



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

SERGIO ADRIANO RIBEIRO

JACOBI E A QUESTÃO DO IDEALISMO COMO NIILISMO

Londrina
2015

SERGIO ADRIANO RIBEIRO

JACOBI E A QUESTÃO DO IDEALISMO COMO NIILISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Fernandes Weber.

Londrina
2015

**Catálogo elaborado pela Divisão de Processos Técnicos da Biblioteca
Central da Universidade Estadual de Londrina.**

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

R484j	Ribeiro, Sergio Adriano. Jacobi e a questão do idealismo como niilismo / Sergio Adriano Ribeiro. – Londrina, 2015. 140 f. Orientador: José Fernandes Weber. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2015. Inclui bibliografia. 1. Filosofia alemã – Teses. 2. Ateísmo (Filosofia) – Teses. 3. Idealismo – Teses. 4. Razão – Teses. I. Weber, José Fernandes. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título. CDU 1(430)
-------	---

SERGIO ADRIANO RIBEIRO

JACOBI E A QUESTÃO DO IDEALISMO COMO NIILISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina, como requisito para a obtenção do grau de mestre.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Dr. José Fernandes Weber
Universidade Estadual do Oeste do
Paraná - UNIOESTE

Dr. Antonio Edmilson Paschoal
Universidade Federal do Paraná - UFPR

Dr. Rodrigo Cumpre Rabelo
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Dr. Wilson Antonio Frezzatti Jr
Universidade Estadual de Maringá - UEM

Dr. Marcos Alexandre Gomes Nalli
Universidade Estadual de Londrina - UEL

Londrina, 08 de maio de 2015.

*Dedico este trabalho a
minha querida e amada
esposa Judite G.M. Ribeiro e
filhas Monique e Nicolly.*

AGRADECIMENTOS

Muitas pessoas me acompanharam nesse período de reclusão. Delas, certamente não poderia me esquecer. A minha família, de modo especial, minha querida e amada esposa Judite, pelo seu auxílio e compreensão nas longas horas e dias de ausência em muitos momentos; a ela me faltam palavras para descrever suas qualidades e atributos em todos os sentidos manifestos em sua vida, principalmente em momentos de crise, as quais apenas nós dois sabemos por menores. As minhas filhas, Monique e Nicolý, também pela compreensão e carinho de filhas as quais posso apenas me orgulhar.

Ao professor e orientador Dr. José Fernandes Weber (UEL) que aceitou a tarefa de encaminhar a realização deste trabalho. Devo não somente a orientação e o aprendizado, mas também as palavras de apoio.

Ao professor e coordenador do programa de mestrado em filosofia Dr. Eder dos Santos Soares (UEL) pelo seu fino trato para com minha pessoa, e pelas valiosas contribuições tanto no âmbito acadêmico como no âmbito das questões burocráticas e administrativas; e pelo seu apoio em um momento de dificuldade.

Os meus agradecimentos também aos professores Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR) e Dr. Rodrigo Campe Rabelo (UEL), pelas valiosas observações e críticas feitas na banca de qualificação. A secretária R Fernandes Lopes da Pós-graduação (UEL) pela dedicação e a presteza que sempre me atendeu, contribuindo para a realização do meu mestrado.

Não posso deixar de mencionar que este trabalho não teria alcançado sua efetiva realização sem o incentivo à pesquisa e apoio financeiro concedido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES e Fundação Araucária.

Agradeço ao meu amigo Roger Xavier companheiro de longas datas que atualmente reside em Paris, que mesmo longe, sempre me apoiou com palavras de animo e encorajamento. Ao meu amigo Rodrigo L. de Oliveira pelo

seu apoio por meio de palavras, e na indicação de livros, sendo alguns emprestados e outros como presentes. Ao amigo de turma Fabio Batista.

Por fim, agradeço a Deus, um Ser o qual entendo como causa transcendente, pela sua graça e misericórdia na preservação de minha vida.

Minha investigação [...], no entanto, é uma espécie de revisão da demonstração da existência de Deus em geral. A razão me instrui de modo instintivo acerca de Deus. Assim, a razão me constrange e me leva ao inconcebível - e a fé, a crer no impossível em mim e fora de mim”.

F.H. Jacobi

RIBEIRO, Sergio Adriano. **Jacobi e a questão do Idealismo como niilismo**. 2015. nº. 141 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Londrina, 2015.

RESUMO

Propõe-se uma compreensão sobre a temática do Idealismo como niilismo. E, para tal propósito, busca-se uma abordagem da *“Carta de Jacobi a Fichte sobre o niilismo”*, redigida em março e publicada no outono de 1799. É a partir da crítica de Jacobi ao Idealismo que surge propriamente o conceito filosófico do niilismo, o qual pode ser localizado no final do século XVIII. O contexto da carta revela uma intensa discussão filosófica que envolve Spinoza, Kant e Fichte. Jacobi viu em Spinoza a eliminação da subjetividade real; em Kant, o problema concernente a finitude do pensar e da subjetividade em relação ao problema da coisa em si; e em Fichte a questão do ateísmo e niilismo. Partimos do pressuposto de que é, sobretudo, na interpretação de Jacobi, a respeito da identidade do niilismo, que o termo adquire maior consistência, apresentando-o como responsável pelo processo de aniquilação da realidade, provocado pela redutiva posição fundamental do status monológico da razão que quebra a relação ontológica. Essa força do niilismo é parte integrante da subjetividade racional, em que a pura razão é artificial, uma percepção niilista da realidade.

Palavras Chave: Ateísmo. Ceticismo. Fichte. Jacobi. Idealismo. Razão.

RIBEIRO, Sergio Adriano. **Jacobi and the question of idealism and nihilism**. 2015. n^o.141 p. Dissertation (Master of Philosophy) - Postgraduate Diploma in Philosophy, Center for Human Sciences of the State University of Londrina.

ABSTRACT

This work's proposition is to comprehend the theme of the idealism as nihilism. For this purpose we look to approach and analyse the `Letter from Jacobi to Fichte about the nihilism`, written in march and published on the fall of 1799. It is from Jacobi's critic to the idealism that the concept of nihilism arises, which can be traced back to the end of the XVIII century. The scope of the letter reveals an intensely philosophical discussion involving Spinoza, Kant and Fichte. Jacobi saw on Spinoza the elimination of the real subjectivity; He saw on Kant the problem concerning the finitude of thinking and subjectivity in relation to the problem of the of the *thing-in-itself*; and he saw on Fichte the issue of the nihilism and atheism. One assumes that is mainly from Jacobi's interpretation of the identity of nihilism that this concept gains more consistency, presenting it as being responsible for the process of annihilation of reality, caused by the minimized fundamental position of the monological status of the reason, which breaks the ontological relation. The strength of this nihilism is an integral part of the rational subjectivity, in which the pure reason is artificial, meaning a nihilist perception of reality.

Keywords: Atheism. Skepticism. Fichte. Jacobi. Idealism. Reason.

LISTA DE ABREVIATURAS

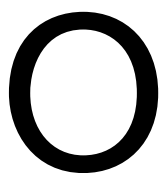
CRP	Crítica da Razão Pura
A	Primeira Edição
B	Segunda Edição
ND	Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico
DC	Doutrina da Ciência
SF	Salto na Fé
§	Parágrafos

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14	
1	CAPÍTULO I: O CONTEXTO FILOSÓFICO DA CARTA DE JACOBI A FICHTE	18
1.1	Jacobi e o contexto filosófico.....	18
1.2	Spinoza frente a Jacobi: Panteísmo e fatalismo	21
1.2.1	Racionalismo, método e certeza	21
1.2.2	A Doutrina de Spinoza e o rigor lógico e dedutivo da elevação de seu pensamento e suas implicações	22
1.2.3	A questão do panteísmo	23
1.2.4	A questão do fatalismo.....	26
1.2.5	Finito e infinito	28
1.2.6	Doutrina spinozista frente à disputa do panteísmo e fatalismo	31
1.3.	A CRÍTICA DA RAZÃO PURA: IMPACTOS E IMPLICAÇÕES	35
1.3.1	O Idealismo transcendental	35
1.3.2	O conceito da coisa em si	39
1.3.3	Jacobi e a polêmica do problema da coisa em si	42
1.3.4	A incognoscibilidade da coisa em si conduz ao ceticismo	47
1.4	FICHTE E A DOCTRINA DA CIÊNCIA	53
1.4.1	Fichte e a filosofia.....	53
1.4.2	O Idealismo de Fichte.....	56
1.4.3	A tese da liberdade infinita do eu	57
1.4.4	Atividade.....	59
1.4.5	Intuição Intelectual.....	61
2	CAPÍTULO II: CARTA DE A JACOBI A FICHTE	66
2.1	Jacobi frente à metodologia de Fichte.....	66
2.2	Materialismo e Idealismo.....	69
2.3	A filosofia solitária e a filosofia do eu.....	73

2.4	Conceito de ciência	75
2.5	Razão pura e o saber em si mesma.....	78
2.6	A construção de conceitos da imaginação produtiva e a abstração da nova ciência	80
2.7	Especulação e a verdade	86
2.8	Razão criadora	92
2.9	Crime contra a letra da lei absoluta da razão	96
2.10	Idealismo como niilismo e o problema de Deus	99
3	CAPÍTULO III: A DOCTRINA DO SALTO NA FÉ	106
3.1	A doutrina do imediatismo	106
3.2	A questão da fé	114
3.3	A fé natural: fé metafísica e a fé ética religiosa	118
3.4	A realidade externa e a realidade interna	125
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	131
5	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	138

INTRODUÇÃO



propósito deste trabalho é tratar a partir de Jacobi, a perspectiva do Idealismo como abertura para o niilismo. A pesquisa se efetivará através do estudo da *Carta de Jacobi a Fichte sobre o niilismo*, redigida em março e publicada no outono de 1799 marcado por um contexto filosófico em torno da Doutrina de Spinoza, do Idealismo transcendental de Kant, e do Eu como ato puro no Idealismo de Fichte. A problemática deste trabalho gira em torno da crítica de Jacobi de que o Idealismo especificamente de Fichte trata de um sistema que aniquila a objetividade do mundo conduzindo ao niilismo.

Para tanto, surgem os seguintes questionamentos que norteiam a problematização: que tipo de Idealismo Jacobi identifica como niilismo? Por que a carta de Jacobi a Fichte sobre o niilismo apresenta um contexto que envolve Spinoza e Kant? As questões metafísico-ontológicas estão realmente mortas no reino da razão especulativa? Que elementos haveriam contribuído para o Idealismo de Fichte desembocar em um niilismo?

A hipótese a ser seguida na dissertação é a de que Jacobi, diante das questões filosóficas relacionadas ao contexto da carta, julgou ter encontrado no Idealismo de Fichte um sistema em que a subjetividade racional, levada ao extremo, aniquila a objetividade do mundo. Com isso, conseqüentemente aniquila certezas imediatas, tais como a existência de nosso ser ou a de outros seres, certezas essas que fundamentariam o pensamento discursivo. Essa subjetividade racional levada ao extremo identificada por Jacobi por absolutismo da razão seria a base para o processo de abertura ao niilismo. Neste sentido, a pura razão, além de ser artificial e de não conseguir libertar-se do vazio sobre que trabalha, constrói uma percepção niilista da realidade.

Nesta problemática de um lado temos o Idealismo de Fichte que diz que “tudo o que é, é apenas na medida em que está posto no Eu, e nada é fora do Eu” (FICHTE, 1980, p. 47)? Do outro lado Jacobi, enfatiza que “Uma *filosofia pura* que busca um sistema verdadeiro, só é possível segundo maneira

de Fichte, em que obviamente tudo tem que estar exclusivamente dado e contido pela razão pura; por meio da pura razão tudo há de ser derivado”. Mas, como enfatiza Jacobi a, “razão pura só pode perceber a si mesma” (JACOBI, 1996, p. 491). No entanto, seria possível reabilitar valores metafísicos e transcendentais, e a reconsideração de certezas imediatas, tais como a existência de nosso ser, e a de outros seres, certezas que fundamentariam o pensamento discursivo? Sendo isso possível, um princípio absoluto poderia ser encontrado e com isso, não aderir ao niilismo?

Assim, proporemos, para a discussão de tal problema, um primeiro capítulo cujo objetivo é apresentar o contexto filosófico da carta de Jacobi a Fichte. O propósito inicial é o de apreender o que está em jogo na disputa sobre o fatalismo frente à doutrina Spinozista, na recepção frente a Crítica da Razão Pura (*CRP*), e na equiparação entre ateísmo e niilismo em Fichte, até chegar ao cerne de nossa dissertação. Em seguida, proporemos um segundo capítulo, em que far-se-á uma abordagem direta da carta de Jacobi a Fichte. Neste momento, buscar-se-á apresentar uma análise das relações entre Jacobi e Fichte, identificando, a partir da carta de Jacobi, os elementos teóricos que sustentam a tese de que o Idealismo de Fichte apresentado na Doutrina da Ciência (*DC*) é niilismo na concepção de Jacobi.

Por último, o terceiro capítulo tem por objetivo tratar da doutrina do Salto na fé, em que Jacobi apresenta a fé natural-metafísica como elemento requerido e necessário para cruzar o abismo entre cognição filosófica e o princípio absoluto. Para isso, Jacobi usará uma variedade de termos para designar o que estava envolvido nesse Salto na fé como: fé, conhecimento imediato, sentimento e intuição. Deste modo, intentar-se-á reconstruir o percurso do pensamento de Jacobi acerca deste tema, a partir da metodologia crítica à filosofia Idealismo de Fichte. Sistema este que, na perspectiva de Jacobi, além de atribuir à razão um status absolutista e monológico, contribuiu para uma percepção niilista da realidade.

No entanto, sobre o niilismo, cabe aqui desde já enfatizar que o niilismo é compreendido e definido como a implosão da subjetividade acompanhado de uma descrença em qualquer fundamentação principalmente metafísica. Não se trata, entretanto, de algo difícil de ser definido, mas de ser apreendido. Por ser

uma noção bastante ampla e abstrata, existe muita confusão em torno do conceito do niilismo. Veja alguns dos principais motivos disso. Primeiro, o niilismo é vago em si mesmo, pois vem de *nihil*, que significa nada. A palavra niilismo, que poderia ser traduzida como “nadismo”, de imediato, não dá qualquer ideia do que se trata. Segundo, o niilismo aparenta não possuir qualquer conteúdo positivo. Por se tratar de uma postura negativa, só conseguir-se-á entendê-lo depois que tiver consciência do que ele nega, e por isso a compreensão do niilismo envolve muitos outros conceitos; ele só se tornará visível depois que se esboçar seu contexto. Em geral, vemos o niilismo associado a várias ideias, denotando seu vazio inerente.

Com isso, associar qualquer noção ao niilismo não é exatamente um elogio. Ora, se entende que o tema sobre o niilismo é um tema muito discutido no que assim chama-se de filosofia contemporânea. Com isso, cabe aqui uma defesa do tema da dissertação para esclarecimento de sua relação com a filosofia contemporânea. Tecnicamente falando o filósofo Jacobi situa-se no final da modernidade. Contudo, essa discussão é muito difícil, pois supõe já uma seleção por meio da qual é anteposta, à própria definição de modernidade, a de contemporaneidade.

O termo niilismo expressa na carta de Jacobi a Fichte não trata de uma construção exclusiva de Jacobi, visto ser possível ver um comportamento niilista de várias formas através dos tempos. Com isso, a pretensão não é de indicar a paternidade do termo niilismo em Jacobi; mas, sim de ser o primeiro a fazer uso do termo niilismo em uma perspectiva filosófica o qual se tornará um tema comum na contemporaneidade a partir de Nietzsche e de Heidegger, e de apresentar e definir o niilismo como negação da realidade (Realismo) externa.

Desta forma, quais são as discussões já produzidas acerca do tema proposto na dissertação? Existem algumas obras de relevância produzidas em capítulos de livros, como as descritas abaixo. Observa-se que em tais obras, a uma gama de informações digna de méritos, embora não tratem necessariamente de uma discussão direta com Jacobi sobre a questão do idealismo de Fichte como niilismo, como é o objetivo desta dissertação. Em algumas obras, quando não são superficiais, o tema não é central na

discussão, quando é tratado como central, a abordagem é diferente da que se propõe realizar aqui.

Dessa forma, o que temos são algumas obras que contêm capítulos importantes, tais como: (a) Nihilismo, especulación y cristianismo em F. H. Jacobi – José Luís Villacañas; (b) The fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte – Frederick Beizer; (c) De La Polémica sobre el Ateísmo: Fichte y su Época – Jacinto Rivera de Rosales (Org.); (d) Organismo, Sistema e Liberdade – Estudos sobre o pensamento do século XVIII- Carlos Morujão; (e) Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha – Cristian Johann Heinrich Heine. Todavia, suas abordagens não se assemelham com a proposta da dissertação.

O que se pode enfatizar a respeito das obras citadas acima é que são de grande relevância, e que de alguma forma esbarram na temática da dissertação, e, portanto serão válidas para a pesquisa. No que diz respeito a dissertações já publicadas nesta temática, ainda não foi possível encontrar trabalhos que tenha o mesmo foco, apenas pequenas citações, nada em que o tema aqui tratado, fosse de tal relevância e o foco principal.

Por fim, em relação ao tema da dissertação, o que diferencia este trabalho dos demais é o enfoque na carta de Jacobi a Fichte, buscando os elementos teóricos que sustentam a tese que o “Idealismo é um niilismo”. Portanto, cabe agora, apresentar respostas para tal problemática.

CAPITULO I

O CONTEXTO FILOSÓFICO DA CARTA DE JACOBI A FICHTE

Análise da disputa frente à doutrina Spinozista, a recepção frente a Crítica da Razão Pura impactos e implicações - A Doutrina da Ciência e a nova filosofia

1.1. Jacobi e o contexto filosófico

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), filósofo alemão do final do período Iluminista, escreveu vários romances filosóficos inspirados por seus estudos de Rousseau, Helvétius, e o Conde de Shaftesbury. Tais atividades o colocaram em contato pessoal e literário com a maioria dos pensadores e escritores centrais do Iluminismo alemão, incluindo Lessing e Mendelssohn. A grande tensão entre Jacobi e os filósofos da modernidade consiste em sua crítica ao status monológico da razão. Tal tensão é vista nas obras: *Cartas ao Sr. Mendelssohn sobre a Doutrina de Spinoza* (1785) (que desencadeou a polêmica do panteísmo de Lessing); *Sobre a Crença ou Idealismo e Realismo um Diálogo* (1787) (em que colocava pela primeira vez o problema da coisa em si); *As coisas divinas e sua revelação* (1811); e *Carta de Jacobi a Fichte sobre o niilismo* (1799)(onde aparece acusação de que o Idealismo é um niilismo). O que está em jogo nestas obras é a crítica à filosofia do racionalismo e do Idealismo, sistemas estes que, na perspectiva de Jacobi, além de atribuírem à razão um status absolutista e monológico, contribuíram para uma percepção niilista da realidade.

Jacobi tem como objetivo reclamar aquilo que é de propriedade da fé, mas foi tomado pelo absolutismo da razão. A fé, para Jacobi, não equivale necessariamente à crença em realidades transcendentais ou ocultas, mas trata-se de certezas imediatas, tais como a existência de nosso ser e a de outros. Certezas que possibilitam o pensamento discursivo. É necessário atermo-nos ao fato de que o *Salto Mortale*, proposto por Jacobi, não é o ponto de partida, mas o ponto de chegada de sua filosofia. Ou seja, uma vez tendo analisado os

supostos pontos negativos desencadeados pelo status monológico da razão, Jacobi busca apresentar o *Salto Mortale* como alternativa. Por tal posição, Jacobi é tido por alguns comentadores como um filósofo irracionalista. Todavia, em suas obras já citadas, é possível verificar que Jacobi não exclui a razão, hierarquizando-a, embora seja de um modo diferente da tradição filosófica moderna. Ele opta por apoiar-se em uma crítica aos sistemas racionalistas da modernidade, visando apresentar a doutrina do *Salto Mortale* como uma possível resposta para uma percepção niilista da realidade.

Portanto, o objetivo neste capítulo, é apreender o que está em jogo frente: (1) A polêmica da doutrina spinozista; (2) Ao problema da coisa em si no Idealismo transcendental; e 3) A liberdade infinita do eu como ato puro em Fichte, tendo sempre em vista os elementos que aparecem na perspectiva de Jacobi na carta. Ao abordar a questão do Idealismo como niilismo na carta, verifica-se que a crítica de Jacobi destina-se a Fichte, e indiretamente à Spinoza e à Kant. Com isso, o primeiro capítulo desta dissertação buscará analisar alguns temas e problemas em Spinoza, Kant e Fichte, com o propósito de destacar como Jacobi reage diante das questões filosóficas do seu tempo.

Pois bem, a crítica indireta à doutrina spinozista na carta está relacionada primeiramente, a relação de Fichte e Spinoza sobre a questão do ateísmo, isto segundo a declaração do próprio Fichte, de que a doutrina spinozista¹ era a porta de entrada para a *Doutrina da Ciência*. Fato este que, contribui para Jacobi denominar “A *Doutrina da Ciência* de um spinozismo invertido” (JACOBI, 1996, p.486). Ao identificar a *Doutrina da Ciência* como um spinozismo invertido, Jacobi acusa Fichte de ateísmo: embora em seu sistema filosófico Fichte tenha percorrido caminhos diferentes, o resultado foi o mesmo que Spinoza, o ateísmo, pois Jacobi via na doutrina spinozista o ateísmo como consequência das considerações filosóficas sobre *Deus sive natura*, resultante do racionalismo cartesiano levando as últimas consequências por Spinoza.

