é de ordem epistêmica, mas epistemológica, e consiste numa modificação do olhar que dirigimos a elas. Deste modo, o programa transcendental é conduzido por um potente sopro antimetafísico, se por metafísica se entende um projeto de extensão dos conhecimentos de ordem epistêmica, como seria o caso em particular de Wolff e Baumgarten (Jacobi, 2009, p. 117; Fichte, GA III, 3, p. 331). O grande progresso iniciado por Kant e levado a cabo pela doutrina da ciência consistiria precisamente na clarificação dessa distinção de ordem metódica, o abandono do sonho metafísico e o acantonamento da filosofia num plano estritamente metacientífico.

Se Fichte sente necessidade de recordar essa distinção, é porque a confusão dos dois planos não ocorre unicamente nas filosofias pré-kantianas, “que oscilavam entre os dois” (Jacobi, 2009, p. 117; Fichte, GA III, 3, p. 331). É a mesma confusão cometida por seus adversários do momento. Como fica muito claro em uma carta de 22 de março ao conselheiro Voigt, em referência justamente ao escrito do qual o *Fragmento* é extraído. A maior crítica que Fichte formula a seus adversários, no contexto da querela do ateísmo, é terem cometido precisamente tal confusão. “Não se tem a menor ideia da tendência de meu sistema”, escreve ele nessa carta. “Se ao menos alguns anos suplementares tivessem podido passar, nas vagas do tempo!, então se veria, como mostro no escrito em que precisamente estou trabalhando, que a censura que me fazem equivale a censurar um pintor dizendo não somente que os cavalos em pintura não andam como verdadeiros cavalos, mas que não voam como

---

5 Cf. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* e *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*. *Philosophisches Journal*, 1797, 5, cad. 1, 1-49, cad. 4, 319-378 e 6, cad. 1, 1-43 (Fichte, GA I, 3, 183-269; *Primeira e segunda introduções à doutrina da ciência*. In: Fichte, J.G. (1972). *Œuvres choisies de philosophie première*. Tradução de Alexis Philonenko. Paris: Vrin, 239-311. Na carta a Reinhold de 22 de abril que acompanha o envio do *Fragmento*, Fichte faz a lista das passagens em que já teria apresentado essa distinção: “Na minha *Doutrina da ciência* [Fichte, GA I, 2, pp. 249 e segs.], nas *Introduções à doutrina da ciência*, publicadas no *Jornal filosófico*, na ‘Introdução’ ao meu *Direito natural* [Fichte, GA I, 3, pp. 313-328], no ‘Primeiro capítulo’ de minha *Ética* [Fichte, GA I, 5, pp. 33-71] - onde é que eu não o teria feito? -, indico com toda a clareza de que sou capaz a relação entre o ponto de vista filosófico e o ponto de vista comum. Apenas me esqueci de ir diretamente ao preconceito, solidamente arraigado por todas as filosofias que tiveram curso até o presente, que consiste em querer fazer da filosofia uma sabedoria para a vida” (Jacobi, 2009, p. 195 e Fichte, GA III, 3, p. 325).

um Pégaso - censura de cego que não conhece a obra dele a não ser por tateio” (Fichte, GA III, 3, p. 283). A analogia entre o pintor e o filósofo diz respeito à vida. Pintura e filosofia são artes, e a arte não pode substituir a vida. Tão aberrante quanto esperar do filósofo que a explicação do ponto de vista da consciência ordinária, que ele tenta produzir ao longo de seu empreendimento especulativo, alargue o domínio da vida, é esperar do pintor que os cavalos que esboçou se ponham realmente a andar.

A parte central do “Fragmento” consiste precisamente em denunciar tal confusão. Fichte utiliza outra imagem, a do corpo, que vale analogicamente para a consciência sobre a qual se refere seu exame:

Nós compomos, sob os olhos dos espectadores, o modelo de um corpo a partir do modelo de suas partes isoladas. Vocês nos chegam quando estamos no meio do trabalho e dizem: Vejam o esqueleto nu! E isso deveria ser um corpo? Não, brava gente, ele não deve ser um corpo, mas um simples esqueleto! Nosso ensino só se torna inteligível pouco a pouco, à medida que juntamos uma peça à outra, e é unicamente nesse propósito que empreendemos o trabalho. Esperem um pouco e revestiremos o esqueleto de veias, músculos e pele! Agora acabamos, e vocês exclamam: Muito bem! Faça com que o corpo se mova, que fale, que o sangue circule em suas veias, numa palavra, faça-o viver! Vocês estão errados, mais uma vez. Nós jamais tivemos pretensão de sermos capazes disso. Só a *natureza* dá a vida, não a *arte*, como sabemos muito bem, e acreditamos que é precisamente por sabê-lo que decorre nossa vantagem sobre certas outras filosofias (Jacobi, 2009, p. 118; Fichte, GA III, 3, p. 331-332).