Em relação à filosofia de Kant, no contexto da carta, a crítica recai de forma indireta ao mesmo, visto que Fichte se constitui o herdeiro do Idealismo

¹“As referências de Fichte a Spinoza são grandes em sua obra. Um indício da importância que Fichte concede a Spinoza está em uma carta de 1795 dizendo que a melhor via de acesso a sua filosofia, escrevendo a Reinhold em Julho do mesmo ano, seria “mirar a Spinoza”, pois, “a partir deste sistema o meu pode ser explicado de maneira mais adequada” (SOLÉ, 2009, p.454).

transcendental². Kant, por meio do Idealismo transcendental, foi o primeiro a levantar a questão de como a consciência subjetiva chega a um conhecimento das coisas, e concluiu que, em última análise, podemos saber das coisas apenas o que nós mesmos colocamos nelas. Assim, para Kant, a experiência humana é simplesmente o aparecimento da forma como as coisas em si parecem em fenômenos de acordo com as condições subjetivas da mente.

A coisa em si é desconhecida, por isso Kant, em oposição aos filósofos dogmáticos, apresenta um limite para a razão e o conhecimento, surgindo assim os postulados como Deus, alma, mundo e liberdade, os quais não podem ser conhecidos, mas podem ser pensados pela razão. Em vista de tal posicionamento, instaura o problema da coisa em si como resultado teórico, e conseqüentemente, a crise da metafísica como resultado prático. Entre várias críticas de Jacobi a Kant, a mais gritante é a tese da incognoscibilidade da coisa em si, que constitui numa abertura que levaria ao ceticismo, abertura esta que Fichte ampliaria ao levar o Idealismo kantiano às últimas conseqüências, segundo Jacobi.

No entanto Fichte, considerado o mais audacioso dos pós-kantianos, teve por objetivo conciliar o dualismo kantiano em um princípio denominado “liberdade infinita do Eu”. Por meio deste princípio, a intuição intelectual, cria-se toda a realidade. O sentido e conhecimento do mundo seriam a conseqüência da ideia do “Eu”; logo, o sentido e conhecimento ontológico de objetos físicos e metafísicos desaparecem. Contudo, as críticas e os mal entendidos acerca desta filosofia não tardaram. Fichte é acusado de ter traído o espírito do próprio Kant, especialmente no seu tratamento da coisa em si e da intuição intelectual. Em 1798, Forberg publica um escrito que situava a obra de Fichte nos limites

²É claro que ao abordar o idealismo alemão, é impossível não abordar o idealismo transcendental de Kant; mas o mesmo não será o foco direto da discussão sobre a questão do niilismo na dissertação. Desta forma, a premissa “O idealismo como um niilismo” em Jacobi deve ter como foco o idealismo de Fichte diretamente (idealismo do eu como ato puro). Em ajuda sobre esta questão, Bonaccini enfatiza (na obra *O problema da coisa em si no idealismo alemão*) dizendo que: “o idealismo alemão depois de Kant, se torna através de Fichte nebuloso, sonhador e extravagante” (BONACCINI, 2002, p.49). “Fichte insistiu várias vezes em dizer que o seu sistema nada mais era do que a filosofia kantiana exposta com procedimento diferente de Kant. Entretanto, Kant não se reconheceu na *Doutrina da Ciência* de Fichte. E tinha razão: ao pôr o Eu como princípio primeiro e dele deduzir a realidade, rompia com o idealismo transcendental” (PAREYSON, 1976, p. 28).

do ateísmo. Apresentados tais temas e problemas para a discussão de Jacobi, passa-se à análise dos mesmos.

1.2. Spinoza frente a Jacobi: Panteísmo e fatalismo

1.2.1. Racionalismo, método e certeza

O contexto filosófico de Jacobi é marcado pela herança do racionalismo, mecanicismo cartesiano, bem como do Iluminismo; em outras palavras, o método matemático estava em alta e, para o intelectualismo da época, era o método mais preciso de se chegar à verdade. Na busca de verdades perfeitas o racionalismo cartesiano considerou o estudo da matemática como paradigma para o uso correto da razão, que levaria à descoberta da verdade:

[...] a matemática acostuma a mente a reconhecer a verdade, porque é na matemática que se podem encontrar os exemplos do raciocínio correto que de forma alguma encontramos alhures. Dessa forma, aquele que logrou acostumar a mente ao raciocínio matemático tê-la-á bem preparada para a investigação de outras verdades, uma vez que o raciocínio matemático é exatamente o mesmo em qualquer assunto (COTTINGHAM, 1995, p.106).

Spinoza também não abriu mão do uso do método matemático, “como afirma Delbos: a principal obra de Spinoza, a *Ethica*, é escrita à maneira dos livros de geometria [...] a pretensão de nada sustentar que não seja imediatamente evidente ou demonstrativamente estabelecido” (DELBOS, 2002, p. 18). Spinoza sustentava que, existe um sentido no qual as definições podem ser corretas ou incorretas. Uma definição correta é sempre verdadeira, e a partir dessa definição, se pode deduzir outras verdades; e por via de tais deduções é possível construir um sistema metafísico, isto é, uma apresentação do mundo como um todo perfeitamente inteligível. Spinoza estava convencido de que cada aspecto da realidade é necessário, e que toda possibilidade logicamente coerente deve existir. Portanto, é possível demonstrar a metafísica dedutivamente, através de uma série de teoremas derivados, etapa por etapa,

de consequências necessárias a partir de premissas auto-evidentes, expressas em termos que são auto-explicativos ou definidos com uma correção inquestionável.

Entretanto, tal método garante conclusões verdadeiras somente se os axiomas são verdadeiros e as definições corretas. Com este pensamento, Spinoza voltou-se para o método geométrico à maneira dos *Elementos*, de Euclides. Sua obra prima, a *Ethica*, foi escrita desse modo *Ordine Geometrico Demonstrata*. O que Spinoza quer dizer com "prova geométrica" é precisamente que, se aceitamos as definições e os axiomas dados, e desde que as deduções sejam corretamente feitas, então temos que aceitar as conclusões. Cada uma das cinco partes da *Ethica* abre com uma lista de definições e axiomas, das quais são deduzidas várias proposições, ou teoremas. Porém, porque a *Ethica* começa justamente com uma definição básica, a definição de "substância", que é aquilo que necessariamente existe, fica claro que se rejeitar sua definição de substância, rejeitar-se-á todas as deduções que se faz a partir dela; rejeitando, portanto, todo o sistema.

1.2.2. Doutrina de Spinoza e o rigor lógico e dedutivo da elevação de seu pensamento e suas implicações

O pensamento de Spinoza levou-o ao banimento da comunidade judaica de Amsterdã e ao esquecimento de sua filosofia. Nos anos finais do século XVII Spinoza, além de atrair críticas negativas e rejeições, também foi acusado de "ateu virtuoso" e "ateu de sistema". No final de século XVIII, em virtude do contexto de liberdade de discussão fomentada pela *Aufklärung* alemã, houve um renascimento do interesse pela filosofia de Spinoza, no qual seu pensamento passa a ser fundamental, um autor indispensável com o qual os intelectuais não podiam deixar de dialogar. Spinoza passará a significar, precisamente, escolhas ou opções teóricas com consequências para todas as esferas da vida intelectual alemã.

As discussões causadas em grande parte em torno da polêmica do panteísmo se dão por Spinoza se opor à crença metafísica da existência de um

Deus entendido como causa transcendente e conseqüentemente externa que intervém na ordem do mundo. Tal crença é totalmente repudiada, pois, segundo Spinoza, Deus é causa de si próprio, ou seja, a essência de Deus é causa de si mesmo: “*Afora Deus, nenhuma substância pode ser dada nem concebida*” (SPINOZA, 1979, p.90 – Proposição XIV). A definição de Deus, para Spinoza, consiste em que “*Deus é um ente absolutamente infinito composto de diversas essências, e uma substância infinita e indivisível*” (Ibidem, p.96), questões abordadas mais à frente.

Tais conceituações abalaram a crença em um Deus entendido como causa transcendente que intervém no curso do mundo, com o que já não é mais possível pensar uma desconexão entre Deus e a realidade. Na visão de Spinoza, a ideia de um Deus entendido como causa transcendente é um erro do homem, uma compreensão equivocada da divindade provocada por ideias inadequadas que afastam o homem da verdadeira liberdade e sabedoria. Como resultados, as interpretações dadas à filosofia de Spinoza na Alemanha, seja por defensores, como por críticos como Jacobi, suscitou uma das polêmicas mais acirradas da filosofia alemã do século XVIII, qual seja: a polêmica do panteísmo (que será abordada mais à frente no item 1.3). Desta forma cabe, nos itens a seguir, destacar os principais argumentos de Spinoza e conseqüentemente, a crítica de Jacobi, e os argumentos dos defensores de Spinoza como Lessing e Mendelssohn.

1.2.3. A questão do panteísmo

Na parte I da *Ethica*, Spinoza apresenta a sua definição de Deus. Apresenta trinta e seis axiomas pertinentes, e em seguida, deduz as proposições sobre a natureza de Deus. Entre as trinta e seis proposições apresentadas por Spinoza, nesta primeira parte, àquelas que representam eminentemente a doutrina de Spinoza sobre Deus são duas: “as proposições

XIV e XVIII” (DELBOS, 2002, p. 25). A primeira³: “*Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância*” (SPINOZA, 1979, p. 96 – Proposição XIV). A segunda⁴, a proposição XVIII, “*Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva*” (SPINOZA, 1979, p.99 – Proposição XVII). Em tais proposições os críticos encontrarão indícios para vincular a doutrina spinozista ao panteísmo e ao fatalismo, na medida em que nas proposições XIV e XV há uma indistinção entre Deus e natureza, e tudo que existe sob qualquer forma e espécie é parte de Deus.

Dentro de sua lógica argumentativa de um Deus idêntico à natureza, o argumento de Spinoza se constitui da seguinte forma: a substância (Deus), que é infinita, manifesta e exprime a sua própria essência em infinitas formas e modos, que constituem os atributos. À medida que todos, e cada um, expressam em infinitude a substância divina, os atributos devem ser concebidos “em si mesmos”, mas não como entidades estanques, ou seja; são diferentes, embora não separados, pois só a substância é entendida em si e para si. Para Spinoza, é totalmente contraditório existir duas substâncias com os mesmos atributos. Deus tem todos os atributos, se não tivesse, não seria Deus. Uma vez que em Deus estão todos os atributos existentes no mundo, logo então, não sobra nenhum tipo ou espécie de atributo possível que já não esteja em Deus. Portanto, de um princípio lógico deduzido da proposição XIV,

³“Como Deus é o ente absolutamente infinito do qual não pode ser negado qualquer atributo que exprima uma essência da substância (*pela definição 6*), segue-se que existe necessariamente (*pela proposição 11*). Se existe qualquer substância fora de Deus, deveria ser explicada por algum atributo de Deus, e assim existiriam duas substâncias do mesmo atributo de Deus, o que (*pela proposição 5*) é absurdo; por conseguinte, não pode ser dada, nem conseqüentemente, tampouco concebida qualquer substância fora de Deus. Com efeito, se pudesse ser concebida, ela deveria necessariamente sê-lo como existente; ora, isto (*pela primeira parte desta demonstração*) é absurdo; por consequência, fora de Deus não pode ser dada nem concebida qualquer substância. Daqui resulta clarissimamente: I – Que Deus é o único, isto é (*pela definição 6*) que na natureza somente existe uma única substância, e que ela é absolutamente infinita, como já demos e entender no escólio da proposição 10. Resulta em segundo lugar: Que a coisa extensa e a coisa pensante são ou atributos de Deus, ou (pelo axioma 1) afecções dos atributos de Deus” (SPINOZA, 1979, p. 90-91 – Proposição XIV).

⁴“Tudo o que existe em Deus deve ser concebido por Deus (*pela proposição 15*), pelo que (*pelo corolário 1 da proposição 16*) Deus é causa das coisas que nele existem. Isto quanto ao primeiro ponto. Em seguida, fora de Deus não pode haver substância alguma (*pela proposição 14*), isto é pela (*definição 13*), uma coisa que, fora de Deus, exista em Deus. O que era o segundo ponto. Por conseguinte, Deus é causa imanente de todas as coisas, e não causa transitiva” (SPINOZA, 1979, p. 100 – Proposição XVIII).

nenhuma outra substância pode existir além de Deus mesmo. Já que, *“Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”* (SPINOZA, 1979, p.91- Proposição XV).

Tudo o que existe é uma única substância. Desta forma, o pensamento e a extensão também são substâncias. Com isso, existem as substâncias que são pensamentos, e existem as coisas do mundo físico que têm extensão, e por isso são substâncias. Portanto, se Deus tem todos os atributos, logo, os atributos do pensamento e da extensão encontram-se em Deus, por que sua perfeição exige que tenha todos os atributos. Logo, Deus é a única coisa que existe necessariamente, as outras coisas só existem em Deus, como parte D’ele, visto que *“Na natureza não podem ser dadas duas ou mais substâncias com a mesma propriedade ou atributo”* (SPINOZA, 1979, p.82 – Proposição V). A proposição XIV e a proposição XV constituem-se numa contraposição declarada a respeito da crença de um Deus como causa supramundana, dotado de entendimento e vontade, ou seja, entendido como causa transcendente e totalmente separada do universo. Sobre tal questão Spinoza argumenta:

[...] há quem imagine que Deus, à semelhança do homem, é composto de corpo e de alma, sujeito a paixões, mas das demonstrações precedentes resulta quanto tais pessoas estão longe do verdadeiro conhecimento de Deus. Deixo-as, porém, de lado, pois todos os que têm considerado, por pouco que seja, a natureza divina, negam que Deus seja corpóreo; o que provam muitíssimo bem o fato de entendermos por corpo qualquer quantidade com comprimento, largura e altura, limitada por alguma figura, e isto é a coisa mais absurda que possa dizer de Deus, ou, o que é o mesmo, do ente absolutamente infinito. Todavia, por outras razões, mediante as quais se esforçam por demonstrar a mesma coisa, mostram claramente que removem totalmente a substância corpórea ou extensa da natureza divina, e admitem que ela tenha sido criada por Deus. Ignoram, porém, completamente, por que potência divina ela poderia ter sido criada, o que mostra claramente que não entendem o que dizem. (SPINOZA, 1979, p.91 - Proposição XV).

Portanto, a substância seria aquilo que é eterno e imutável. Desta forma, a substância é aquilo que pode ser pensado como tendo existência completamente independente, e do qual todo o resto participa. Assim, *“Deus é causa imanente de todas as coisas e não causa transitiva”* (SPINOZA, 1979, p.

99 – Proposição XVII). Como visto, nesta cadeia de argumentos lógicos, só pode haver uma substância, que Spinoza identifica com Deus e ao mesmo tempo com a natureza, originando a expressão *Deus sive natura*. Portanto, o Deus como causa supramundana, dotado de entendimento e vontade, não corresponde ao *Deus sive natura* de Spinoza, o que faz Jacobi sustentar a vinculação da doutrina spinozista ao panteísmo, e a sua “cosmo-teologia como (Spinoza) lhe chamou várias vezes, de um ateísmo” (MORUJÃO, 2007, p.40).

1.2.4. A questão do fatalismo

Segue-se, portanto, que Deus é inseparável da natureza. O Deus de Spinoza, *Deus sive nature*, não é um Deus dotado de personalidade, intelecto e vontade, “*A vontade não pode ser chamada de causa livre, mas somente causa necessária*”⁵ (SPINOZA, 1979, p. 110 – Proposição XXXII)⁶. O Deus apresentado na *Ethica* não é um Deus pessoal, como entendido pela religião. A compreensão de Deus como pessoa resulta de um enquadramento puramente antropológico, amparada na crença de uma possível alteração da natureza, por

⁵“A vontade, assim como o intelecto, é somente um certo modo de pensar, pelo que (*pela proposição 28*) cada volição não pode existir nem ser determinada a agir se não for determinada por outra causa, esta por outra, e assim sucessivamente, ao infinito. Se supuser que a vontade é infinita, ela deve também ser determinada por Deus a existir e agir, não enquanto ele é uma substância absolutamente infinita, mas enquanto possui um atributo que exprime (*pela proposição 23*) uma essência infinita e eterna do pensamento. Por conseguinte, seja qual for o modo por que se conceba a vontade, a saber, como finita ou infinita, ela carece de uma causa pela qual seja determinada a existir e a agir pelo que se lhe não pode chamar causa livre, mas somente causa necessária ou forçosa” (SPINOZA, 1979, p.110-111 – Proposição XXXII).

⁶ “II. Que a vontade e o intelecto estão para a natureza de Deus na mesma relação que movimento e o repouso e, de maneira geral, todas as coisas naturais que (*pela proposição 29*) devem ser determinadas por Deus a existir e a agir de certo modo. Com efeito, a vontade, como tudo o mais carece de uma causa pela qual seja determinada e existir e agir de certo modo. E, embora de uma vontade dada, ou de um intelecto dado, resulte uma infinidade de coisas, nem por isso, contudo, se pode dizer, tendo em vista que do movimento e do repouso resultam certas coisas (e com efeito deles resulta também uma infinidade delas), que Deus age pela liberdade da sua vontade, como se não pode dizer, tendo e vista que do movimento e do repouso resultam certas coisas (e com efeito deles resulta também uma infinidade delas), que Deus age pela liberdade do movimento e do repouso. Por conseguinte, a vontade não pertence mais à natureza de Deus do que às restantes coisas naturais, e está para a natureza divina na mesma relação que o movimento, o repouso e tudo o mais que mostramos resultar necessariamente da mesma natureza está determinado por esta a existir e a agir de certo modo” (SPINOZA, 1979, p. 110-111 – Proposição XXXII).

meio da vontade livre. O intelecto seria apenas um termo usado para uma série de ações ou volições: “A vontade, assim como o intelecto é somente um certo modo do pensar [...]” (SPINOZA, 1979, p. 110 - Proposição XXXII). Ou seja, não há liberdade da vontade, mas apenas uma imaginação de vontade livre. Para Spinoza não existe uma vontade absoluta ou livre; a mente é levada a querer isto ou aquilo por uma causa, que por sua vez, é determinada por outra causa, e esta por outra e assim por diante, até o infinito.

O Deus de Spinoza não age por livre escolha, não há o querer fazer ou o querer-querer fazer. Ou seja: o Deus de Spinoza não age por livre escolha, optando por algo que é diferente de si e que precisamente como tal, poderia não agir, visto que “as coisas não podem ser produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que a que têm” (SPINOZA, 1979, p. 111 – Proposição XXXIII)⁷. Devido a esta concepção de substância, o Deus de Spinoza é necessidade absoluta de ser, uma *causa sui*. As coisas derivam necessariamente da essência de Deus, da mesma forma que os teoremas procedem necessariamente à essência das figuras geométricas. Pois, uma vez que as coisas não podem ser produzidas por Deus de maneira diversa e em outra ordem, os efeitos devem acontecer mesmo se a causa for evitada, pois são dotados de necessidades absolutas.

As consequências desse modo de conceber Deus é que não há como pensar Deus como causa supramundana; tampouco se pode pensá-lo dotado de personalidade, ou seja, de vontade e de intelecto. Portanto, se não há separação entre Deus e natureza, e se Deus é causa de si mesmo, então, Deus não pode interferir nas causas necessárias do mundo. Pois, de acordo com Spinoza “Deus age unicamente pelas leis da natureza e sem ser coagido por ninguém” (SPINOZA, 1979, p. 96 – Proposição XVII). Logo, *Deus sive*

⁷“Com efeito, todas as coisas são resultante necessária da dada natureza de Deus (*pela proposição 16*) e são determinadas pela necessidade da natureza de Deus a existir e a agir de certo modo (*pela proposição 29*). Pelo que, se as coisas tivessem podido ser de outra natureza ou determinadas a agir de modo diverso, de tal sorte que fosse outra a ordem da Natureza, Deus também poderia ser, por conseguinte de natureza diferente do que é presentemente, e, portanto (*pela proposição 11*) essa outra natureza também deveria existir e, conseqüentemente, poderia haver dois ou mais deuses, o que (*pelo corolário 1 da proposição 14*) é absurdo. Pelo que as coisas não podiam ter sido produzidas de maneira diversa e por outra ordem” (SPINOZA, 1979, p. 111-112 - Proposição XXXIII).

natura não pode alterar a ordem do mundo. Com isso, instaura-se o problema do fatalismo, cabendo ao homem apenas se adequar ao inevitável.

1.2.5. Finito e infinito

“*Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito*” (SPINOZA, 1979, p. 94 – Proposição XVI). A referente citação apresenta a questão do finito e infinito. Jacobi compreende que, para Spinoza, tudo que é finito é concebido como uma limitação ou negação do infinito (*determinatio est negatio*). Jacobi cita um famoso trecho da carta “L” de Spinoza e a comenta:

[...] *determinatio est negatio, seu determinatio ad rem justa suum esse non pertinet.* [A determinação é negação, ou seja, a determinação não pertence à coisa segundo o seu ser]. As coisas individuais, portanto, na medida em que existem somente de certo modo determinado, são *non-entia*[não-entes]; e o ser infinito indeterminado é o único verdadeiro *ens reate, hoc est, est omne esse etpraeter quod nullum datur esse* [ente real, ou seja, é todo o ser, além do qual nenhum ser é dado. (JACOBI.1996, p.219).

Entende que, para Spinoza, tudo o que é finito é concebido como uma limitação ou negação do infinito. Só a substância infinita, que não se reduz a ente particular nenhum, é inteiramente positiva, não possuindo limitação, determinação, negação alguma. Dentro da cadeia lógica de raciocínio de Spinoza, o determinado/finito não traz nenhum predicado de positividade, mas sim uma negatividade por estar atrelada à limitação. Spinoza defende que aquilo que sustenta e define a existência não pode ser concebido com determinado/finito, pois “*Tudo o que resulta da maneira da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus deve ter existido sempre e ser infinito, ou, por outras palavras, é eterno e infinito pelo mesmo atributo*” (SPINOZA, 1979, p. 101 – Proposição XXI). Logo, o Deus de Spinoza é uma substância que é absolutamente indeterminado e infinito, visto que “*toda substância é necessariamente infinita*” (SPINOZA, 1979, p.83 - Proposição VIII).

Observa-se que seja qual for à denominação dada aos conceitos de Spinoza, sejam: Finito – Infinito - Determinado – Indeterminado - Deus - Substância, todos são concebidos unicamente pela abstração; assim, o finito é negado diante da abstração, daquilo que seria infinito, indeterminando e incondicionado, ou seja, absoluto. Pois, em termos etimológicos, “absoluto seria *ab-solution*, isto é *ab alio solutum* significa em primeiro lugar o que é solto, livre, desligado e independente de outra coisa, o que é por si” (CICERO, 2012, p.18). Deste modo, se constitui segundo Spinoza a substância: “*cada atributo de uma substância deve ser concebido por si*” (SPINOZA, 1979, p. 86-Proposição X). Assim é, por exemplo, a substância, segundo Spinoza, já que ele a define como “aquilo que é em si e é concebido por si: isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa, a partir da qual deva ser formado” (Ibidem). A partir desta conclusão de Spinoza, Jacobi também, conclui, segundo Cicero:

[...] efeito, na carta XXXVI, Spinoza afirma que “uma vez que “determinado” não denota nada de positivo, mas apenas a limitação da existência da natureza concebida como determinada; segue-se que aquilo cuja definição afirma a existência não pode ser concebido como determinado”. Tal é a substância ou Deus, um ente “que é absolutamente indeterminado” (CICERO, 2012, p.18/19).

É verdade que Spinoza havia explicado, no *Tratado sobre a reforma do entendimento*, que o emprego uma expressão negativa, como indeterminado, para Deus ou a substância, que nada tem de negativo, deve-se ao fato de que as palavras fazem parte da imaginação, de modo que as coisas que só estão no intelecto, e não na imaginação, costumam receber denominações negativas. Exemplos são incorpóreos e infinitos. Com razão, porém, Jacobi observa que, independentemente da terminologia spinozista, tal indeterminação não é concebível senão através da abstração - da negação - de toda determinação, de modo que o *summum reale* é, enquanto tal, o *summum abstractum*. Trata-se, portanto, segundo ele que chegou à conclusão de que toda filosofia puramente racional daria no mesmo resultado do mais puro niilismo

Devido a estas conclusões acerca da deidade e outros aspectos de sua filosofia, Spinoza foi excomungado da comunidade Judaica de Amsterdã, e sua filosofia amaldiçoada por praticamente toda e qualquer religiosidade. A filosofia

de Spinoza se torna maldita e combatida por todos aqueles que se autodenominam defensores de um Deus entendido como causa transcendente que intervém na ordem do mundo. Como afirma Beiser: “tal era a reputação de Spinoza tanto que ele muitas vezes foi identificado como o próprio Satanás. O spinozismo foi visto não apenas como uma forma de ateísmo, mas como a pior delas” (BEISER, 1987, p. 48).

Se Descartes julgou ter conseguido, por meio da chamada “prova ontológica” demonstrar a existência de Deus, por outro lado, Spinoza destruiu tal possibilidade, pois através de seu método geométrico, contra argumentou, a concepção de um Deus entendido como causa transcendente era uma ilusão, tendo com isso mostrado outra possibilidade para a definição de Deus. Visto que Spinoza, ao falar de Deus, não se baseia apenas em um elemento de crença, mas materializa tal elemento em um método, em uma prova, como afirma Lomba:

[...] esta é uma das razões essenciais pelas quais a obra de Spinoza não poderia ser meramente deixada de lado – em virtude do método que se havia seguido nela: o método geométrico se tornou uma via para insuflar os germens do pior ateísmo. Em efeito, se o ateísmo e o amoralismo Spinozano são graves, o perigo se redobra na medida em que a *Ethica* não é exposta às claras, mas sim através de uma estrutura geométrica: parecem fundamentados matematicamente, ou seja, de uma maneira tal que poderia forçar a sua aceitação, pois as proposições que a conduzem se dão logicamente encadeadas aos espíritos imbuídos de cientificismo ou de cartesianismo (Lomba, 2010, p. 14).

As proposições da doutrina spinozista, oriundas principalmente do 1º livro da *Ethica* conduzem o pensamento de forma logicamente tão encadeado, que “Lessing⁸ não compreendeu como recusar Spinoza e, simultaneamente, passou a elogiar a coesão demonstrativa de sua filosofia, e que poderia não constituir paradoxo” (FIGUEREDO, 2006, p. 89). Spinoza, por meio do dogmatismo realista do “método geométrico, defendeu a pretensão de nada sustentar que não seja imediatamente evidente ou demonstrativamente estabelecido” (DELBOS, 2002, p.19), seguindo o método cartesiano, mas de forma muito mais radical. Como resultado, Spinoza tirou as consequências

⁸ Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781). Dramaturgo, filósofo e poeta alemão, considerado ainda hoje um dos mais importantes nomes do Iluminismo alemão.

lógicas da definição tradicional de substância, como o que é a causa de si mesmo. De acordo com esta proposição de Spinoza, só pode haver apenas uma substância, um ser infinito eterno.

1.2.6. Doutrina spinozista frente à disputa do panteísmo e fatalismo

Conhecida como *Pantheismusstreit* (Querela do Panteísmo), uma primeira etapa da recepção de Spinoza teve início com a mobilização, feita por Jacobi a Mendelssohn⁹, de que o escritor e dramaturgo Lessing, pouco antes de morrer, havia-lhe confidenciado que se convertera secretamente à doutrina de Spinoza. Jacobi, inconformado com a conversão de Lessing à doutrina spinozista, publicou em 1783 a obra *Sobre a doutrina de Spinoza em cartas a senhor Moses Mendelssohn* (1785), como resultado da troca de correspondência entre Jacobi e Mendelssohn. Em tal obra, Jacobi procura mostrar-se um intérprete competente da filosofia spinozista, rejeitando em parte algumas conclusões, porém admirando¹⁰ o rigor dedutivo e a elevação da filosofia spinozista¹¹. Mas, assegura que o caráter metódico e sistemático do spinozismo o torna, quanto à forma, a mais completa e consequente forma do

⁹Moses Mendelssohn (1729 – 1786). Filósofo e rabino alemão. Judeu, como Espinosa, Mendelssohn é lembrado como um iluminista e como um judeu reformador.

¹⁰“Amo Spinoza porque, mais do que qualquer outro filósofo, me convenceu perfeitamente de que certas coisas não podem se explicar; diante delas, não se deve fechar os olhos, é preciso tomá-las como as encontramos. Não possuo ideia mais intimamente enraizada em mim do que aquela das causas finais, nem convicção mais viva do que a de que faço o que penso, em vez de que deveria apenas pensar o que faço. [...] Certo, devo então admitir uma fonte do pensamento e da ação que permanece inteiramente inexplicável para mim”(JACOBI, 1996, p.165).

¹¹“Em termos bem gerais, o spinozismo é o sistema que elevou a razão ao máximo potencial e mostrou ao pensamento humano o resultado de tal profundidade [...] Segundo o mesmo, com exceção de Spinoza, todos os outros filósofos de métodos racionalistas como Descartes, Leibniz, Wolff entre outros, nada mais fizeram que uma tentativa de se desviar deste fim necessário de tais sistemas, contudo, por não admitir esse fim, deixaram seus sistemas incompletos ou precisaram se desviar para caminhos sem volta. O elogio a Spinoza acontece no aspecto de que, para Jacobi, o filósofo de Amsterdã foi o único com coragem para admitir e construir tal sistema, e elevá-lo como preceito até as últimas conseqüências, ou seja, segundo Jacobi, o spinozismo é o único sistema racionalista que chegou a sua completude, sendo esta a formulação de um sistema necessariamente ateu e que nega a liberdade”(MOREAU, 2004, p. 12).

racionalismo, e, quanto ao conteúdo, conseqüentemente, “um verdadeiro ateísmo” (JACOBI, 1996, p. 149).

Mendelssohn, diferentemente da interpretação de Jacobi, procura defender o spinozismo do princípio fundamental de identidade entre Deus e natureza, o que lhe garantiria a refutação da acusação de ateísmo a Spinoza, e também a Lessing. É visto que a polêmica orientava-se pela discussão em torno das relações entre o spinozismo e o panteísmo, mas desenvolveu-se na direção de um problema mais amplo acerca das relações entre o pensamento filosófico e a religião, entre razão e fé, em que o interesse especulativo se mesclava com interesses de ordem existencial e ética. Essa polêmica divulgação da filosofia de Spinoza deu origem a várias obras e artigos que buscavam desprezar completamente ou contribuir para uma pretensa compreensão exata do significado da doutrina spinozista. Dessas discussões participaram direta ou indiretamente filósofos, teólogos e literatos, representantes tanto do último Iluminismo como do nascente Romantismo, tais como Hamman, Schelling, Hölderlin, Novalis e outros.

No que se refere à polêmica da doutrina spinozista, o ponto da partida da crítica de Jacobi está na questão do ateísmo e não do panteísmo. Segundo Jacobi, chamar o spinozismo de panteísmo é incorreto, já que qualquer doutrina que não se enquadre no Deus cristão é, por conseqüência, um ateísmo, fazendo com que não exista um meio-termo; e afirmando que existem as doutrinas teístas e as ateístas, e nada mais entre elas, o que nos leva a afirmar novamente o caráter ateu e não panteísta ao qual Jacobi acusa à filosofia spinozista: “prometi iluminar ainda mais claramente [...] a impossibilidade de um sistema intermediário entre o teísmo e o spinozismo, e a monstruosidade de sua mescla” (JACOBI, 1996, p. 207).

Na obra *Sobre a Doutrina de Spinoza* Jacobi afirma que o “spinozismo é ateísmo” (JACOBI, 1996, p. 149), apresentando suas críticas iniciais ao fatalismo e conseqüentemente ao ateísmo. A polêmica em torno do Deus spinozista, *Deus sive natura*, e o Deus jacobiano, entendido como causa transcendente, desenvolvem-se a partir da posição de Jacobi segundo a qual o determinismo não se distingue do fatalismo e que, portanto, fatalismo é ateísmo, pois estas duas doutrinas (determinismo - fatalismo) negam a

liberdade. Com isso, Jacobi se vê na necessidade de admitir a coerência argumentativa do spinozismo, inclusive, de pôr à prova sua adesão ao fatalismo e ateísmo, visto que, para Jacobi, “uma coisa teria de se seguir da outra” (JACOBI, 1996, p.152), ou seja, determinismo implica em fatalismo.

O estranhamento de Jacobi com a doutrina de Spinoza é visto de forma ainda mais evidente em sua carta a Fichte quando afirma que a *Doutrina da Ciência* se constitui um “*spinozismo invertido*” (JACOBI, 1996, p. 486). Tal estranhamento é visto de forma clara nas cartas de Jacobi a Mendelssohn já citadas, em que Jacobi procura apresentar suas concepções filosóficas do sentimento e de fé em oposição às reivindicações da razão pura, e a defesa da existência de um Deus pessoal. De forma semelhante, Mendelssohn também permaneceu até a morte um defensor das ideias do Deus pessoal e da causalidade final.

Entretanto, as discussões entre Jacobi e Mendelssohn logo adquirem ares litigiosos, uma vez que a discordância quanto à doutrina spinozista da parte de Mendelssohn transcorre sobre a condição de escapar das ameaças do fatalismo. Ora, Mendelssohn jamais poderia conceder a Jacobi que o spinozismo é o racionalismo em sua forma mais bem acabada. Pois isso seria o mesmo que dar-se por vencido no campo de batalha que ele enxergava como sendo o decisivo. Assim, Mendelssohn, em diálogo com Jacobi, diz:

[...] deixo também de lado a saída honrosa, por vós encampada sob a bandeira da fé. Ela condiz perfeitamente com o espírito de vossa religião, que vos inflige o dever de abater as dúvidas com a fé. O filósofo cristão, pode como passa tempo, troçar do naturalista, dirigir-lhe sutilezas que, como fogos-fátuos, o atiram de um canto a outro, escapando sempre às suas presas mais seguras. Minha religião ignora o dever de suprimir tais dúvidas de outro modo que não por meio de princípios racionais, e não ordena a fé em verdades eternas. Possuo, assim, uma razão a mais para buscar a convicção (MENDENSSOHN, 1971, p. 115-116).

Oposto a Mendelssohn, Jacobi afirma que a doutrina Spinozista é determinista e fatalista e, como consequência, exclui a ideia de um Deus entendido como causa transcendente¹². A oposição de Jacobi à filosofia de

¹²Para Jacobi, Deus é um ser pessoal e providente, o único que poderia satisfazer as necessidades da moral e do coração. Isso leva Jacobi a defender que apenas a fé pode apoiar a certeza de que tal Deus existe.

Spinoza passa pela teoria dos modos finitos, que para Spinoza seria a explicação da relação entre Deus e as substâncias. “Este último é especialmente importante. Uma filosofia com a de Spinoza, segundo Jacobi, não salvaguarda devidamente a autonomia das substâncias individuais, pois reduz a simples efeitos do mecanicismo, num mundo sem Deus” (MORUJÃO, 2007, p. 39). Desta forma, Jacobi alinhou-se com aqueles que defendiam que Spinoza era, de fato, um ateu que reduziu Deus a uma lógica matemática e mecanicista da natureza. Em grande parte, por instigação de Jacobi, produziu-se uma extensa discussão sobre Spinoza, segundo Beckenkamp Jacobi viu na doutrina spinozista a forma mais acabada do racionalismo cartesiano, como afirma:

[...] o problema desencadeado através da potencialidade da razão como único meio de conhecimento na crítica de Jacobi começa em Descartes através da proposta filosófica do racionalismo, passando pela filosofia de Spinoza, pois em termos bem gerais, o spinozismo é o sistema que elevou a razão ao máximo potencial e mostrou ao pensamento humano o resultado de tal profundidade. Jacobi [...] apresenta, portanto, a filosofia de Spinoza, e isto de tal maneira que o spinozismo aparece como a forma mais consequente do racionalismo (BECKENKAMP, 2004, p.43).

Como se vê, Jacobi aceita pagar o preço representado pela distância entre sua própria convicção pessoal e o alcance demonstrativo inigualável do spinozismo. Convicto de sua posição, ainda sobre a doutrina de Spinoza, é do seguinte modo que Jacobi afirma-se:

[...] querer descobrir as condições do incondicionado, querer *encontrar* uma possibilidade para o absolutamente *necessário*, querer *construí-lo*, para o poder *compreender* parece ter de aparecer, de imediato, como um empreendimento insensato. E, todavia, é precisamente isto que empreendemos quando nos esforçamos por atribuir à natureza uma existência *meramente natural*, quer dizer, compreensível por nós e trazer à luz do dia o mecanismo *do princípio* do mecanismo (JACOBI, 1996, p.115).

Segundo Heine, Jacobi trouxe novamente uma filosofia que se mostrava periférica e que elevou o spinozismo a um grau tão alto que induziu Heine em sua época a proferir a clássica afirmação: “O panteísmo é a religião clandestina da Alemanha” (HEINE, 2010, p.110). Na crítica de Jacobi a Spinoza tem-se que a verdadeira concepção de Deus só pode ser alcançada

pela fé; logo, a ideia de um Deus que é alcançada por meio da razão, mostra que tal meio apreende e apresenta um Deus como uma ideia débil, na medida em que nos dá uma evidência muito fraca de Deus, e não condiz com Deus em si; logo, é um ateísmo, e “O Deus do entendimento, assim, é um nada.

Com isso, o Deus de Spinoza é um Deus¹³ morto e, portanto, o spinozismo é um ateísmo” (BERLANGA, 1989, p. 472). Jacobi apresenta uma refutação sobre a ideia de Deus que possa ser alcançada pela razão, pois a racionalidade excessiva impõe a ideia de um mundo sem Deus. A crítica de Jacobi se estenderá também ao Idealismo transcendental de Kant, na questão de que a tese da incognoscibilidade da coisa em si conduz ao ceticismo, questão a ser tratada no ponto a seguir.

1.3. A CRÍTICA DA RAZÃO PURA - IMPACTOS E IMPLICAÇÕES

1.3.1. O Idealismo transcendental

A filosofia de Jacobi será em parte influenciada por Kant (1724-1804). Jacobi fará uso de vários conceitos da filosofia kantiana, os quais serão visíveis em sua obra. Com base em tais conceitos Jacobi construirá seu pensamento e, conseqüentemente sua crítica à razão teórica e especulativa. O problema da coisa em si, abordado por Kant a partir da distinção entre fenômeno [*phaenomenon*] e coisa em si [*noumenos*] (CRP, § 980, B/343, p. 174) na terceira seção da *Doutrina Transcendental*, também será tratado por Jacobi,

¹³ Vale a ressalva de que “Espinoza atribui à razão a capacidade de conhecer Deus em sua forma correta e plena, já que a alma humana nada mais é que uma representação do atributo pensamento da substância única, o que nos leva a concretizar a ideia de que a alma humana é o intelecto de Deus e por isso, possui capacidade de conhecê-lo plenamente. Para não haver excessiva alonga, o homem é a representação de dois atributos da substância, a extensão e o pensamento (corpo e alma respectivamente), o que faz com que o homem possua a ideia correta de Deus em sua mente, e que se desvia dela através de ideias incorretas e paixões desenfreadas, e que só através da mente e de sua correção, em outras palavras, através de ideias adequadas e corretas e do controle das paixões, coisas que partem e são frutos da razão o homem não só pode como deve conhecer Deus em sua plenitude, o que o leva a verdadeira liberdade, sabedoria e felicidade, que se confundem com uma vida consciente das coisas como elas são e das coisas como elas acontecem” (MOREAU, 2004, p. 62).

mas de uma forma mais radical. No entanto, gostaríamos por ora, de suspender o juízo a este respeito, pois seria precipitado querer tomar qualquer partido quando apenas nos encontramos às voltas com a delimitação histórica e filosófica da questão. No momento, cabe apenas uma abordagem a respeito da recepção da *Crítica da Razão Pura* por Jacobi.

No Idealismo transcendental, Kant assegura que só é possível falar de conhecimento após a sua formulação por meio de um juízo. Pensar sobre determinado assunto não é ainda conhecê-lo. Logo, no Idealismo transcendental, tal pensamento, para que seja considerado conhecimento, deve ser antes de tudo formulado através de um juízo, o qual é, por sua vez, atribuído à faculdade do entendimento, contraposta à sensibilidade. Isso, para Jacobi, será problemático, visto que segundo ele, na leitura do:

[...] objeto transcendental não ficamos a saber o mínimo, segundo esta doutrina; e nunca se fala também dele quando se consideram os objetos, o seu conceito é, quando muito, um conceito problemático, *que se baseia na forma inteiramente subjetiva do nosso pensamento* (JACOBI, 1992, p. 106).

Uma vez citado o conceito de Idealismo transcendental e a perspectiva de Jacobi, cabe agora proceder a uma breve exposição sobre o Idealismo transcendental, para analisar mais à frente o que está em jogo nas discussões e polêmicas desencadeadas pela recepção da Crítica por Jacobi. Visto ser condição para compreender a interpretação de Jacobi da coisa em si e, conseqüentemente, sua tese a respeito da incognoscibilidade da coisa em si, que conduziria ao ceticismo. De acordo com Jacobi basta ler as poucas páginas da *Estética Transcendental*, a crítica do 4º paralogismo da *teoria transcendental da alma* (36P.367-380) para fazer uma ideia daquilo a que se refere o Idealismo. Cito Jacobi:

[...] o Idealismo transcendental, diz Kant no último parágrafo referido (p.370), “pode ser um realismo empírico, por conseguinte, um dualismo como lhe chamam, isto é, admitir a existência da matéria sem ir além da simples consciência e si mesmo, e aceitar um pouco mais do que a certeza das representações em mim, por consequência, o *cogito ergo sum*. Com efeito, por que ele confere a esta matéria e até à sua possibilidade interior o mero valor de um fenômeno, que separado da nossa sensibilidade não é nada, assim essa matéria é para ele apenas uma espécie de representação (intuições) que se chamam exteriores, *não como se se reportassem a objetos em si mesmos exteriores, mas sim*

porque referem percepções ao espaço em que tudo é exterior, estando, no entanto, esse mesmo espaço dentro de nós (JACOBI, 1992, p. 102).