A questão que podemos nos pôr é de saber se Fichte está visando aqui alguém em particular, ou se se trata de uma censura genérica a todos aqueles que haviam se manifestado publicamente contra ele. É notório que um panfleto de Eberhard (1799) tenha incitado Fichte a fornecer uma resposta pública redigindo este texto, que por fim permaneceu inédito. Mas é igualmente às objeções de Lavater que Fichte pensa responder com este texto. Numa carta de 7 de março, Fichte escreve a Lavater que, com sua réplica a Eberhard, “ele espera já ter dado a resposta à maior parte de [suas] objeções” (Fichte, GA III, 3, p. 208). Dez dias mais tarde, numa carta ao professor de teologia Johann Ernst Christian Schmidt, de Giessen<sup>6</sup>, duas outras pessoas se veem associadas, como alvos prioritários, ao lado do “pobre Eberhard”: August Wilhelm Rehberg, o *Hamburger Appellant* (o apelador de Hamburgo), como o designa Fichte<sup>7</sup>, assim como o *Chursächsischer Pasquillant* (o pasquineiro do principado saxão), identificado pelos editores da *Gesamtausgabe* como o editor Johann Gottfried Dyk,

---

6 Carta de 17 de março de 1799 (Fichte, GA III, 3, pp. 214-215).

7 Rehberg havia retrucado ao *Apelo ao público* de Fichte com um outro apelo, publicado anonimamente: *Appellation an den gesunden Menschenverstand, in einigen Aphorismen über des Herrn Professor Fichte Appellation an das Publicum, wegen ihm beygemessener atheistischen Aeusserungen* (*Apelo ao bom senso humano, em alguns aforismos sobre o apelo ao público do senhor professor Fichte em virtude das manifestações de ateísmo a ele atribuídas*).

de Leipzig<sup>8</sup>. Como se vê, a evocação da distinção entre ponto de vista comum e ponto de vista transcendental se reveste, portanto, de um caráter genérico e visa um consórcio heteróclito de detratores da doutrina da ciência, no meio do qual Jacobi não parece ter uma posição de destaque.

Não se deve, todavia, perder de vista que a questão da distinção entre ponto de vista comum e ponto de vista transcendental, ou da linha divisória entre especulação e vida, já havia desempenhado um papel importante bem antes na correspondência trocada entre Jacobi e Fichte. Desde 1794, a possibilidade de um acordo entre o realismo de Jacobi e o idealismo transcendental de Fichte já havia sido expressamente tematizada: “Se há um pensador na Alemanha com o qual desejo e espero entrar em acordo (übereinstimmen) em minhas convicções particulares”, escreve Fichte a Jacobi em setembro de 1794, “é o senhor!”<sup>9</sup>. Voltando à carta um ano mais tarde, em agosto de 1795, ele se declara persuadido, depois de uma leitura assídua do conjunto da obra jacobiana, da existência de uma “similaridade impressionante” (*auffallende Gleichförmigkeit*) entre suas convicções, que se atestariam em particular no *Allwill*, e Fichte imediatamente propõe concluir uma “aliança” (*Bündniß*) entre eles, possível, segundo ele, pelo acantonamento de suas posições respectivas no seu domínio de aplicação legítima (Fichte, GA III, 2, pp. 391-392). O realismo teria sua validade na vida prática, o idealismo transcendental na especulação. Uma coabitação pacífica seria factível, sob a condição de que essa chave de repartição das suas prerrogativas, de modo que cada um se abstenha de invadir o domínio do outro. Em suma, a linha argumentativa desenvolvida em 1799 no *Fragmento* nada mais é, portanto, que a retomada daquela utilizada alguns anos antes especificamente com relação a Jacobi e, nessa perspectiva, os diversos ataques sofridos por Fichte no contexto da “querela do ateísmo” constituiriam violações, da parte dos defensores do realismo, do pacto de cordialidade antes proposto a Jacobi.