Kant define o Idealismo transcendental dizendo: “denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos na medida em que este deve ser possível *a priori*. Um sistema de tais conceitos denominar-se-ia *filosofia transcendental*” (KANT, 1980, p.33. CRP B/26). O método transcendental analisa as possibilidades do conhecimento *a priori* do sujeito, dentro dos limites da experiência. Se por um lado, o Realismo dogmático garantia o conhecimento de objetos que existem independentemente de nossa sensibilidade e assegurava a total possibilidade de conhecer tudo por meio da razão, o Idealismo transcendental, que se abre com a filosofia de Kant, apresenta os limites da razão. Em outros termos: a razão só compreende o que ela mesma produz. A isso se chamou revolução copernicana¹⁴ em filosofia.

Para Kant o sujeito constitui a realidade, trazendo em si mesmo a forma *a priori* da razão, ou seja: só conhecemos pela intuição dos objetos, pois nossa intuição daquilo que vemos no objeto é mais importante do que o próprio objeto. Portanto, o sujeito deixa de ser passivo e passa a ser ativo, ou melhor, livre para pensar e conhecer sobre aquilo que lhe é apresentado como objeto. Kant define o conhecimento transcendental como conhecimento puro ou *a priori*; ou seja: por meio da própria razão Kant propõe uma nova filosofia crítica ou tribunal da razão, em que o conhecimento transcendental impõe limite e possibilita o conhecimento humano, fazendo com que se possam conhecer os modos como o homem conhece os objetos possíveis.

No Idealismo transcendental, o mundo físico só pode ser concebido em relação à razão e a sensibilidade. A única coisa que me é dada saber é a minha ideia de um objeto qualquer. Nesta perspectiva, o sujeito pode saber sobre qualquer coisa, embora não conhecendo diretamente a coisa

¹⁴“Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que se regular pelos objetos; porém todas as tentativas de mediante conceitos estabelecer algo *a priori* sobre os mesmos, através do que ampliaria o nosso conhecimento, fracassaram sob esta pressuposição. Por isso tente-se ver uma vez se não progredimos melhor nas tarefas da Metafísica admitindo que os objetos têm que se regular pelo nosso conhecimento, o que concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos objetos que deve estabelecer algo sobre os mesmos antes de nos serem dados” (KANT, 1980, CRP, B XVI, pg.12).

propriamente dita, pois só as coisas dentro do tempo e espaço, embora não conhecendo diretamente a coisa propriamente dita, pois o *noumenos* transcendem à mera experiência. Isso é conseguido pelas categorias inatas e intuitivas da razão, as quais impõem ao mundo as qualidades. Não obstante, essas categorias não dizem qual a natureza verdadeira das coisas. Isto é, a realidade das coisas em si mesmas. O conhecimento se refere aos fenômenos organizados pelas categorias da razão, portanto, sabemos das coisas através das categorias da razão, que pensam sobre os dados empíricos dando-lhe forma. O conhecimento depende, principalmente, do sujeito do conhecimento e das estruturas da sensibilidade e do entendimento.

Normalmente, nas ciências, têm-se uma teoria, uma hipótese, que ainda não foi provada e que se quer provar. Interroga-se a natureza para que ela responda algumas questões, e ela é compelida a fazê-lo. Na ciência, lida-se com objetos. Na metafísica buscam-se, antes, as condições subjetivas da objetividade, quer dizer, afasta-se da objetividade e busca-se a relação da subjetividade com os objetos, pergunta-se sobre a possibilidade da cognição e da experiência. Assim, está-se fazendo filosofia transcendental. Desta forma, entendo que em sentido ontológico, o objeto depende de mim, somos pequenos deuses, autores da natureza. Isso não significa que criamos os objetos, mas que eles estão em conformidade conosco e nós estamos em conformidade com eles.

Portanto, o Idealismo transcendental consiste, em impor à razão os limites da experiência possível. Em análise da questão do problema da coisa em si, o que se apresenta é que nem toda a realidade se exaure no fenômeno, pois, além do fenômeno, está a coisa em si. Nessa linha de raciocínio, não é possível o conhecimento da coisa em si, mas apenas o conhecimento dos fenômenos. Em tal perspectiva, a coisa em si não pode mais ter o pressuposto de ser conhecida como no Realismo. Kant propõe que o conhecimento se dá a partir da própria capacidade subjetiva de conhecer a realidade, em que o próprio sujeito é o sujeito do conhecimento. Os resultados do Idealismo transcendental suscitaram profundas discussões filosóficas.

Segundo Bonaccini, quatro principais discussões¹⁵ aconteceram na Alemanha dentro do contexto da publicação da *Crítica da Razão Pura* (1781) “(I) A discussão em torno da ilustração; (II) A disputa entre leibnizianos e newtonianos sobre a natureza do espaço e do tempo; (III) A polêmica do panteísmo; (IV) O problema da coisa em si”. Diante de tais discussões provocadas pelo Idealismo transcendental, cabe aqui uma breve análise das discussões e polêmicas desencadeadas pela recepção da CRP no contexto da filosofia alemã em torno do problema da coisa em si, de cuja polêmica Jacobi será o expoente inaugurador.

1.3.2. O conceito da coisa em si

Na distinção entre mundo *sensível* e *inteligível*, Kant apresenta: “O mundo dos fenômenos [*phaenomenon*] e o mundo inteligível [*númenon-númeno*]”¹⁶. Kant define que o fenômeno se refere ao “*objeto da percepção*” (KANT, 1980, p.153. CRPB/295). Também que “os objetos indeterminados de uma intuição empírica denominam-se de fenômenos”¹⁷ (KANT, 1980, p. 125. CRP B/225). No entanto, por detrás desse *objeto da percepção* [*fenômeno*], existe a coisa em si. A coisa em si possui uma substância individual. Tal substância é o que “gera a existência” (Ibidem), e tal “substância não pode mudar [na existência]” (Ibidem), por isso, se constitui como princípio de *coexistência, ou seja* [*o princípio da permanência da substância*]. Cito Kant: “a substância é permanente em todas as mudanças dos fenômenos e sua

¹⁵“Antes da CRP temos discussões sobre religião, sobre teologia e metafísica, sobre moral, sobre literatura – onde se constata uma certa difusão não só das ideias francesas, mas também dos moralistas ingleses -, mas nada comparável à envergadura dos debates que foram travados pouco depois do início da década de oitenta com o aparecimento da primeira crítica” (BONACCINI, 2002, p.29).

¹⁶ “Os conceitos comuns da experiência chama-se *empíricos*, e os objetos, *fenômenos*, porém as leis tanto da experiência como em geral de todo o conhecimento sensitivo são denominadas leis dos fenômenos. Assim, os conceitos empíricos, pela redução a uma maior universalidade, não se tornam intelectual em *sentido real* e não ultrapassam a espécie do conhecimento sensitivo, mas por mais alto que ascendam por abstração, permanecem irrestritamente [*indefinitim*]” (KANT, 2005a, p. 239/240/DI, XIII § 1).

¹⁷ Segundo Kant “todos os fenômenos são no tempo como substrato” (KANT, 1980, p 124, CRP, B/225).

quantidade nem aumenta e nem diminui na natureza” (KANT, 1980, p. 124, CRP B/224). O fenômeno não contém em si a substância, pois esta é a propriedade da coisa em si; neste caso a substância é permanente, por isso, não há aumento ou diminuição diante das mudanças dos fenômenos.

Neste caso as substâncias são individuais, e nenhuma substância individual é a causa da existência de outra. Cada substância tem uma existência separada, e essa existência é totalmente inteligível (KANT, 2005b, p. 73/ND¹⁸, XIII § 1). Sobre a propriedade da substância, Kant usa a seguinte expressão: “assim, é a existência seja do que for” (KANT, 2005b, p. 73/ND, XIII § 1). Essa proposição apresenta a não possibilidade de identificação total da propriedade da substância. Pois, uma vez que as substâncias são totalmente inteligíveis, não há como conhecer ou identificar sua estrutura ou a composição da substância em si. Kant, ao afirmar que “as substâncias individuais, nenhuma das quais é causa da existência de outra”, (KANT, 2005b, p. 73/ND, XIII § 1), apresenta a multiplicidade das substâncias. Porém, cada substância é, por sua vez, individual. Contudo, existe algo que faz a correlação entre uma substância individual, e outra também individual. E se tal correlação não existisse, não haveria relação entre as coisas, “se não houvesse nada além das substâncias individuais, não existiria nenhuma relação entre as coisas” (KANT, 2005b, p. 74/ND, XIII § 1).

Na medida em que cada substância possui uma existência independente, não sendo causa de nenhuma outra substância, não haveria lugar para a relação mútua entre elas. E qualquer posição que defenda essa ideia [a não relação entre as coisas] é contraditória e insustentável, porque “todas as coisas do universo estão unidas em uma relação mútua” (KANT, 2005b, p. 74/ND, XIII § 1). De acordo com Kant, embora as substâncias sejam independentes, existe uma relação de “ação e reação” entre elas (Ibidem). Na sua teoria sobre a Mônadas¹⁹, Leibniz afirma haver uma concordância entre as substâncias, a qual ele chama de harmonia pré-estabelecida. Sendo Deus [A mônada superior] o causador desta harmonia pré-estabelecida, segundo

¹⁸Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico (1755).

¹⁹“A mônada é, primeiramente, substância, quer dizer, realidade. Substância como realidade, e não substância como conteúdo do pensamento, como termo puramente psicológico de nossas vivências, mas como realidade em si e por si” (MORENTE, 1980, p. 208).

“Leibniz na harmonia entre as substâncias são testemunha da existência de um supremo harmonizador” (MORUJÃO, 2007, p.320).

Na comunicação entre as substâncias, na harmonia pré estabelecida, Deus criou o universo. Significa que Deus cria as mônadas, e quando cria as mônadas, põe em cada uma delas a lei da evolução interna de suas percepções. Por conseguinte, todas as mônadas que constituem o universo estão entre si numa harmonia correspondencial, correspondência harmônica que foi pré estabelecida por Deus no ato mesmo da criação, em que as mônadas receberam sua essência individual, sua consistência individual, e essa consciência individual é a definição funcional infinitesimal dessas mônadas. Quer dizer, desenvolvendo sua própria essência, sem necessidade de ações externas a influir em suas propriedades, desenvolvendo sua própria essência, elas coincidem e correspondem com as demais mônadas numa harmonia perfeita, totalmente universal. A mônada superior é Deus, caracterizado como “a substância suprema, que é única, universal e necessária, nada havendo fora dela que lhe seja independente” (LEIBNIZ, 2009, p.32).

Kant não concorda totalmente com este argumento de Leibniz, pois “é forçoso reconhecer que esta relação depende totalmente da causa (de um ser divino) isto é, de Deus” (KANT, 2005b, p. 74/ND, XIII § 1). Assim, como explica Bonaccini: “a teoria proposta por Kant para resolver as disputas sobre o estatuto do espaço e do tempo obrigava a reformular a agenda da metafísica dando lugar a outra polêmica que se revelou com o tempo como a mais duradoura de todas” (BONACCINI, 2003, p. 33). Deste modo, “com sua nova teoria sobre a natureza do espaço e do tempo, Kant acaba por formular o princípio do Idealismo transcendental e instigar, a saber, o problema da coisa em si” (Ibidem). De acordo com Bonaccini, Jacobi faz no mínimo três objeções a respeito do Idealismo transcendental: a) O Idealismo transcendental conduz ao solipsismo; b) A tese de que as impressões são provocadas por objetos externos não é compatível com o sistema do Idealismo transcendental; c) A tese da incognoscibilidade da coisa em si conduz ao ceticismo (assuntos estes do próximo item desta dissertação). Sobre a discussão em torno do problema da incognoscibilidade da coisa em si, Bonaccini afirma:

[...] vale dizer que aqui aparece pela primeira vez, ainda que de maneira um tanto velada, um dos aspectos do problema da coisa em si. A objeção diz: se só conhecemos representações, então não podemos conhecer a causa delas; ou então a causa delas só pode estar em nós mesmos, pois caso contrário seria [...] forçoso admitir ilicitamente algo extra-representacional (mas se não conhecemos nada que não se funde em nossas sensações, não podemos fugir das nossas representações nem admitir coisas que as provocariam) (BONACCINI, 2003, p. 31).

Logo, caberia perguntar: será por isso que teve tanta influência esta recepção negativa da primeira Crítica? É o que parece, ao considerar que toda a discussão dos anos seguintes, a começar pelas críticas de Jacobi e a apologia empreendida por Reinhold, ambas estritamente ligadas ao conflito em torno da coisa em si.

1.3.3. Jacobi e a polêmica em torno do problema da coisa em si

“A primeira objeção clara e precisa ao conceito kantiano da coisa em si é formulada por Jacobi no apêndice do seu livro sobre Hume, cujo título e conteúdo de seu livro sugerem uma crítica direta a Kant (*acerca do Idealismo Transcendental*)” (BONACCINI, 2002, p.32). Na *CRP* é visto que o Idealismo transcendental se constitui o princípio que fundamenta toda a crítica. Como resultado o “Idealismo transcendental não admite nada que não seja representações e conseqüentemente não se pronuncia sobre nada que possa ser exterior e independente das representações” (Ibidem, 2003, p. 43). Sobre tais discussões “afim de que o leitor possa visualizar o fio da argumentação de Kant e o problema que Jacobi parece ter descoberto, vale citar²⁰ as passagens

²⁰“O idealista transcendental [...] pode ser um realista empírico, por conseguinte, como é chamado, um dualista, i.é, pode conceder a existência da matéria sem sair da mera consciência de si e admitir algo mais que a certeza das representações em mim, por conseguinte o *cogito, ergo sum*. Pois uma vez que ele faz valer esta matéria, e mesmo a sua possibilidade interna meramente para o fenômeno, o qual nada é separado de nossa sensibilidade, a matéria é para ele apenas uma espécie dentre as representações (intuição) que se chamam externas (*eine Art Vorstellungen (Anschauung)*), não como se se referissem a objetos externos em si mesmos, mas sim porque elas referem percepções ao espaço, no qual

reside toda a exterioridade (*ausseeinander*), embora ele próprio, o espaço, resida em nós.- Já no início nos declaramos a favor deste Idealismo Transcendental [...] (A370).

Se se considera os fenômenos externos como representações que são provocadas em nós por objetos considerados como coisas em si mesmas que se encontram fora de nós, não se vê como poderíamos conhecer esta sua existência, a não ser pela inferência do efeito à causa, na qual sempre tem que permanecer duvidoso se esta última está em nós ou fora de nós. Ora, onde-se conceder certamente que algo seja a causa de nossas intuições externas, algo que possa existir (*sein*) fora de nós no sentido transcendental, mas este não é o objeto que entendemos pelas representações da matéria e das coisas corpóreas; pois estas são simplesmente fenômenos, i.é, meros modos de representação que sempre se encontram somente em nós, e cuja realidade repousa, tal como a consciência de meus próprios pensamentos, na consciência imediata. O objeto transcendental é igualmente desconhecido tanto em relação à intuição interna como à externa. Porém, não é dele que se trata, mas do objeto empírico, o qual se chama então externo quando é representado no espaço, e interno quando é representado simplesmente dentro de coordenadas temporais (*im Zeitverhältnisse*); mas espaço e tempo só podem se encontrar em nós.

Entretanto, uma vez que a expressão 'fora de nós' traz consigo uma ambigüidade inevitável, na medida em que ora significa algo que existe distinto de nós como coisa em si, ora algo que simplesmente pertence ao fenômeno externo, para precisar (um...*ausser Unsicherheitssetzen*) este conceito na última significação, na qual é propriamente tomada a questão psicológica acerca da realidade da nossa intuição externa, vamos distinguir os objetos empíricos externos daqueles que gostaríamos denominar desse modo ("coisas em si" - J.A.B.) no sentido transcendental, pelo fato de que os denominamos (apenas aos objetos empíricos externos) diretamente coisas que se devem encontrar no espaço [...] (A372-3).

Mas no espaço não há nada senão o que nele é representado. Pois o espaço não é nada mais do que representação, e conseqüentemente o que está nele tem que estar contido na representação, e no espaço nada há exceto na medida em que é representado realmente nele. Uma proposição que sem dúvida tem que soar estranha é a de que uma coisa só poderia existir em sua representação, que, no entanto perde aqui o que tem de escandaloso porque as coisas com as quais lidamos não são coisas em si, mas fenômenos, i. é, representações" (A374-5). Se não quisermos nos confundir (*verwickeln*) em nossas afirmações mais corriqueiras, teremos que considerar todas as percepções, sejam externas ou internas, simplesmente como a consciência daquilo que depende da nossa sensibilidade, e não tomar seus objetos por coisas em si mesmas, mas apenas por representações das quais, como em toda outra representação, podemos nos tornar imediatamente conscientes, as quais chamam-se não obstante externas porque dependem daquele sentido que denominamos externo, cuja intuição é o espaço, o qual todavia não é realmente nada além de um modo de representação interno no qual se conectam entre si certas percepções (A378). O objeto transcendental que está na base dos fenômenos externos, e igualmente aquilo que está na base da intuição interna, não é em si mesmo nem a matéria nem um ser pensante, mas apenas um fundamento (*Grund*) para nós desconhecido dos fenômenos, que fornecem (*an die Handgeben*) o conceito empírico tanto do primeiro quanto do segundo modo (de intuição- J.A.B.) (A379-80).

Contra esta teoria que confere ao tempo realidade empírica, mas recusa-lhe (*abspricht*) a absoluta e transcendental recebi de homens perspicazes uma objeção tão unânime que, deduzo daí, ela já teria que estar naturalmente presente em todo leitor que julgasse incomuns estas considerações. Ela reza: mudanças (*Veränderungen*) são reais (isto é provado pela variação (*Wechsel*) de nossas próprias representações, mesmo que se quisesse negar todos os fenômenos externos e suas variações). Ora, mudanças só são possíveis no tempo, e conseqüentemente o tempo é algo real. A resposta não envolve dificuldade. Concedo todo o argumento. Evidente que o tempo é algo real, a saber, a forma real da intuição interna. Portanto ele tem realidade subjetiva com relação à experiência interna, i.é, eu tenho realmente a representação do tempo e de minhas determinações no mesmo. Portanto ele deve ser considerado real, mas não como objeto e sim como o modo de representação de mim mesmo (*meiner Selbst*) enquanto objeto. Mas se eu mesmo ou um outro ser pudesse intuir a mim sem esta condição da sensibilidade, então estas mesmas determinações que agora nos representamos como mudanças forneceriam um conhecimento no qual a representação do tempo, e inclusive da mudança, não ocorreria de modo algum [...]. Decerto posso dizer: minhas representações sucedem-se umas às outras; mas isto significa apenas que somos conscientes

da *CRP* 1ª Edição de (1781)” (BONACCINI, 2004, p. 12). Vale ressaltar que 1ª Edição da *CRP* foi publicada em (1781), mas só se tornou amplamente conhecida a partir da segunda edição, revista pelo autor em (1789). De acordo com Heine:

[...] de início a *CRP* passou completamente despercebida: apenas dois anúncios insignificantes foram publicados a seu respeito, e o público só voltou atenção para esse grande livro depois dos artigos²¹ de Shütz, Schultz e Reinhold. Possivelmente a causa desse reconhecimento tardio residisse na forma incomum e na estranha redação (HEINE, 1996, p.90).

Em contraste com a *CPR*, é visto nas obras que a antecederam uma escrita em estilo mais claro, “que por vez é bastante chistoso” (Ibidem, p. 91). Mas, na *CRP*, Kant escreve uma obra num estilo como um papel embrulhado, cujo objetivo como ele diz: “pode-se encarar a *Crítica da Razão Pura* como um verdadeiro tribunal da razão para todos os conflitos da razão” (*CRP*, 1980, p.369 - B/779) e, conseqüentemente, a fundação do Idealismo transcendental. Desta forma, a crítica que os opositores poderiam fazer em relação a leitura de Jacobi das passagens da *CRP* 1ª Edição, citadas em notas, é que em sua leitura Jacobi não teria entendido o pensamento de Kant, visto que tais passagens da 1ª Edição estariam envoltas em um texto ainda não lapidado e completo, necessitando assim, de uma 2ª Edição, sendo esta realizada por Kant em (1788).

Tal crítica é até certo ponto aceitável. Mas, não é suficiente para justificar os problemas, pois na 2ª Edição/B, ainda é possível perceber que os problemas continuam no mesmo grau de dificuldade que Jacobi aponta na 1ª Edição/A. A conclusão a que se chega é que a forma e a condição de como o sujeito são afetados pelos objetos, mostra-se um mistério. Portanto, na perspectiva de Jacobi a incognoscibilidade das coisas em si nos enclausura nas nossas próprias representações. Se o objeto empírico é fenômeno, ele não pode existir fora de nós. Sem o objeto transcendental nada pode ser conhecido, então este não pode ser admitido como causa dos fenômenos, sob

delas como de uma série temporal, i. é, de acordo com a forma do sentido interno, etc.” (A36-37/ A37nota) (KANT, 1976 apud BONACCINI, 2004, p.12/13).

²¹“Cristian Gottfried Schütz publicou resenhas na *Gazeta Literária de Jena*, que fundou em 1785 ao lado de Wieland e Bartuch; Johannes Schultz publicou exegese sobre a *Crítica da Razão Pura*; Carl Leonhard Reinhold publicou no *Mercúrio Alemão*, entre 1786 e 1787, as *Cartas sobre a Filosofia Kantiana*” (HAINE, 1996, p. 90).

a pena de entrarmos numa contradição lógica. Esta argumentação ficou conhecida como a “tese da afecção”. A terceira objeção de Jacobi se apresenta a partir da proposição de que a tese da incognoscibilidade das coisas em si conduz ao ceticismo, ponto este de grande importância na discussão de Jacobi.

Portanto, Jacobi procura chamar atenção para o fato de que independente das edições da Crítica, “uma vez admitido o extremo fenomenalismo defendido por Kant nas passagens citadas em notas, não é possível querer dizer outra coisa” (Ibidem, 2003, 46). Nesta perspectiva, “Idealismo é solipsismo no sentido mais preciso da palavra: se só podemos explicar as representações por outras representações não podemos garantir que não estejamos a sós conosco, nós e nossas representações” (Ibidem, 2003, 46). Assim, Jacobi pode dizer que “o que nós realistas chamamos objetos reais, coisas independentes de nossas representações, para o idealista transcendental são apenas seres internos [...] meras determinações subjetivas do espírito, totalmente vazias”(JACOBI, 1992, p.105). A menos que Kant diga que admite o contrário, a saber, coisas em si fora das representações; “Mas isto ele não pode, porque então surge outro problema” (Ibidem).

A segunda objeção de Jacobi é a de que “a tese de que as impressões são provocadas por objetos externos não é compatível com o sistema do Idealismo transcendental”. Na análise de Jacobi, o problema do solipsismo não se resolve apenas com a condição de que o sujeito pode ser um realista empírico, ou seja, a condição de aceitar que existem objetos fora de nós ocupando lugar no espaço, “pois o realista empírico, não assume qualquer compromisso com a coisa existente independente de suas representações, mas apenas com as representações dos objetos existentes” (BONACCINI, 2003, p.47).

Segundo Jacobi, “enquanto isso acontecer estaremos envoltos em uma incompreensão” (JACOBI, 1992, p. 107). Esta incompreensão a que Jacobi faz menção está literalmente relacionada com a falta de se ter a representação, sem, no entanto admitir o que ela representa, a não ser com outra representação, tudo por causa da tese da incognoscibilidade das coisas em si. Ou seja: o ato de representar supõe que alguma coisa está sendo

representada, algo que não se confunde com a representação, e que só poderia ser admitido enquanto tal, se se admitisse que nosso acesso a ele não é mediado por representação. Caso contrário, jamais teríamos um critério seguro para distinguir o objeto da sua representação. Por isso, Jacobi afirma que não se pode admitir o objeto só como fenômeno, quando este não diz senão o “mero jogo das nossas representações” (JACOBI, 1992, p. 106).

Ainda nesta perspectiva, podemos dizer que os objetos empíricos são fenômenos e, conseqüentemente, reduzem-se a mera representação e não pode haver condições de que exista fora do sujeito; logo, além de não saber nada, também nem dele falamos quando nos referimos aos objetos. Como resultado, Jacobi diz: “ele é meramente admitido como causa inteligível do fenômeno, enquanto tal, a fim de termos algo que corresponda à sensibilidade na medida em que é receptividade” (Ibidem). No entanto, isto, segundo Jacobi, é contrário ao princípio do Idealismo transcendental, “visto que para aceitá-lo sem contradições seria necessário ter acesso a algo independente das condições da representação, mas não temos acesso a nada que não sejam apenas representações” (BONACCINI, 2003, p.49). Logo, Jacobi afirma, o “objeto transcendental permanece sempre um conceito problemático que se baseia na forma inteiramente subjetiva do nosso pensamento, a qual pertence unicamente a nossa sensibilidade peculiar” (JACOBI, 1992, p. 106).

Dito isso, o que se pode considerar razoavelmente é que, em relação à coisa em si, devemos nos calar e não pronunciar juízo algum pelo fato de não conhecermos, pois só conhecemos as representações. Contudo, deve ser considerada em última instância como a base da representação, por isso deve ser admitida. A conclusão a que Jacobi chega é que, se não se aceitar a condição de que os objetos provocam impressões, dando lugar desse modo às representações, não podemos sequer falar em representações. Com isso, diz Bonaccini:

[...] sem esta suposição a filosofia kantiana não poderia sequer ter acesso a si mesma, nem muito menos chegar a uma exposição da sua doutrina: Kant tem que ter um ponto de partida que não seja a mera representação, mas não pode admiti-lo porque sua doutrina o proíbe. De modo que não é apenas solipsista, senão que vai além do solipsismo contra sua própria advertência. Se por um lado a tese da incognoscibilidade das coisas em si nos condena ao cárcere

perpétuo das representações, que podem ser falsas ou ilusórias, por outro lado as representações nos obrigam a admitir coisas em si causantes das mesmas, o que contradiz a tese da incognoscibilidade das coisas em si mesmas, uma vez que admitir esta afecção externa supõe conhecimento, a saber, pressupõe saber que coisas existem fora das representações que provocam. Mas como saber isto, se são incognoscíveis? (BONACCINI, 2004, p. 17).

1.3.4. A incognoscibilidade da coisa em si conduziria ao ceticismo

O sujeito transcendental, que conhece, que constrói o mundo, não tem acesso à essência dos objetos no mundo. Só temos acesso às coisas enquanto fenômenos para uma consciência. O que a realidade é em si mesma, é o que Kant chama de coisa em si, não é matéria de conhecimento humano, sendo, portanto, incognoscível (aquilo que não pode ser conhecido). Já no prefácio da *Crítica da Razão Pura*, Kant afirma que a tese da filosofia realista, de que nosso conhecimento deve se regular pelos objetos, comprometeu todas as possibilidades de obter qualquer tipo de conhecimento *a priori* do objeto. A condição de obter conhecimento dos objetos de forma *a priori* supõe, na visão de Kant, a necessidade de “uma mudança de método na maneira de pensar” qual seja, admitir, “que só conhecemos *a priori* das coisas o que nós mesmos nelas colocamos nelas” (KANT, 1980, p.13. B/XVIII), admitindo que os objetos devessem regular-se pelo nosso conhecimento. No diagnóstico de Jacobi, Kant, na busca de estabelecer tal princípio citado acima, afastar-se-ia do espírito de seu próprio sistema:

[...] julgo que este pouco é suficiente como prova de que o filósofo kantiano se está a afastar do espírito do seu sistema ao dizer que os objetos causam *impressões* nos sentidos e assim *provocam* sensações, dando desta forma *origem* às representações: é que, segundo a doutrina de Kant, o objeto empírico, que é apenas fenômeno, não pode existir fora de nós e não pode ser mais do que uma representação; do *objeto transcendental*, contudo, não ficamos, a saber, o mínimo segundo esta doutrina; e nunca se fala dele também quando se considera os objetos; o seu conceito é, quando muito, um conceito *problemático que se baseia na forma inteiramente subjetiva do nosso pensamento, atinente apenas à nossa*

sensibilidade peculiar; a experiência não o fornece nem o pode fornecer de forma alguma, aquilo que não é fenômeno nunca pode ser objeto da experiência; o fenômeno, porém, e pelo fato de haver em mim esta ou aquela afecção dos sentidos não pode estabelecer relação alguma entre tais representações e qualquer objeto (JACOBI, 1992, p.106).

Os fenômenos, sob essa perspectiva, seriam representações subjetivas que somente mediante a espontaneidade do pensamento se converteriam em objetos. Porém, essa objetividade, relativa apenas às nossas sensações, estaria reduzida assim ao âmbito de “entidades puramente subjetivas, meras determinações do nosso próprio eu, e que não existem de forma alguma fora de nós” (JACOBI, 1992, p. 107). Em nosso conhecimento não constaria “absolutamente nada”, que pudesse “ter um significado *verdadeiramente* objetivo” (JACOBI, 1992, p. 107). Nada representaríamos que pudesse ultrapassar nossas representações e, portanto, permaneceria velada a objetividade fundadora de nossa experiência.

Por meio desta idealidade transcendental dos fenômenos, Kant busca “mostrar que a ilusão fundamental da especulação do homem é crer que a natureza, tal como ele a conhece no espaço, transcende a sua experiência sensível da existência” (JACOBI, 1992, p. 107). Contudo, o que a crítica transcendental nos demonstra é o caráter *a priori* da estrutura objetiva do espaço e do tempo, em que “a coisa considerada independentemente de nossa sensibilidade é uma abstração da própria coisa que fornece a mera espontaneidade de nosso pensamento” (VIEIRA, 2000, p.5). Todavia, “cabe perguntar o quão comprometido está Kant com essa razão que, ao produzir tudo, dissolveria o ser no seu próprio nada” (Ibidem, p.6), visto que a redução da natureza ao fenômeno e a incognoscibilidade da coisa em si produz a impossibilidade humana de ultrapassar a existência manifestada. Com isso, a “representação do vazio é apenas o que nos resta ao pensamento quando consideramos a natureza independente de nossas condições transcendentais” (VIEIRA, 2000, p.5).

De acordo com Stroud, tal proposta apresentada por Kant em sua filosofia transcendental, possui inúmeras dificuldades. A principal delas está na vinculação entre Idealismo e a determinação das condições de possibilidade do conhecimento (especificamente para o conhecimento do mundo ao nosso

redor), pois a “aceitação do Idealismo transcendental torna insatisfatória a explicação do conhecimento objetivo, visto que o conhecimento das coisas como elas são independente da constituição subjetiva humana” (STROUD, 1984, p. 167). A condição de conhecimento que a filosofia transcendental apresenta para a sua realização se torna insatisfatória na explicação kantiana da impossibilidade do conhecimento do mundo exterior.

Se confrontarmos o projeto de Kant de identificar as condições de possibilidade *a priori* e necessárias do conhecimento com as teses do Idealismo, reconheceremos que o Idealismo transcendental oferece realmente uma explicação, no nível empírico, da possibilidade do conhecimento de objetos que existem independentemente de nossa constituição subjetiva, mas o faz na condição de que, no nível transcendental, esse mesmo conhecimento (objetivo) seja declarado impossível. O Idealismo garante que meu conhecimento não está confinado a coisas que são empiricamente dependentes de mim ou meramente subjetivas do ponto de vista empírico. No entanto, do ponto de vista transcendental isto é, quando visto de dentro da única espécie de investigação que pode propriamente explicar como nosso conhecimento é possível tudo que nós conhecemos na ciência e na vida cotidiana torna-se subjetivo ou dependente da sensibilidade humana.

A partir do que foi descrito, a filosofia transcendental apresenta uma explicação de como o conhecimento referente às coisas fora de nós seria possível, desde que se entenda que por coisas fora de nós sejam referidas coisas que transcendentalmente dependem de nossa constituição subjetiva. Ora, dentro desta linha de raciocínio, o Idealismo transcendental parece abrir uma fresta que permite conceber que o Idealismo, à medida que sustenta a impossibilidade do conhecimento de objetos independente de nós, “acaba por assumir alguma sorte de compromisso com o ceticismo” (STROUD, 1984, p. 167), visto Kant afirmar que:

[...] não podemos conhecer nenhum objeto como coisa em si mesma, mas somente na medida em que for objeto da intuição sensível, isto é, como fenômeno; disto segue, é bem verdade, a intuição de todo o possível, isto é, como fenômeno; disto segue, é bem verdade, a limitação de todo o possível conhecimento especulativo da razão aos meros objetos da experiência. Todavia, note-se bem, será sempre preciso ressaltar que, se não podemos conhecer esses mesmos

objetos como coisas em si mesmas, temos pelo menos que poder pensá-los (KANT, 1980, 13. § XXVI-CRP/B).

Assim, a coisa em si não pode ser conhecida, mas pode ser pensada, pois, em Kant, conhecer diz respeito ao que é possível de ser objeto da experiência. Três objetos de estudo da metafísica podem ser pensados, mas não conhecidos²²: Deus, a imortalidade da alma e a liberdade. Deus e alma não podem ser conhecidos porque não aparecem como fenômenos no espaço e no tempo; a liberdade, porque contraria o princípio de causalidade, pois liberdade é aquilo que não tem causa, e o que é absolutamente livre não pode ser matéria de conhecimento. Diante desta problemática, Kant declara: portanto, tive que suprimir o saber para obter lugar para a fé:

[...] não posso, portanto sequer *admitir Deus, liberdade e imortalidade* com vistas ao uso prático necessário da minha razão sem ao mesmo tempo *tirar* da razão especulativa sua pretensão a visões transcendentais, pois para chegar a estas ela precisa empregar princípios que, estendendo-se de fato apenas a objetos da experiência possível não obstante serem aplicados ao que não pode ser objetos da experiência, na realidade sempre transforma o último em fenômeno e assim declara impossível toda a ampliação *prática* da razão pura. Portanto, tive que suprimir o *saber* para obter lugar para a *fé* (KANT, 1980, p.17-§ XXX).

Kant sustentou que a “Razão teórica não pode fornecer conhecimento de Deus nem provas de sua existência, mas considerações práticas podem justificar uma crença” (WOOD, 2008, p 214). Assim, “Deus é, segundo Kant, um *noumenon*. De acordo com sua argumentação, a essência transcendental que até então chamávamos Deus não passa de uma invenção” (HEINE, 1991, p. 95). Por essa razão, Kant “restringiu o conhecimento de Deus à analogia e o seu uso como ideia reguladora” (CAYGILL, 2000, p.95), como um “postulado da razão prática pura” (CRPr, p. 137)²³, porque “o objeto transcendental é para

²²“Existem pelo menos dois modos diferentes em que podemos falhar ao oferecer uma explicação do conhecimento do mundo ao nosso redor. Primeiro, se o ceticismo fosse verdadeiro nós não poderíamos ter um tal conhecimento; a descrição correta de nossa posição seria aquela em que não saberíamos nada do mundo de coisas existindo independentemente. Falando empiricamente, pelo menos, Kant afirma ter eliminado esta possibilidade; mas ele parece ter feito isso apenas por reinstalar uma versão transcendental desta mesma descrição. A única explicação que ele pensa que podemos dar de nossa posição é aquela em que nós não conhecemos nada das coisas existindo independentemente” (STROUD, 1984, p. 166).

²³Sobre isso Wood afirma: “Sem dúvida, Kant quis pensar seu argumento moral como propiciando uma base racional para a atitude sincera (e moralmente engajada) que as pessoas religiosas chamam de sua “fé” em Deus. Porém, é questionável se seus argumentos morais

Kant totalmente desconhecido [...] Numa palavra, não podemos falar de coisas em si porque não podemos falar do que não conhecemos, uma vez que só conhecemos representações e coisas em si são por definição o que não é representação”(BONACCINI, 2003, p.49).

Com isso, a *CRP* nos adverte que o objeto empírico é apenas fenômeno²⁴, e, por isso, não pode existir fora de nós e não pode ser mais do que uma representação; assim, diz (FIGUEREDO, 2006, p. 100): “o postulado realista e o princípio transcendental não se coadunam entre si, já que a mesma suposição de que há uma relação entre objeto exterior e fenômeno, embora indispensável para ingressar no sistema, nos empurra para fora dele”, visto que Kant “*tem que ter um ponto de partida que não seja a mera representação, mas não pode admiti-lo por que sua doutrina o proíbe*” (BONACCINI, 2003, p.49). Com este pressuposto,

[...] é simplesmente impossível permanecermos no sistema, porque a base desse pressuposto é a convicção da validade objetiva da nossa percepção dos objetos fora de nós como coisas-em-si e não como fenômenos meramente subjetivos, e também a convicção da validade objetiva das nossas representações das relações necessárias desses objetos entre si e das suas correspondências essenciais, enquanto determinações objetivamente reais. Afirmações que de forma alguma se coadunam com a filosofia kantiana, visto que esta se serve inteiramente delas para provar que tanto os objetos como as suas relações são entidades puramente subjetivas, meras determinações de nosso próprio eu, e que não existem de forma alguma fora de nós. Pois, se segundo a filosofia kantiana se pode igualmente admitir que a essas entidades puramente subjetivas, determinações apenas do nosso próprio ser, possa corresponder qualquer coisa de transcendental como causa, fica-se envolvido na mais profunda treva sobre onde reside essa causa e de que espécie seria a sua relação com o efeito (BONACCINI, 2003, p.49).

Diante do problema da coisa em si, enfatiza Volpi: “ora, embora a anulação da coisa em si se mostre à nossa razão e imaginação como hipótese

podem realmente fornecer o que as pessoas religiosas querem aqui. Isso pode ser assim apenas porque nenhum filósofo que nega as provas e evidências da existência de Deus como Kant faz, pode honestamente aceitar uma *fé* real em Deus” (WOOD, 2008, p 216).

²⁴“Portanto, o que nós realistas chamamos objetos reais coisas independentes das nossas representações, são para os idealistas transcendentais apenas seres internos *que não representam absolutamente nada da coisa, que pode mesmo existir eventualmente fora de nós ou a que se pode mesmo existir eventualmente fora de nós ou a que pode referir o fenômeno, mas determinações puramente subjetivas do ânimo (Gemüt), vazias de tudo o que é verdadeiramente objectivo. Representações – nada mais do que representações – são estes objetos*” (JACOBI, 1992, p. 104).

monstruosa e terrível, essa hipótese foi muito trabalhada pela filosofia mais recente, que entendeu e desenvolveu o Idealismo num sentido absoluto” (VOLPI, 1999, p. 20). O que se pode ver é que o problema da coisa em si acabou por negar a realidade do mundo, das coisas. Assim, interpretados, segundo Volpi “o Idealismo transcendental preconiza o mais aberto ateísmo e niilismo”²⁵ (VOLPI, 1999, p. 20). Para Bonaccini,

[...] o mais interessante, todavia, é o que Jacobi põe no lugar do que derruba, pois está muito perto de um certo tipo de ceticismo. Se negar o acesso às coisas em si compromete a possibilidade de uma verdade realmente objetiva, *é preciso supor que esta interdição é falsa, e pressupor as coisas em si*. As percepções não são então meras representações, mas sua realidade e veracidade deve ser admitida. Sem elas não pode haver ciência demonstrativa, pois toda demonstração assenta em algo indemonstrável, um saber evidente que se revela como nossa inexorável *crença*. [...] De resto, se as objeções parecem no mínimo digna de consideração, a tese de Jacobi, embora intuitiva e “aristotelicamente” correta - admitir que o princípio é indemonstrável -, não parece ser capaz tampouco de ter melhor sorte perante um cético capaz de questionar evidências desse tipo (BONACCINI, 2004, p.24).

Desta forma, o Idealismo transcendental deixou para seus sucessores um problema: como conciliar o dualismo entre razão teórica (conhecimento) e razão prática (moral), entendimento e sensibilidade, coisa em si e fenômeno, sujeito e objeto? Fichte foi um dos filósofos que buscou tal conciliação, e contra qual Jacobi também se posicionou.

²⁵“Os filósofos que precederam certamente refletiram sobre a origem de nosso conhecimento e, como já vimos, tomaram dois caminhos diferentes conforme aceitassem ideais *a priori* ou ideias *a posteriori* sobre a própria faculdade de conhecimento, sobre o alcance ou os limites de nossa faculdade de conhecimento se refletiu, todavia, muito pouco. Tal foi à tarefa, que Kant submeteu nossa faculdade de conhecimento a uma investigação implacável, soldando-lhe os limites. Descobriu, então que no fundo nada podemos saber acerca de muitas coisas com as quais antes supúnhamos estar no mais íntimo contato. Isso foi deveras desagradável. Mas ao menos, foi útil saber sobre quais coisas nada podemos saber. Quem nos adverte dos descaminhos, presta-nos um serviço tão bom quanto aquele que nos indica o caminho certo. Kant nos demonstrou que nada sabemos as coisas como são em e para si mesmas; só sabemos algo acerca delas quando se refletem em nosso espírito. Nesse caso, somos tais quais os prisioneiros de quem Platão conta coisas tristes no livro Sétimo da República” (HEINE, 1991, p. 93).

1.4. FICHTE E A DOUTRINA DA CIÊNCIA

1.4.1. Fichte e a filosofia

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) foi uma personalidade de grande importância para a filosofia alemã, principalmente por fazer parte de um período de extrema complexidade e riqueza intelectual da filosofia alemã. Fichte soube como poucos apreender o espírito de sua época e transportá-lo para o debate filosófico. A sua irrupção no panorama alemão do século XIX polarizou os debates em torno da sua interpretação da herança kantiana, estabelecendo assim as bases para os sistemas idealistas que se sucederam.