Ora, se foi por ocasião dessa tentativa de aproximação com Jacobi que Fichte desenvolveu sua estratégia de arbitragem dos conflitos entre pontos de vista diferentes, podemos nos perguntar se, por trás dos adversários com os quais ele tem de se haver no *Fragmento*, não seria fundamentalmente a posição de Jacobi que é visada, antes mesmo que este entrasse em combate com sua famosa *Carta*. Os editores da *Gesamtausgabe* não se aventuram a comentar a passagem supracitada, na qual Fichte se queixa de que lhe teriam “caído em cima” quando ele mal tinha começado a erguer seu edifício filosófico. “Vejam o esqueleto!”, teriam exclamado, “E isso deveria ser um corpo!”. E esse corpo deveria, ainda por cima, se mover, falar, o sangue deveria circular em suas veias, em suma, ele deveria viver! Minha hipótese

---

<sup>8</sup> Dyk é o autor de *Ueber des Herrn Professor Fichte Appellation an das Publicum. Eine Anmerkung aus der deutschen Uebersetzung des ersten Bandes von Saint=Lamberts Tugendkunst besonders abgedruckt*, Leipzig, 1799.

<sup>9</sup> Carta de 29 de setembro de 1794 (Fichte, GA III, 2, p. 202).

é: o adversário evocado desse jeito não é nem o “pobre Eberhard”, nem Rehberg, nem Dyk e menos ainda Lavater, mas nenhum outro senão Jacobi em pessoa. Encontramos, como efeito, em Jacobi, mais precisamente no *Allwill*, que havia particularmente retido a atenção de Fichte, uma passagem que o extrato do *Fragmento* parece ecoar diretamente. Lemos, com efeito, na *Carta a Erhard O*, anexada na edição de 1792 à *Correspondência de Allwill* a seguinte passagem:

Uma armação de ossos é o fundamento da figura humana, de sua beleza, de seu aspecto real. Mas se ela está sozinha, sem conteúdo nem vestimenta, então significa a morte, que, menos ainda que a noite, não é amiga de ninguém. Além disso, um esqueleto horrível o que há de primeiro. Alguma coisa se moveu, se remexeu. Alguma coisa viva num ser vivo. O início foi um desejo que agiu violentamente sem se compreender - um dom da profecia (Jacobi, JWA 6, 1, p. 234).

Minha hipótese é a de que Fichte, no momento de sua releitura do *Allwill* em 1795, compreendeu a *Carta a Erhard O*, que ele não conhecia, como um acréscimo dirigido contra ele. Ora, há algo picante em constatar que, em sua *Carta a Fichte*, Jacobi convida justamente Fichte a reler a *Carta a Erhard O*, que conteria “o segredo da identidade e da diferença entre Fichte e [ele], de [sua] simpatia e de [sua] antipatia filosóficas” (Jacobi, JWA 2,1, p. 200) para todo aquele que quiser fazer o esforço de lê-la corretamente e compreendê-la completamente. Se de fato o *Fragmento* foi redigido, como pretende Fichte, antes de ter recebido a *Carta* de Jacobi, ele conteria, por uma antecipação extraordinária, a reação de Fichte à passagem precisamente indicada por Jacobi como contendo a chave da simpatia e da antipatia recíproca dos dois.

## Conclusão

Com fingida desenvoltura, alegando não ter tempo de formular uma resposta *ad hoc* e, quase se escusando de recorrer a suas reservas, na realidade Fichte opera, de um ponto de vista sistemático, um verdadeiro golpe de mestre com seu *Fragmento*. Ele sabe disso, e esta é a razão pela qual ele envia o texto tanto a Jacobi quanto a Reinhold, desejando que seja publicado. O *Fragmento* constitui, com efeito, uma resposta direta à passagem de *Allwill*, que, na opinião do próprio Jacobi, revelaria o segredo da simpatia e antipatia recíproca entre eles, e que este último o convidava expressamente a reler.