Em sua estadia em Shulpforta²⁶, os seus estudos em Teologia e Direito tinham-lhe capacitado de uma visão ampla que aplicou a um dos problemas centrais da cultura alemã, a questão do problema das relações entre razão e sentimento, a respeito do qual o seu *Escrito de despedida da Shulpforta* (1780) já mostrava uma preocupação considerável. Contudo, é já fora dessa instituição, no escrito *Sobre as intenções da morte de Jesus* (1786), que Fichte, apesar de partir de uma perspectiva marcadamente teológica, se posiciona no sentido da necessidade de unificar ambas as instâncias, ao mesmo tempo em que se mostra preocupado em preservar a liberdade face à ameaça que o deísmo pode representar para a mesma.

É diante desta preocupação com a liberdade que Fichte se dedica à leitura da segunda Crítica²⁷ de Kant em 1790. Foi essa leitura que conquistou definitivamente Fichte para a filosofia e caracterizou a sua obra como um sistema da liberdade, reescrito de forma incansável até ao final da sua vida. Como ele próprio declara numa carta ao seu amigo Weissshuhn, datada de Setembro de 1790, a partir de então ele vive num novo mundo²⁸. Todavia, esse

²⁶(FICHTE, 1980, p. VI - Prefácio).

²⁷(FICHTE, 1980, p. VI - Prefácio).

²⁸Vejamos alguns trechos das cartas de Fichte que extraímos da bela monografia de Pareyson. “Logo depois de ter descoberto Kant, Fichte escreve: “Abracei uma moral mais elevada e, ao invés de me ocupar com as coisas extremas, ocupo-me mais comigo mesmo, o que me deu uma paz que ainda não conhecia: até imerso em situação econômica precária, vivi os dias mais belos de minha vida [...] Agora estou absolutamente convencido de que nossa vontade é livre [...] e que o fim da nossa vida não é ser feliz, mas merecer a felicidade” E ainda: “Vivo os dias mais felizes que me lembro de ter vivido [...] Mergulhei na filosofia, isto é, na filosofia de

mundo, que era o kantiano, estava longe de ter resolvido o problema das relações entre liberdade e necessidade. A solução da terceira *Crítica* não satisfazia Fichte;

[...] a solução dessas dualidades – pensava Fichte – deveria ser buscada num princípio situado em terreno prévio a toda relação entre sujeito e objeto. Em outras palavras, a solução não poderia ser alcançada “a menos que se encontre um ponto no qual o objetivo e o subjetivo não estejam separados, mas sejam unos”. Esse ponto, de onde se poderia deduzir todo o saber, seria o eu. (FICHTE, 1980, p. 22, VIII - Prefácio).

Por essa razão, ele projeta um primeiro ensaio, que visa resolver esse problema. Neste enfoque, a *Doutrina da Ciência* publicada mais tarde em (1794) se tornaria uma espécie de quarta crítica que resolveria e fecharia o problema²⁹. Neste objetivo, o resultado primeiramente foi o *Ensaio de uma crítica de toda a Revelação*³⁰, publicado em (1792) de forma anônima, o que favoreceu que, durante certo tempo, esta obra fosse atribuída ao próprio Kant. Essa circunstância editorial concedeu-lhe uma notoriedade decisiva, ao ponto de lhe permitir ocupar, apenas dois anos mais tarde, em 1794, a cátedra³¹ de Karl Leonhard Reinhold, em Jena.

Nesse mesmo ano, já ocupando a cátedra de Jena, Fichte publica dois trabalhos em que procura explicar o novo sistema no seu conjunto: *Sobre o conceito da Doutrina da Ciência e Fundamentação da Doutrina da Ciência*.

Kant. Nela encontrei remédio para a verdadeira raiz dos meus males e, ainda mais uma alegria inacabável [...] A reviravolta que essa filosofia realizou em mim é enorme. Devo-lhe, de modo especial, o fato de que agora creio firmemente na liberdade do homem e vejo claramente que só pressupondo-a é que são possíveis o dever, a virtude, amoral em geral”. E, por fim: “Depois que li a *Crítica da razão prática*, parece-me viver em outro mundo. Ela demole afirmações que eu pensava irrefutáveis e demonstra teses que cria indemonstráveis, como o conceito de liberdade absoluta, de dever etc, o que me torna mais contente [...] Que sorte para uma época em que a moral estava destruída em seus fundamentos e o conceito de dever cancelado de todos os vocabulários”(PAREYSON, 1976, p. 127).

²⁹ “Fichte estava convencido de que o discurso de Kant não era conclusivo. Afirma ele: tenho a plena convicção de que Kant se limitou a indicar a verdade, mas não a expôs nem a demonstrou. Ou esse homem único e extraordinário possui a faculdade de adivinhar a verdade sem tomar consciência dos seus princípios ou não considerou a sua época digna de recebê-los [...] há um único fato originário do espírito humano que pode fundamentar toda a filosofia em suas partes, a teoria e a prática. *Kant certamente o sabe, mas não o disse em nenhum lugar: quem o descobriu, estará elevando a exposição da filosofia ao grau de ciência*” E ainda: “Kant forneceu todos os dados para construir o sistema, mas não o construiu. O que Fichte pretendia era construir esse sistema, transformando a filosofia em ciência rigorosa, que brotasse de princípio primeiro supremo: trata-se da chamada “*Doutrina da Ciência*”(Ibidem, 1976, p. 12).

³⁰(FICHTE, 1980, p. VI - Prefácio).

³¹(FICHTE, 1980, p. XII - Prefácio).

Neles está já contido o fundamental da sua filosofia como filosofia da liberdade. As obras e as aulas de Fichte têm nesse momento uma enorme repercussão. Em Tübingen, Hegel, Hölderlin, Schelling partilham esse fervor pela revolução e pela filosofia de Fichte, que surge aos seus olhos como o culminar da obra de Kant e o início de uma nova era. Contudo, as críticas e os mal-entendidos não tardaram; acusaram-no de ter traído o espírito do próprio Kant, especialmente no seu tratamento da coisa em si e da intuição intelectual.

Fichte vê-se obrigado a responder a essas críticas em dois escritos que são conhecidos como *Primeira e segunda introdução à Doutrina da Ciência* (1797) e empreende uma nova reformulação desta no seu *Ensaio de uma nova apresentação da Doutrina da Ciência*, o que já tinha procurado executar na *Fundamentação do direito natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência* (1796). Mas as críticas e a incompreensão começaram a vir por Hölderlin e Schelling, que se tinha declarado seu seguidor publicando as suas primeiras obras na esteira de Fichte, tendo depois apontado deficiências no tratamento fichteano da natureza. Em 1800, Schelling distanciou-se da obra de Fichte e apresentou o seu próprio sistema.

Diante deste ambiente de hostilidade e incompreensão crescentes, ocorreu um incidente que viria a dar lugar ao que se conhece como “polêmica sobre o ateísmo” e que marcaria, em grande medida, a evolução posterior da vida e da obra de Fichte. Em 1798, Forberg publica um escrito que situava a obra de Fichte nos limites do ateísmo. Em face deste escrito, o próprio Fichte decide, por sua vez, publicar o escrito intitulado *Sobre o nosso fundamento da crença num governo divino do mundo* (1799). Foi este escrito que motivou, por sua vez, um texto anônimo de resposta que tinha por título *Carta de um pai ao seu filho estudante a propósito do ateísmo de Fichte e Forberg*. Fichte respondeu a este fato com um escrito intitulado *Apelação ao público* (1799). A polêmica³² continuou, intervindo nela outros personagens como Heusinger,

³²“Em resultado destes acontecimentos, Fichte viu-se obrigado a abandonar Jena em 1799, começando uma nova etapa em Berlim. Em 1800, já em Berlim, publica além da sua obra principal de teoria política, *O estado comercial fechado* (1800), uma nova versão popular da *Doutrina da Ciência*, com o título *O destino do homem*, na qual se constatam claramente os efeitos da polêmica. A partir de então, não deixou de elaborar novas versões até à versão de 1813, pouco antes da sua morte em 1814, numa evolução em que a sua filosofia da liberdade e

Eberhard e também Jacobi³³.

1.4.2. O Idealismo de Fichte

Os primeiros idealistas alemães eram, em sua essência, kantianos e buscavam resolver impasses da filosofia do Idealismo transcendental. Mas, Fichte, Schelling e Hegel construíram filosofias originais. Neste ponto apresentamos sucintamente as ideias de Fichte, sabendo que “o pensamento fichteano já é, por si só, difícil de relatar” (HEINE, 1991, p. 100). Fichte, filósofo ao qual Jacobi dirige a acusação segundo a qual Idealismo é niilismo é considerado o mais audacioso dos pós-kantianos, o qual levou o Idealismo transcendental às últimas consequências, buscando conciliar o dualismo kantiano em um princípio denominado “liberdade infinita do Eu”, exposto em sua principal obra, *Doutrina da Ciência*.

A bem dizer, são duas as formas de compreender o pensamento humano. Se adotarmos o ponto de vista do sujeito conhecedor, a filosofia torna-se Idealismo; se adotamos o ponto de vista da objetividade do mundo, chegamos ao Realismo filosófico. Tal divisão, de acordo com Fichte, permeia toda a história da filosofia, cujo primeiro ponto de corte encontra-se no Idealismo transcendental de Kant. Compreende-se que por meio da *CPR* Kant estabeleceu a ideia da filosofia como sistema e apresentou também a estrutura subjetiva como condição de possibilidade de toda a experiência. De acordo com Santoro, é na “combinação destas duas epígrafes de Kant que surge o elemento motivador e determinante do Idealismo alemão subsequente” (SANTORO, 2007, p.112). Porém, a questão da combinação destas duas epígrafes de Kant não é tão clara quanto parece, pois mostra um lado de conflito que tal combinação filosófica desencadeia. Assim, o movimento

o acento posto no Eu dos seus primeiros escritos se vê transformado pelas noções de imagem, Ser e Deus, fato que divide hoje os intérpretes a respeito da sua fidelidade às suas primeiras formulações anteriores à polêmica sobre o ateísmo” (FICHTE, 1980, p. XII - Prefácio).

³³ Tal polêmica é tratada o II capítulo no ponto 3.3: o idealismo como niilismo e o problema de Deus, pg.98.

filosófico pós-kantiano teve como objetivo responder a seguinte dificuldade, como é possível reunificar mundo e razão a partir de um mesmo princípio? Em outras palavras, como é possível conservar a conquista da dimensão transcendental, que determina uma forma *a priori* de conhecimento racional legítimo do mundo, e ao mesmo tempo recuperar a unidade sistemática que a tudo subjaz, a identidade absoluta que deve sintetizar qualquer duplicidade ou dualismo?

Fichte, diante de tais dificuldades, buscou apresentar uma resposta. Tal resposta acabou radicalizando o Idealismo transcendental kantiano, quando repensou de forma sistemática e extremada a explicação do mundo objetivo a partir da própria estrutura transcendental. Tal reformulação trouxe sobre Fichte, da parte de muitos, uma má compreensão do seu pensamento, levando-o por muito tempo ser conhecido como o elaborador de uma filosofia que não passava de um Idealismo meramente subjetivo. A princípio parecia ser um desdobramento mais elucidativo da filosofia transcendental proposta por Kant na *CRP* a partir do princípio da subjetividade transcendental.

No entanto, adquiriu forma de não ser mais continuação, e sim de uma cisão, em que os leitores da época acusaram Fichte de uma “egolatria desmedida articulada em termos mais obscuros, tornando o Idealismo transcendental depois de Kant [...] mais nebuloso, sonhador e extravagante” (BOANACCINI, 2002, p. 39). Fichte insistiu várias vezes em dizer que o seu sistema nada mais era do que a filosofia kantiana exposta com procedimento diferente do de Kant; “entretanto, Kant não se reconheceu na *Doutrina da Ciência* de Fichte. E tinha razão: ao pôr o Eu como princípio primeiro e dele deduzir a realidade, Fichte rompia com o Idealismo transcendental” (PAREYSON, 1976, p. 28).

1.4.3. A tese da liberdade infinita do Eu

O princípio primeiro do Idealismo fichteano é o “Eu põe-se a si mesmo”. A atividade do Eu puro é exatamente auto intuição. Em exemplo usamos o

princípio da lógica formal, dizendo que $A=A$. Desta forma, este A consequentemente é igual a A. Essa ligação lógica de $A=A$ não pode ser posta senão pelo Eu que pensa. Cito Fichte: “A é A porque o eu que pôs A é igual àquele em que A está posto; *determinado*; tudo o que é, é apenas na medida em que está posto no eu e nada é fora do eu. Nenhum A possível na proposição acima (*nenhuma coisa*) pode ser outro que não algo posto no eu”. (FICHTE, 1980, p. 47- § 99).

Com isso, o estado de ação da *Doutrina da Ciência* deve ser apresentado da seguinte maneira: “o eu põe originalmente, pura e simplesmente, seu próprio ser” (FICHTE, 1980, p. 47- § 98). No segundo princípio do Idealismo fichteano encontra-se o “Eu opõe a si um não-eu”. Este, comparado ao primeiro princípio, mostra, a existência da tese e da antítese, visto que ao primeiro princípio da “posição” (tese) ou auto posição do Eu, contrapõe-se um segundo princípio de “oposição” (antítese).

Podemos fazer uso da lógica formal para compreender o que Fichte diz. Tomemos a proposição “Não-A não é =A”. Observa-se que no exemplo é pressuposta a oposição de Não-A e a posição de A. Mas ambos nada mais são que atos do Eu e, ademais, pressupõem a identidade do Eu. Assim, é o Eu que, assim como se põe a si mesmo, opõe algo a si. Esse não Eu não está fora do Eu, mas sim no seu interior, já que nada é pensável fora do Eu. Cito Fichte: “tudo o que é, é apenas na medida em que está posto no Eu, e nada é fora do Eu” (FICHTE, 1980, p. 47 - § 98)³⁴.

Tal posição trouxe problemas a Fichte, críticas que foram se avolumando até se desdobrarem na acusação de ateísmo, fato este que possibilita uma compreensão inicial da crítica de Jacobi de que a “Doutrina da Ciência não passa de um spinozismo invertido” (JACOBI, 1996, p.486). Segundo Jacobi, o único responsável por certas críticas a Fichte era o próprio Fichte, pois através da “Liberdade infinitiva do Eu” Fichte pretendia buscar uma base sólida para o absoluto, consequentemente para a ideia de Deus. Cito Heine:

[...] assim como a *Crítica da Razão Pura* é o principal livro de Kant, assim também a *Doutrina-da-Ciência* é o de Fichte. Este livro é como uma continuação daquele. A Doutrina-da-Ciência

³⁴ Esta proposição e outras serão abordadas com mais propriedade no segundo capítulo.

remete igualmente o espírito a si mesmo. Mas, ali onde Kant analisa, Fichte constrói. A Doutrina-da-Ciência começa com uma fórmula abstrata (eu=eu), cria o mundo a partir da profundidade do espírito, junta de novo suas partes desagregadas, refazendo o caminho da abstração até alcançar o mundo dos fenômenos. O espírito pode então explicar esse mundo dos fenômenos como sendo ações necessárias da inteligência (HEINE, 1991, p.101).

Segundo Jacobi, isso foi um erro, pois a ideia de Deus repousa sobre a base da fé, Deus “que é consistente por si mesmo, vivo e externo a mim” (JACOBI, 1995, p.260 - § LXII) e não na atividade infinita do pensamento do Eu. A novidade de Fichte foi à criação de uma nova filosofia que consistiu na transformação do “Eu penso” kantiano em “Eu puro”, entendido como intuição pura que se auto põe, e que auto pondo-se cria toda a realidade através da atividade e intuição intelectual.

1.4.4. Atividade

A noção de atividade como espontaneidade pura ou absoluta no sentido de poder criativo está no cerne da filosofia de Fichte: “a atividade do eu consiste no ilimitado pôr-se” (FICHTE, 1980, p. 46 - § 96). Por meio da atividade, o eu põe a si mesmo, e também põe, ao mesmo tempo, o mundo externo como seu próprio limite e condição. Fichte põe o fundamento de sua filosofia expressa na *Doutrina da Ciência* na “consciência” (FICHTE, 1980, p.91 - § 92) da atividade livre e originária do Eu, como primeiro princípio, assegurando, deste modo, o primado da razão prática sobre a razão teórica. Desta forma, haverá nos postulados de Fichte um movimento dialético de superação entre o Eu (sujeito) e o não-Eu (objeto). Inicialmente, Fichte demonstra o Eu opondo-o a si mesmo como absolutamente livre. A consciência absolutamente livre, nesse ponto, é inferida no seguinte raciocínio: ela não pode existir sem um objeto que a defronte, e, em segundo lugar, este objeto não pode surgir senão a partir de uma atividade produtora que tem origem no próprio Eu.

Assim, o pôr do Eu por si mesmo é a sua atividade pura. – o *eu põe a si mesmo e é*, em virtude desse mero pôr-se por si mesmo; e vice –versa: o *eu é e*, em virtude de seu mero ser, *põe seu ser*. Ele é ao mesmo tempo o agente e o produto da ação; o ativo e aquilo que é produzido pela atividade; ação e feito são um e o mesmo; e por isso o *eu sou* é expressão de um estado-de-ação; mas também do único possível, como resultará da Doutrina-da-Ciência inteira. (FICHTE, 1980, p.46 - § 96).

Colocando o Eu como sendo, agora, ativo sobre o objeto não-Eu, como atividade exposta acima, Fichte postula que quando o Eu põe-se como determinado pelo não-Eu, essa forma é denominada Eu teórico e, quando o Eu põe como determinando o não-Eu, essa forma é qualificada como o Eu prático. O Eu teórico é para Fichte finito, sendo a consciência comum; o Eu prático, por sua vez, é potencialmente infinito, e a consequência dada a essa potencialidade é o que faz com que esse não-Eu nunca poderá ser esgotado. É importante destacar que Fichte postula que não se pode pensar o finito como algo fora do infinito, pois se pensar desta forma, dará outra significação à expressão “infinito”.

Fichte aceita, de fato, a tese de Kant sobre o sujeito transcendental, mas também quer ir além de Kant. Para tanto, argumenta no sentido de que o sujeito transcendental, aquilo que ele também chama de eu, está em oposição ao mundo objetivo, à esfera do não-eu. Em virtude disto, segundo Fichte, a filosofia de Kant permanece restrita à oposição entre eu e não-eu, isto é, o eu transcendental em sua atividade de sintetizar ou compor o mundo dos objetos. Percebe-se que para Fichte, a oposição entre eu e não-eu demonstra a permanência do Idealismo transcendental em uma situação dualista: de um lado, o objeto, de outro, o sujeito, sem que haja uma origem comum entre os dois.

Para superar a posição de Kant, Fichte retrocede a um ponto anterior à oposição entre eu e não-eu. Esse ponto não foi investigado por Kant e, ao mesmo tempo, explica a origem da posição de Kant. A tese de Fichte é: a identidade ou unidade é a origem da oposição e da diferença. Qual é, então, a origem da oposição entre eu transcendental e não-eu, o mundo dos objetos a ele oposto? Fichte refere essa origem ao Eu absoluto. O Eu absoluto é

diferente do eu transcendental, porque ele não está mais diante de um objeto que lhe é diferente, como afirma Fichte:

[...] pôr a si mesmo e ser são, ditos do eu, plenamente iguais. São um e o mesmo. O eu é aquilo, como o que ele se põe; e se como aquilo que ele é. Portanto: *Eu sou pura e simplesmente o que sou*. Além disso, o eu que se põe e o eu que é, são plenamente iguais, são um e o mesmo. O eu é aquilo, como o que ele se põe como aquilo que ele é. Portanto: *Eu sou e simplesmente porque sou* (FICHTE, 1980, p.47 - § 98).

O Eu absoluto é o Eu sem estar em oposição ao não-eu, o Eu como pura atividade, como agir puro e simples. O Eu, não mais considerado na sua relação com o não-eu, pois, volta-se para si mesmo, em uma ação de produzir a si mesmo. Produzir a si mesmo é o ato típico e característico do Eu. Ele é fundamentalmente o ato de pôr a si mesmo, sem ser condicionado por nada que lhe seja exterior. O eu transcendental na sua relação com o mundo dos objetos toma emprestado do Eu absoluto a ação que caracteriza todo eu. O eu transcendental aplica aos objetos as formas puras *a priori*, porque o sujeito visto na sua essência é fundamentalmente um agir, um fazer. É assim que o sujeito conhece a natureza (a esfera do não-eu), já que a natureza só surge para o sujeito, na medida em que ele age sobre o não-eu.

Assim, como o eu transcendental, o Eu absoluto não é uma realidade empírica, física, biológica e emocional, ele é objeto apenas do pensamento. O Eu absoluto vive em um mundo meramente lógico: “as leis (as da lógica geral) segundo as quais é pura e simplesmente necessário pensar esse estado-de-ação como fundamento do saber humano” (FICHTE, 1980, p.91 - § 92). Por isso, ele só pode ser compreendido pelo pensar. Na verdade, trata-se de uma intuição, e não mais de um pensar discursivo, como é o caso do entendimento. Essa intuição é obra da razão, e é chamada por Fichte de intuição intelectual.