O *Fragmento* é uma resposta e um ataque. Retomando a distinção entre ponto de vista comum e ponto de vista transcendental, Fichte reafirma sua adesão ao criticismo. Acusado de emprestar um poder absolutamente criador ao eu, de ser, assim, um coveiro de realidade e de esvaziar o mundo de seu encanto, ele responde que a filosofia não detém a virtude de acrescentar ou de retirar o que quer que seja

da vida; ela se move em outro plano, plano da ordem da explicação ou, para retomar uma expressão de Alexis Philonenko, de justificação da *doxa*.

Sua defesa é igualmente um ataque. Insistindo sobre a linha de demarcação entre especulação e vida, Fichte acusa seus oponentes de não a respeitar, de confundir os dois domínios e de recair, assim, numa posição pré-crítica. Em sua *Carta a Fichte*, Jacobi se lançava num requisitório contra o conjunto do empreendimento filosófico ocidental, acusado de ser tendencialmente orientado ao niilismo, cujo intuito é se desviar da vida sob pretexto de buscar seu fundamento. Na linguagem aqui adotada por Fichte: a filosofia se via desaprovada por sua dimensão especulativa. Ora, a formulação mesma dessa desaprovação implicava uma posição especulativa, simplesmente não tematizada, pois não é a vida ela mesma que pode se tomar por tema. Pode-se, por certo, viver sem conhecer a vida, mas não se pode conhecer a vida sem especular. A desaprovação de Jacobi implica um verdadeiro conhecimento da vida, por oposição ao conhecimento falso que seria do feitio dos filósofos. Consequentemente, Jacobi se agarra à especulação e adota ele mesmo, à própria revelia, um ponto de vista especulativo.

## Referências

- Dyk, J. G. (1799). *Ueber des Herrn Professor Fichte Appellation an das Publicum. Eine Anmerkung aus der deutschen Uebersetzung des ersten Bandes von Saint-Lamberts Tugendkunst besonders abgedruckt*. Leipzig.
- Eberhard, J. A. (1799). *Ueber den Gott des Herrn Professor Fichte und den Götzen seiner Gegner. Eine ruhige Prüfung seiner Appellation an das Publikum in einigen Briefen*. Halle: Hemmerde und Schwetschke.
- Fichte, J. G. (1965). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth *et alii* [= GA], vol. I, 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fichte, J. G. (1972). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth *et alii* [= GA], vol. I, 3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fichte, J. G. (1977). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth *et alii* [= GA], vol. I, 5. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fichte, J. G. (1979). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth *et alii* [= GA], vol. II, 5. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fichte, J. G. (1970). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth *et alii* [= GA], vol. III, 2. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fichte, J. G. (1972). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reinhard Lauth *et alii* [= GA], vol. III, 3. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Jacobi, F. H. (2004). [JWA] *Werke*. Vol. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*; hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki.

Jacobi, F. H. (2006). [JWA] *Werke*. Vol. 6,1: *Romane I: Eduard Alwill*; hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske.

Jacobi, F. H. (2009). *Lettre sur le nihilisme*. Paris : Flammarion.

Rehberg, A. W. (1799). *Appellation an den gesunden Menschenverstand, in einigen Aphorismen über des Herrn Professor Fichte Appellation an das Publicum, wegen ihm beygemessener atheistischen Aeusserungen*.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 12.04.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>



# Summary

Editorial 9

## Articles

Intuition, belief, and immediate knowledge: Jacobi, Fichte and Schelling between Hegel's *Faith und Knowledge* and his *Lectures on History of Philosophy* 13

EDUARDO BRANDÃO

Schopenhauer's Answer to Jacobi 23

MARIA LÚCIA CACCIOLA

Friedrich Heinrich Jacobi and the Critique of Immediacy in German Idealism 33

DIOGO FERRER

Moral Sentiment in the Context of the Philosophies of Jacobi and Reinhold 45

IVANILDE FRACALOSI

Jacobi and his Readers. A Heterodox Interpretation: Friedrich Nietzsche 57

OSWALDO GIACOIA JR.

## Summary

“Does men have reason or does reason have men?": A Relationship  
Between Mediate Knowledge (Understanding) and Immediate  
Knowledge (Belief) in F. H. Jacobi's Philosophy 67  
JULIANA MARTONE

A Dialogue between Jacobi and Kierkegaard from the *Preliminary  
Propositions on Dependence and Man's Freedom* 77  
MARCIO GIMENES DE PAULA

The “Fragment”: Fichte's First Answer to Jacobi's “Letter” 89  
IVES RADRIZZANI

Summary 97