1.4.5. Intuição intelectual

A noção de intuição intelectual foi utilizada por Fichte, sobretudo na fase tardia de sua filosofia após 1800. Depois de 1800, após um período de

crise, Fichte apresenta algumas reformulações contundentes na *Doutrina da Ciência*. O objetivo de Fichte é apresentar respostas diante da acusação pública de ateísmo, e de um Idealismo apenas subjetivo. As controvérsias causadas pelo impacto da *Doutrina da Ciência* podem ser apresentadas de forma resumida através da grande questão e problemática: Como pode a teoria de Fichte explicar o absoluto? Como um Idealismo acusado de ser meramente subjetivo pode apresentar uma síntese absoluta do conhecimento filosófico? Desta forma, a *Doutrina da Ciência* precisava apresentar o caminho que possibilita e condiciona a transição do eu transcendental ao incondicionado.

No seu Idealismo transcendental, Kant desaprovou os racionalistas dogmáticos por empreenderem de forma equivocada o uso da razão para além de seus limites. Kant, ao fazer da *CRP* o tribunal da razão, apresenta a intuição intelectual apenas como uma analogia ideal de nossa faculdade intuitiva finita³⁵. No entanto, Fichte apresenta uma posição totalmente oposta, encontrando na intuição intelectual a condição plena para a construção de sua filosofia. Com isso, a estrutura da *Doutrina da Ciência* apresenta que o fim último do conhecimento humano deve ser apreendido e explicado por uma doutrina filosofia do saber puro, em outras palavras, a filosofia, além de ser superior, precede epistemologicamente a toda e qualquer ciência particular. Pois a *Doutrina da Ciência* é um sistema argumentativo, cujo fundamento está sobre a base pré-reflexiva oriunda da certeza imediata, legitimada por procedimento estritamente lógico. Desta forma, a intuição intelectual constitui o fundamento do saber, com a condição de ser uma síntese absoluta diante do dualismo do discurso racional. O propósito de Fichte é realmente ousado e complexo, visto ser a tentativa de compreender duas formas de cognição, uma que determina os objetos possíveis da experiência a partir das estruturas lógicas transcendentais *a priori* (conceito), outra que dá sentido material a esta informação na medida em que capta imediatamente o conteúdo visado (intuição), sem, entretanto, adotar as soluções dualistas indicadas por Kant, que referem-se ora à divisão radical da realidade em *noumenon* e fenômeno

³⁵ Na *CRP* várias são as menções negativas à possibilidade, para humanos, de representar uma tal intuição. Ver especialmente o final da Analítica dos Princípios, no capítulo Do princípio da distinção de todos os objetos em geral em fenômenos e noumenon. Cf. B 308, 311-12, 336, 342.

(dualismo ontológico), ora ao livre jogo das faculdades racionais (dualismo epistemológico).

Diante da referida citação, surge o questionamento: como Fichte, através da *Doutrina da Ciência*, está convencido de ser possível unir dois conceitos opostos por meio da intuição intelectual? Ou seja, como compreender a relação entre imediato e mediação? Diante de tal problemática Fichte tem por objetivo investigar as próprias raízes do sistema transcendental da razão e, por isso, necessita ir além das categorias gerais do entendimento e de suas relações lógicas realizadas por Kant. Desta forma, as faculdades cognitivas humanas são condição de síntese entre elas, constituem o objeto de Fichte na *Doutrina da Ciência*, buscando estabelecer uma relação ao múltiplo dado pela experiência do próprio absoluto ou simplesmente o eu transcendental, o grande problema do Idealismo transcendental. Fichte buscará apresentar que a unidade última da razão se dá através da intuição intelectual, transformando todo o ato de conhecer do entendimento humano em,

[...] objeto de sua “visão” imediata, permitindo assim uma compreensão intuitiva da própria lógica, constituindo uma lógica transcendental no sentido mais radical do termo. A intuição intelectual pode estar suposta ou implícita. Ela é uma condição de possibilidade sobre a qual o pensar se apóia para refletir acerca das condições pragmáticas de realização da apreensão de um determinado pensamento ou intuição (FERRER, 2002, p. 206).

A intuição intelectual é um ato da razão que apreende diretamente sem intermediário, ou seja, o Eu como pura ação. Sensibilidade, entendimento e razão discursiva não estão, portanto, em condições de entender o Eu absoluto; no entanto, só através desta atividade da intuição intelectual o Eu absoluto se torna visível. A intuição intelectual terá no objeto seu correlato exato. Essa intuição consiste, então, em captar a essência de um objeto, aquilo que o objeto é por meio de um ato direto do espírito: “o sujeito absoluto, o eu não é dado através de intuição empírica, mas posto através de [intuição] intelectual, e o objeto absoluto, o não eu, é aquilo que lhe contrapõe” (FICHTE, 1980, p.68 - § 132). O conhecimento da intuição intelectual ao qual Fichte se refere deve ser entendido ao mesmo tempo como sendo a capacidade criadora da faculdade da imaginação, que nos permite construir dinamicamente um

conhecimento regido por leis *a priori*. No entanto, cabe ressaltar que: “o conceito de intuição intelectual é a mais discutida e ambígua expressão do Idealismo alemão” (JANKE, 1999, p. 163).

Diante desta discutida e ambígua problemática, pergunta-se como é possível compreender por meio da intuição intelectual, a realidade ou a objetividade por meio da exposição puramente conceitual? Primeiramente, necessitamos compreender o que Fichte entende por saber. Aqui surge o grande diferencial e inovação de Fichte: “o saber do saber, na medida em que ele mesmo é um saber, é intuição e, na medida em que é um saber do saber, é intuição de toda intuição: absoluto coligir de toda intuição possível em uma só” (FICHTE, 1985, p.166). A referida citação apresenta uma concepção intrigante sobre a atividade de nossa forma de conhecer, em que toda a forma de saber tem como última instância a intuição, ou seja, tem condição direta de apreender o que se apresenta de forma imediata para a consciência. Essa capacidade de apreender é apresentada por Fichte, segundo Tilliet, como o modelo da cognição racional: “intuição significa consciência, é a consciência efetiva de si frente a todo pensar, a única coisa sobre a qual temos certeza: intuído vem a dizer, portanto, pura e simplesmente, vindo à consciência” (TILLIETTE, 1995, p.46).

O que pode ser visto através da descrição da cognição é que a *Doutrina da Ciência* estabelece o caráter absoluto do saber, como objetivo a ser cumprido; assim, “a explicação real do saber absoluto nada mais pode ser do que a comprovação desse saber na intuição imediata” (FICHTE, 1985, p.09). Com isso, temos a condição de compreender melhor a função da intuição intelectual no processo de conhecer de Fichte, em que todo o saber é intuição. Em Kant são vistas duas formas de conhecimento: empírico e *a priori*; no entanto, em Fichte, também existe uma duplicidade da intuição, sendo uma sensível outra intelectual, mas diferentemente em Kant.

Para Fichte não existe uma separação entre essas duas formas de intuição: “Isto significa dizer também que não há real separação entre o saber e o fazer, pois a própria convivência imediata da corporeidade já apresenta uma unidade destes dois modos de ação do espírito humano” (FICHTE, 1985, p.12). Como diz o célebre exemplo de Fichte, “só posso mover minha mão ou pé

pressupondo uma vontade pura de agir, assim é um corpo organicamente articulado” (FICHTE, 1985, p.16). Mediante isso, saber e fazer estão totalmente entrelaçados sem um único processo de captação de si, em que apresenta a pura atividade reflexiva de nossa consciência. Desta forma, a intuição intelectual é um ato cognitivo de autocaptação imediata e, portanto uma expressão intraepistêmica da liberdade de autodeterminação do eu:

[...] à maneira platônica, o objeto da intuição, neste caso o ato livre, imprime a sua marca na própria qualidade da intuição. Também esta intuição é um ato livre. O ato, se é livre, não pode ser entificado como coisa estranha à intuição que o apreende e, conseqüentemente, a intuição deve ser uma intuição intelectual, cuja atividade é, em geral, uma auto-apreensão (FERRER, 2002, p.2005).

Desta forma, podemos verificar e compreender melhor a crítica de uma acusação de Idealismo subjetivo feita à Fichte, visto que o saber se dá como intuição imediata, porque revela na aparição de qualquer objeto a necessária presença da consciência, isto é, de nossa consciência pura. Finalmente, podemos ver como a transição da filosofia de Fichte para o período tardio ainda resguarda seu fundamento egológico principal. O saber se dá como intuição imediata porque revela na aparição de qualquer objeto a necessária presença da consciência, isto é, de nossa consciência pura.

Consciência e objeto só existem reciprocamente, mas a *Doutrina da Ciência*, em todas as suas mutações terminológicas, reafirma sempre a mesma verdade transcendental, o objeto é somente aquilo que está posto para o ver, é simples estar contra um saber dele. Portanto, Fichte estabelece o eu como fundamento do saber absoluto: “eu sou originalmente puro ver, intuição intelectual” (FICHTE, 1985, p.67). Diante destas questões filosóficas de Jacobi, o objetivo no segundo capítulo será apresentar uma análise mais detalhada da carta de Jacobi a Fichte para identificar os elementos teóricos contidos na crítica do Idealismo como niilismo.

CAPÍTULO II

CARTA DE A JACOBI A FICHTE

Análise dos elementos teóricos da carta e identificação dos problemas e discussões do idealismo de Fichte como niilismo

A carta a Fichte introduz o niilismo como um dos grandes problemas da filosofia do Idealismo alemão. “O niilismo não é, para Jacobi, outra coisa que a dissolução de toda realidade e valor em nada por ato genético do eu que põe a si mesmo e conseqüentemente, põe todas as coisas” (CRUZ, 1993, p.14). Jacobi não está apenas convencido que no sistema de Fichte há uma espécie de niilismo latente, mas também adverte sobre as conseqüências que seguem a partir dele. É visível que, Fichte levou a sério os questionamentos de Jacobi, preparando várias cartas e esboços em resposta³⁶. De todas as críticas feitas por Jacobi a Fichte, a acusação de niilismo foi a mais rica em conseqüências, pois teve e ainda tem significado expressivo. Com isso, o objetivo deste capítulo será apresentar um comentário da carta de Jacobi para Fichte, dando destaque aos movimentos do texto, em que serão apresentados os principais temas e problemas para o esclarecimento da tese “Idealismo é niilismo”.

2.1. Jacobi frente à metodologia de Fichte

Jacobi inicia a carta fazendo menção à filosofia do não saber. De imediato, o teor da carta revela um tom delicado, em que aparece a busca por uma conceituação diferenciada de filosofia, pois, “a filosofia é, para Jacobi,

³⁶ “Fichte prepara uma primeira resposta em 22 de abril de 1799 (cf. GA II, 3,334-337). Anos mais tarde, em uma carta datada de 31 de março de 1804, mais uma vez trata de temas sugeridos por Jacobi em sua carta. (cf. GA III, 5,235-38). Um pouco mais tarde, em 1807, Fichte escreve uma resposta mais detalhada, mas não a envia (cf. GA III,5,235-238). Então, em 1810, retorna para preparar vários escritos e esboços de resposta a Jacobi, incessantemente, referindo para as questões levantadas na primeira carta (cf. GA II,11,36-64). Perto do fim de sua vida, em 1812 ou 1813, Fichte escreve um manuscrito abordando explicitamente, mais uma vez, as questões levantadas por Jacobi em sua carta de 1799” (SOLÉ, 2009, p. 449).

apenas uma força viva da alma, e não um sistema de doutrina [...] esta é a única forma em que poderia realmente ser expressa” (CRAWFORD, 1905, p.16). A oposição a Fichte primeiramente se dá por ele identificar no método fichtiano um sistema; segundo, por constituir uma “filosofia que tem apenas o puro saber” (JACOBI, 1995, p.236-§ I). Este puro saber, enfatizado por Jacobi, é consequência de todo o esforço que Fichte empreendeu para elucidar o dualismo entre razão teórica e razão prática e, assim, radicalizar o projeto kantiano, reformulando toda a forma sistemática de explicação do mundo objetivo a partir da própria estrutura transcendental.

O que Fichte buscava ser uma continuação da filosofia transcendental tornou-se para Jacobi, e para os demais leitores da época, uma egolatria desmedida, articulada em termos os mais obscuros. Fichte busca superar³⁷ a dicotomia entre razão e experiência, investigando, no próprio processo de autoconstrução do saber, a origem, a gênese da duplicidade entre ser e conceito. Essa filosofia do puro saber, apresentada por Jacobi no sistema de Fichte, no início da carta, pode ser descrita como um processo de análise racional que, ao mesmo tempo, também é um processo racional no qual pretende realizar inédita síntese morfológica entre lógica racional e lógica existencial.

Para tal abordagem, analisa-se de início, a partir de Jacobi, como Fichte compreende a filosofia, e conseqüentemente, o núcleo de seu sistema filosófico. Fichte apresenta três questões que direcionam seu pensamento, por meio das quais será possível um entendimento do método fichtiano. Primeiramente, abordamos a concepção de Fichte sobre a existência de uma única verdade que seja una e imutável, por meio da qual fundamenta toda a multiplicidade do real; segundo; em decorrência disso, logo se deduz a existência de um único sistema filosófico. Tal sistema seria responsável por apreender essa relação entre o uno e o múltiplo, objetivo primordial da filosofia; terceiro; esse sistema filosófico só seria alcançado por meio da intuição pura.

³⁷ “Podemos dizer que grande parte do desenvolvimento filosófico pós-kantiano teve como objetivo responder a seguinte dificuldade: [...] como é possível reunificar mundo e razão a partir de um mesmo princípio? Em outras palavras, como é possível conservar a conquista da dimensão transcendental, que determina uma forma a priori de conhecimento racional legítimo do mundo, e ao mesmo tempo recuperar a unidade sistemática que a tudo subjaz, a identidade absoluta que deve sintetizar qualquer duplicidade ou dualismo?” (SANTORO, 2007, p.110).

Assim, cada uma das partes deve ser reconstruída na visão interior e vivente de cada um, “sem esta livre e pessoal recriação da exposição da *Doutrina da Ciência* na sua profundidade viva [...] não obterá nenhum proveito destas lições” (FICHTE, 1985, p.22).

Em análise dessas considerações, observa-se que a primeira questão apresenta certa ambição filosófica que todos os sistemas almejam encontrar. Observam-se aqui duas questões: a primeira, é que todos os sistemas filosóficos concordam com a finalidade última. Todavia, em contra partida, os resultados não são os mesmos, pois “princípios divergentes alcançam resultados diferentes, com os quais surgem mundos interiramente distintos e desconexos entre si” (FICHTE, 1985, p.10). Na segunda consideração só pode existir uma filosofia sistemática. No entanto, o que Fichte apresenta, até o momento, é semelhante ao projeto do Idealismo alemão. Mas, isso muda na terceira argumentação, em que Fichte se diferencia de toda a tradição filosófica pré-kantiana e kantiana, visto que entende por intelectual “a consciência imediata de que eu ajo, e daquilo que faço, sendo aquilo graças ao que o eu sabe enquanto faz” (FICHTE, 1980, p. 47 - § 98). A consciência imediata, o saber de si, é o que caracteriza o método fichtiano de uma investigação por meio da intuição pura³⁸.

Diante de tais questões, colocadas até aqui, “Jacobi lê a Fichte como Fichte lê a Spinoza: Como um pensador que permanece dentro dos limites da razão especulativa” (SOLÉ, 2009, p.456). Nesta linha, Jacobi não hesita em dizer a Fichte: “tenho-te como o verdadeiro messias da razão especulativa, o verdadeiro filho [...] de uma filosofia muito pura, subsistente em si mesma” (JACOBI, 1995, p. 237 - § II). No entanto, Jacobi enfatiza que “é inegável que o espírito da filosofia especulativa consista em um ato incessante desde o começo em certificar-se ao homem natural as proposições: “eu existo”³⁹ - e

³⁸“Portanto, a unidade absoluta não pode mais residir no ser nem na sua consciência correspondente; não pode ser posta nem na coisa nem na representação da coisa. Ao invés, ela reside no princípio, que acabamos de descobrir, da absoluta *unidade* e *indivisibilidade* de ambos [...] Nomearemos este princípio *puro saber*, saber em si mesmo, e, portanto, saber completamente sem objeto, pois de outro modo não seria um saber em si, mas requereria objetividade para o seu ser” (FICHTE, 1985, p. 14).

³⁹A proposição “Eu existo” diz respeito ao sistema fichteano. Fichte enfatiza que a *Doutrina da Ciência* ocupa precisamente o lugar entre o “idealismo dogmático” e o “dogmatismo realista

existem coisas fora de mim⁴⁰” (JACOBI, 1995, p.237-§ III), e submeter uma destas proposições à outra, estabelecendo a partir desta ou daquela somente uma essência, e somente uma verdade que todos vêem.

No entanto, para Jacobi, caso a filosofia especulativa consiga produzir essa unidade, ou seja, submeter à existência das coisas exteriores, a uma produção de um Eu que existe, a partir de uma destruição⁴¹ da identidade natural, construirá uma identidade artificial a partir do “Eu e do não Eu”, fazendo surgir, conseqüentemente uma nova criatura pertencente ao reino da filosofia especulativa. Se isto então for possível, poderá “a partir de si mesma produzir uma ciência completa do verdadeiro” (Ibidem, p.237-§ III). Essa ciência do verdadeiro seria produzida pela superação da coisa em si, por meio de uma intuição imediata, que é o modo próprio de ser da atividade deste Eu que existe como ato puro. De acordo com Serrano: “na medida em que Fichte declara ter superado o problema da coisa em si é fundamental, para Jacobi, estabelecer a distinção entre um dualismo natural e uma identidade artificial, que seria levado para a superação da coisa em si” (JACOBI, 1995, p.237-§ III).

2.2. Materialismo e Idealismo

Nesta linha, de uma ciência completa do verdadeiro, Jacobi enfatiza que “os caminhos do materialismo e Idealismo, tem o mesmo objetivo, tentar explicar tudo unicamente por uma matéria, [...] que se determina a si mesma” (JACOBI, 1995, p. 235). Embora o termo materialismo designe toda a doutrina que atribua a causalidade apenas a matéria, o uso dele aqui, por Jacobi, refere-se estritamente a Spinoza, e do Idealismo conseqüentemente, a Fichte. O Idealismo tem atrelado a si, os conceitos de “transcendental”, “subjetivo” e “absoluto”. O adjetivo “transcendental” apresenta a relação com Idealismo

transcendente” sistema este que ele denominou como “idealismo crítico, que também se poderia denominar um real-idealismo ou de um ideal realismo” (FICHTE, 1980, p. 151 -§ 281).

⁴⁰A proposição “existem coisas fora de mim”, diz respeito ao realismo, a doutrina segundo a qual o espaço e o tempo são independentes da sensibilidade. Logo, Jacobi, por ser um realista, admite a realidade exterior das coisas como elas são.

⁴¹ Conceito verificado mais à frente.

transcendental de Kant. O “subjetivo” apresenta uma oposição a Spinoza que reduziu toda a realidade a um único princípio, a substância⁴², por entender a própria substância como objeto⁴³. O adjetivo “absoluto” tem como objetivo destacar a tese do “Eu como ato puro” sendo o princípio único de tudo, e que fora dele não existe nada, “tudo o que é, é apenas na medida em que está posto no eu, e nada é fora do eu” (FICHTE, 1980, p.47 - § 98).

Observa-se que Fichte descentraliza o absoluto da substância de Spinoza como totalidade da realidade⁴⁴, visto que “o Eu tem que estar posto como totalidade absoluta [...] o Eu põe pura e simplesmente, sem qualquer fundamento e sob nenhuma condição possível, a *totalidade absoluta da realidade como um quantum*” (FICHTE, 1980, p. 71-§ 138). Dito de outra maneira, o que temos aqui é que em Fichte, existe a criação de um amplo sistema filosófico rigorosamente homogêneo, cujo fundamento está na irrefutabilidade de sua especulação lógica, cuja finalidade é encontrar a indivisibilidade do absoluto, “por meio da força do pensamento criativo” (JACOBI, 1995, p.237 - § III). Nesta linha, “o objetivo do materialismo e Idealismo, de tentar explicar tudo unicamente por uma matéria desaparece” (JACOBI, 1995, p.238 - § V), pois em lugar de uma única matéria “havia acendido uma chama pura ardendo unicamente a partir de si mesma, não necessitando de nenhuma matéria de combustão: *Idealismo transcendental*” (JACOBI, 1995, p.238 - § V).

A partir desta expressão, por meio de uma linguagem metafórica, Jacobi enfatiza: “Eu escolhi esta imagem, por que é um princípio de acesso à *Doutrina da Ciência* por representarem spinozismo invertido” (JACOBI, 1995, p.238-§ VI). Segundo Jacobi, a *Doutrina da Ciência* se constitui de um materialismo sem matéria, uma consciência pura e vazia, representada por um

⁴²“Pouco faltou para Spinoza continuar e dar cabo a tal e completa transfiguração do materialismo em idealismo. Sua substância colocada de igual modo como fundamento do ser pensante e do extenso, não é outra coisa que intuir a mesma e absoluta identidade do sujeito e objeto, unicamente suscetível de ser provada mediante conclusões sobre o que está fundado no sistema da nova *filosofia de inteligência independente*” (JACOBI, 1995, nota, 3, p.238-§ III).

⁴³“*Afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância*” (SPINOZA, 1979, p. 96 – Proposição, XIV).

⁴⁴“Espinosa põe o fundamento da unidade da consciência em uma substância em que a consciência está necessariamente determinada tanto segundo a matéria” (FICHTE, 1980, p. 47).

espaço matemático. O conceito “matemática” nos remete a Spinoza, e conseqüentemente, à sua obra *Ética*, a qual foi escrita de modo *Ordine Geometrico Demonstrata*. Como já mostrado no capítulo I, Spinoza sustentava que existe um sentido, no qual as definições podem ser corretas ou incorretas.

Uma definição confiável deveria deixar clara a possibilidade ou a necessidade, conforme possa ser o caso, da existência do objeto que foi definido. Na doutrina spinozista uma definição correta é sempre verdadeira, e a partir dessa definição podem-se deduzir outras verdades; e, por via de tais deduções, é possível construir um sistema metafísico, isto é, uma apresentação do mundo como um todo perfeitamente inteligível. O que Spinoza quer dizer com prova geométrica é, precisamente, que se aceitamos as definições e os axiomas dados, desde que as deduções sejam corretamente feitas, então temos que aceitar as conclusões. No entanto, Jacobi enfatiza:

[...] é necessário expor como a matemática pura pode criar em pensamentos corpos matemáticos, depois de um mundo inteiro a partir do nada, supondo traço de uma linha reta [portanto movimento, com tudo o que esse conceito implica e pressupõe] e a construção de um círculo (Medição, superfície, figura, qualidade, quantidade, etc). Portanto, apenas um ignorante e de mau gosto o suficiente para desprezar geometria e aritmética (a primeira, uma vez que não produz substâncias; a última, uma vez que não produz significado numérico, o valor existencial) apenas alguém assim, desprezaria também a Filosofia Transcendental. (JACOBI, 1995, p.238 - § VI).

A caracterização da *Doutrina da Ciência* como um spinozismo invertido aponta para métodos filosóficos diferentes, mas cujo resultado seria o mesmo. Fato que o materialismo spinozista reduz tudo a uma única matéria, e conseqüentemente, a uma consciência pura e vazia, representada por um espaço matemático; o Idealismo não necessita de nenhuma matéria de combustão, mas sendo uma chama pura, ardendo unicamente a partir de si mesma. No § VIII temos outro comentário sobre materialismo e Idealismo, em que Jacobi diz a Fichte: “prossigo escrevendo [...] com maior veemência e de modo intenso ao rei [...] da razão especulativa. Exortos aos obstinados a reconhecer o Batista de Königsberg⁴⁵ apenas como o seu precursor. O sinal de que você tem dado é a reunião do materialismo e Idealismo em um ser

⁴⁵ Refere-se a Kant.

indivisível” (JACOBI, 1995, p.238 - § VI). A referida citação, traz junto de si, na perspectiva de Jacobi, Fichte como herdeiro do Idealismo kantiano, o conhecimento de Jacobi sobre a filosofia de Fichte e, conseqüentemente, o conhecimento sobre a história da filosofia⁴⁶. Fichte, já havia afirmado: “só há dois sistemas [...] dogmatismo e criticismo, tendo por dogmatismo o sistema de Spinoza” (SERRANO, 1995, p.237).

No mesmo sentido, há de se interpretar a conhecida expressão de Fichte, citada por Jacobi em carta, que “a filosofia que se elege, depende da classe de homem que se é” (JACOBI, 1995, p.262 - § LXVIII). No entanto, esta expressão não elege ou corresponde diretamente à classe de homens ao qual Fichte pertence, ou seja, um idealista dogmático ou um dogmático realista transcendente, “visto que o próprio Fichte distingue sua filosofia entre Idealismo dogmático e dogmatismo realista transcendente, qualificando seu próprio sistema como real realismo ou ideal realismo”⁴⁷(JACOBI, 1995, p.151-§ 281). De acordo com Jacobi, o sinal que Fichte tem dado nesta união do materialismo e Idealismo é que, através deste “real realismo” ou “ideal realismo” em um “ser indivisível”, está personificado na *Doutrina da Ciência* como o “Eu”, o núcleo da atividade de uma intuição pura. Segundo Jacobi, “este sinal não é completamente diferente daquele do profeta Jonas”⁴⁸. Aqui Jacobi enfatiza, que, por mais que a *Doutrina da Ciência* esteja entre o Idealismo dogmático e o dogmatismo realista transcendente, ainda assim, não é completamente diferente do Idealismo transcendental de Kant defendido veementemente por Reinhold.

⁴⁶“Hegel reconhecia que Jacobi mostrou em sua polêmica com os spinozistas (Lessing, Nicolaie principalmente Mendelssohn) um melhor conhecimento histórico filosófico que estes. Também Hartmann, em sua *História da metafísica*, estima que a significação de Jacobi apóia não apenas em suas próprias ideias filosóficas, e nas suas críticas ao pensadores contemporâneos, mas sim, sobretudo, também, que foi o primeiro a realizar, em uma época especulativa, uma formação em história da filosofia” (CRUZ, 1993, p.11).

⁴⁷O idealismo dogmático se caracteriza por negar a existência dos objetos exteriores e da subjetividade humana. Seu oposto seria o idealismo transcendental, segundo o qual a realidade, os fenômenos da realidade objetiva, por serem incapazes de se mostrarem ao sujeito exatamente como são não aparecem como coisa em si, mas como representação subjetiva construída pelo próprio sujeito. O realismo transcendente é a doutrina segundo a qual o espaço e o tempo são independentes da sensibilidade. Fichte enfatiza que a *Doutrina da Ciência* ocupa precisamente o lugar entre o “idealismo dogmático” e o “realista transcendente”. (FICHTE, 1980, p.151). Sistema este que o denominou “idealismo crítico, que também se poderia denominar um real-idealismo ou de um ideal realismo” (FICHTE, 1980, p. 151 -§ 281).

⁴⁸Reinhold.

2.3. A filosofia solitária e a filosofia do eu

Jacobi, no uso de uma linguagem parafraseada sobre a rejeição dos Judeus ao messias enfatiza, de forma semelhante, os impactos e repercussões da *Doutrina da Ciência* e a rejeição de muitos. Mas foi justamente uma má compreensão desta proposta fichteana aquilo que durante muito destinou para sua filosofia a alcunha de um Idealismo meramente subjetivo. O que deveria ser uma continuação coerente do sistema de filosofia transcendental, desenvolvido a partir do princípio da subjetividade transcendental postulado por Kant na primeira crítica, transformou-se para os leitores da época em uma egolatria desmedida articulada em termos os mais obscuros, acusando a Fichte de ter traído o espírito do próprio Kant, especialmente no seu tratamento da “coisa em si” e da intuição intelectual. De acordo com Jacobi, “somente um se confessou aberto e publicamente a seu favor “Reinhold”⁴⁹.

Ao contrario de Reinhold e outros, Jacobi enfatiza não pertencer à “antiga aliança”⁵⁰ (JACOBI, 1995, p. 239-§ X). Mas enfatiza: “afeição e entusiasmo ao diretor espiritual”⁵¹(Ibidem), da doutrina exposta em *Woldemar*⁵². Jacobi, em diálogo com Fichte, prossegue dizendo: “Um entre o mais exuberante dos apóstolos⁵³ de sua doutrina, [...], o qual realmente bateu o prego em minha cabeça, como se costuma dizer, quando me acusou de falta

⁴⁹“Reinhold indica em grande medida o caminho do idealismo de Fichte em sua *Versucheinerneuen Theorie der menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789) a necessidade de completar a filosofia de Kant, o que o próprio Reinhold intenta a partir da obra citada, introduzindo o chamado princípio de consciência. “A pesar de Fichte declarar haver superado a filosofia de Reinhold, este vai aderir mais tarde durante algum tempo a Fichte, o qual o defenderá da acusação de ateísmo” (SERRANO, 1995, p.239).

⁵⁰“Eu sou apenas um Natanael entre os pagãos. Por não pertencer à antiga aliança [Tradição filosófica do idealismo], mas ainda permaneço incircuncidado, e assim devo abster-me, a partir da incapacidade ou teimosia” (JACOBI, 1995, p.239 - § X).

⁵¹Esta expressão usada por Jacobi é referente a uma “descrição um tanto irônica de Schlegel em sua resenhado *Woldemar* de Jacobi” (SERRANO, 1995, p.237).

⁵²“*Allwills Briefsammlung* (1774), *Woldemar* (1779) são duas obras genuínas sobre a filosofia de Jacobi, que são as únicas em que a sua poética visão das coisas, encontrou expressão adequada”. Para onde a filosofia é apenas uma força viva da alma, e não um sistema de doutrina, estas são as únicas formas em que poderia realmente se expressar. Elas são, por conseguinte, “Não só o espelho mais verdadeiro, mas a única chave para a filosofia do coração de Jacobi” (CRAWFORD, 1905, p. 16).

⁵³Referência a Schlegel.

de entusiasmo *lógico*⁵⁴ que é o espírito por excelência da [Solafilosofia] única filosofia”(JACOBI, 1995, p.240 - § X). De acordo com Serrano, a terminologia usada por Jacobi sobre a única filosofia é “*Alleinphilosophie*, que, em todo caso, remete à filosofia do Eu, a saber, à filosofia de Fichte, e que, certamente, tem intenção de transmitir um duplo significado: ser a única filosofia corretamente possível, e de estar construída no Eu”(SERRANO, 1995, p.240). Também “poderia ser traduzido como *filosofia solitária* ou *filosofia exclusiva*” (ibidem, 1995, p.240), no sentido de referir-se a Jacobi como um filósofo, portador de uma filosofia solitária do coração. Isso parece estar evidenciado quando Jacobi diz: “tens toda a razão quando aqui ou lá em meus escritos tem o aspecto de pertencer à filosofia solitária” (JACOBI, 1995, p.240 -§ X).

Nesta filosofia solitária, está atrelado o individualismo, o qual o próprio Jacobi atribuiu para si: “em termos gerais o nosso respectivo seguidor e diretor espiritual (*Woldemar*) captou bem minha individualidade”(ibidem, 1995, p.240 - § 10). Este individualismo expresso em *Woldemar* valoriza a liberdade pessoal, das formas de controle sobre o indivíduo, segundo a qual, cada pessoa deve usufruir da liberdade e responsabilidade para determinar seus objetivos, escolher os meios de alcançá-los e agir de acordo com tais pressupostos. O individualismo sustenta a autodeterminação, a autosuficiência e a liberdade do indivíduo. Tal individualismo leva à acusação, por parte dos críticos da época, de irracionalista, por sua crítica aos ideais do Iluminismo.

Na ótica de Jacobi, os sistemas filosóficos, neste caso a tradição do Idealismo, abstraiu artificialmente, a partir de conceitos vazios a definição da própria realidade. Por explicações abstratas, subordinaram às condições de existência as condições de pensamento vazio, subvertendo, assim, a possibilidade de escolha e de ação. Jacobi é totalmente consciente de sua rejeição aos meios intelectuais da época, pois o mesmo diz a Fichte: “desta forma, estou diante do mais alto grau de antipatia mútua que se opõem em contato com minha filosofia solitária” (Ibidem, 1995, p.240-§ X). Tal antipatia Fichte também a sentia, como Jacobi descreve: “Você meu amigo tem sentido como eu tenho sentido” (Ibidem, 1995, p.240 -§ X).

⁵⁴ “Denominação que Schlegel atribui a filosofia de Jacobi, sobre o interesse da verdade, em sua crítica na resenha já citada” (Nota, p.22).

2.4. O conceito de ciência

No entanto, Jacobi assim como Fichte “são dois investigadores [...] dispostos a correrem todos os riscos, estando os dois de certo modo em acordo sobre o conceito de ciência” (JACOBI, 1995, p.240 -§ XI). O conceito de ciência, nesta citação, refere-se à *Doutrina da Ciência*, visto ser o próprio Fichte a denominá-la de ciência: “a doutrina-da-ciência é ela, uma ciência” (FICHTE, 1980, p.15 -§ 47). Sobre essa tal ciência, Jacobi inicia dizendo:

[...] por certamente a ciência enquanto tal consiste na autoprodução de seu objeto, não é nada mais do que uma produção de pensamento em si mesmo. De modo que o conteúdo de cada ciência, em quanto tal é apenas um fazer interior, é o modo e a maneira de atuar livre em si, constitui toda sua ciência. [...] O espírito humano busca outra vez apenas a si mesmo a partir de tudo, formando conceitos, para procurar outra vez, livrar-se de uma momentânea existência condicional, que o deseja devorar ao mesmo tempo para salvar-se a si mesmo, e seu ser no sentido de avançar com liberdade e autonomia (JACOBI, 1995, p.240 - § XI).

As expressões: autoprodução; produção de pensamento e si mesmo; modo e maneira de atuar livre em si; estão relacionadas com a atividade do eu que se põe a si mesmo. A atividade do eu como ato puro, é o que caracteriza o método fichteano de uma investigação por meio da dedução genética. Por dedução genética deduz-se a validade crítica dos conceitos, mostrando como esses foram formados pela gênese subjetiva; subjetividade só pode ser compreendida como estrutura lógica, como condição de possibilidade, como estrutura transcendental. No entanto, diante do processo de conhecimento da ciência, Jacobi diz: “essa atividade de inteligência é uma ação necessária. Não é sempre que houve. Seria, portanto, insensatez e falta de compreensão pretender impedir o avanço da ciência, a mim mesmo e aos outros” (JACOBI, 1995, p.240-§ XI).

Nesta citação, aparecem elementos de possibilidade para uma reavaliação da acusação de irracionalismo, Jacobi diz: “a grande insensatez, seria crer que poderia levar longe demais o filosofar. Levar longe demais o filosofar significa levar demasiadamente longe o conhecimento” (JACOBI, 1995, p.240-§ XI). A expressão: “levar demasiadamente longe o

conhecimento”, aponta para a posição de Jacobi, o qual em sua filosofia apresenta uma espécie de outro tribunal da razão, em que analisa a pretensão, o percurso, e conseqüentemente, os resultados da razão especulativa, já vistas em abordagens a Spinoza, Kant e Fichte anteriormente.

Nessa discussão Jacobi, apresenta um juízo favorável a respeito de algumas questões relativas à Spinoza e Kant. Jacobi admira Spinoza por sua consistência, e seu reconhecimento de que há coisas que “transcendem o raciocínio” (JACOBI, 1995, p. 257- § 57). Já com Kant, compartilhou a crença na finitude da razão. Foi nas categorias do entendimento, que Kant encontrou o pressuposto de uma ciência da natureza, foram igualmente consideradas determinações do sujeito cognocente e, ao mesmo tempo, aplicações para os objetos como fenômenos. Eles não eram, no entanto, aplicáveis para objetos como números, liberdade, e Deus. Estes nunca entraram no mundo dos fenômenos, mas não tinha o seu ser verdadeiro por trás do mundo dos objetos dos sentidos. Eles pertencem à esfera da razão, e as leis do entendimento não são aplicáveis a eles. Portanto, todos os argumentos que empregam as categorias são igualmente incapazes de provar ou não essas ideias da razão. Em exame dessas ideias, Kant apresenta na Dialética que a razão pura pode ter uma fé nesses objetos, isto se tornou positivo na doutrina de Jacobi, visto que muito antes havia concluído que uma demonstração das coisas divinas era impossível

Em relação à Fichte, Jacobi apresenta uma relutância maior, devido à concepção que cada um tem sobre ciência. Relutância essa que o texto da carta mostra claramente quando Jacobi diz: “apenas com a diferença de que você (Fichte) gostaria de ver a Doutrina da Ciência como base de toda a verdade, e mostrar como isso reside em uma ciência do conhecimento” (JACOBI, 1995, p. 241- § XI). Isso se dá, pois, para Fichte, a verdade, o fundamento, que não transcende ao raciocínio, não havendo finitude da razão. Cito Fichte:

[...] x pelo menos está posto no eu, e pelo eu – pois é o eu que, na proposição acima, julga, e, aliás, julga segundo x como segundo uma lei; a qual, por conseguinte tem de estar dada ao eu e, já que é estabelecida pura e simplesmente e sem nenhum outro fundamento, dada ao seu eu pelo próprio eu (FICHTE, 1980, p. 44-§ 94).

Jacobi questiona como é possível encontrar na atividade do eu como ato puro, algo que explique este fundamento? Segundo Jacobi, esse objetivo não é possível, pois tem a pretensão de apreender o absoluto. No entanto, o eu, este constitui a instância que compreende a relação entre sujeito e objeto, ao qual Jacobi denomina como um “movimento pendular” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXII). Na medida em que o eu realiza o movimento pendular, o mesmo teria como objetivo de apreender o absoluto. No entanto, o movimento pendular do eu por se constituir apenas de abstrações, faz com que “o eu se perca” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXII), fazendo surgir os limites mediante a busca de apreensão do absoluto. Para melhor entender: as coisas existem para o eu, apenas, através da aniquilação das mesmas, dado que, tanto o perceber quanto o conceber consiste no mesmo movimento. A problemática filosófica, aqui, não está no externo, mas sim no interior, com a atuação do eu frente às coisas externas. Pois, o eu busca sobre si mesmo, assegurar o que concebeu.

Logo, a segurança de conceber, depende de uma intuição pura. Assim, o eu intui a realidade, mas a segurança logo é diluída, por que a construção do eu descansa suas concepções conceituais, a partir de si mesma neste jogo de movimento e limite. Neste movimento, o “eu se constitui a própria verdade, tendo a si mesmo como fundamento” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXVIII). Em contra partida, para Jacobi a verdade está fora dos limites do eu, pois o eu não legitima o fundamento a partir de um ato puro de pensamento.

Dada essa referência, o eu não é capaz de construir por si só uma ciência da verdade, mediante a apreensão das coisas por meio da abstração conceitual, via ato puro de pensamento. O verdadeiro fundamento, para Jacobi, estaria necessariamente fora da ciência⁵⁵ (JACOBI, 1995, p. 241-§ XII). Jacobi afirma: “a filosofia pura, isto é, uma filosofia completamente imanente, uma

⁵⁵“*Wissenschaftslehre* é o nome dado por Fichte à sua doutrina, e que se traduziu como Doutrina da Ciência ou Teoria da ciência. Uma tradução literal seria de Ciência Teórica [...] uma vez que a alegação de Fichte é de ser chamado de Doutrina da Ciência para a sua filosofia não era outra senão a de considerar essa doutrina como a ciência das ciências, algo como uma ciência fundamental de primeira condição e fundamento de todas as outras, ciência por excelência. Aquele que pratica esta ciência seria então cientista puro. Neste sentido aponta também o contexto em que Jacobi usa o termo” (SERRANO, 1995, p.240).

filosofia de uma pureza, uma verdadeira razão, só é possível à maneira de Fichte” (JACOBI, 1995, p. 243 - § XVII).

2.5. A razão pura e o saber em si mesmo

Jacobi compreende que o objetivo de Fichte é estabelecer uma prova ontológica sobre a existência de um conhecimento absoluto⁵⁶, enquanto intuição pura, ou seja, uma forma de conhecer totalmente cognitiva, em que Fichte tem como objetivo construir um sistema absoluto do conhecimento, que por meio da atividade originária e infinita do eu, põe a objetividade no mundo na medida em que o pensa. No entanto, Fichte necessita mostrar como é possível alcançar, a partir de nossa finitude, o absoluto, sem ter a necessidade de fazer uso de qualquer premissa dogmática realista que já pressuponha implicitamente a unidade a ser provada.

Em termos gerais, Fichte pretende deduzir criticamente e justificar o uso de conceitos por meio da reflexão, isto é, da lógica transcendental. Para Fichte, não há possibilidade de pensar o absoluto senão em termos subjetivos por meio da intuição intelectual⁵⁷. Por isso, em relação à ciência de Fichte, Jacobi diz: “pois, tudo tem que estar dado na razão e pela razão, no Eu enquanto Eu, [...] apenas na razão pura, a partir de si mesma deve ser capaz

⁵⁶ “[...] Fichte elabora uma intrincada rede de relações recíprocas dentro da forma do pensar, partindo do simples raciocínio hipotético realizado pela vontade teórica do sujeito até culminar na afirmação incondicional da existência do saber, que projeta a si mesmo enquanto imagem do absoluto incognoscível e coincide com nossa própria existência. Isto não significa uma *adequatio* da representação ao representado, uma correspondência assimétrica e nesse sentido exterior entre manifestação finita e sua fonte absoluta ou divina. O idealismo fichteano tem o intuito de encontrar na interioridade do saber – na dupla reflexividade do conhecimento humano, que sabe sobre si enquanto objeto e a partir de si enquanto existência – a lei que justifica sua realidade ontológica absoluta” (Ibidem, 2007, p.112).

⁵⁷ “Essa forma de agir e proceder de Fichte na Doutrina da Ciência, lhe atribui a conotação *“artificial volverse loco”*. Significa literalmente perder a consciência, ficar louco, mas Jacobi jogando aqui com as palavras e sentido, independentemente da expressão, para significar e enfatizar uma das características do pensamento de Fichte, que para alcançar exige como princípio abstrair de toda a realidade sensível e situar-se na intuição intelectual. Assim, por para exemplo, na primeira Introdução a *Doutrina da Ciência*, uma obra que Jacobi tem muito presente ao longo de toda a carta, Fichte exige quem quiser começar na filosofia deve se abstrair de tudo o que há ao seu redor” (SERRANO, 1995, p.240).

de deduzir tudo⁵⁸ (JACOBI, 1995, p. 243-§ XVII). A respeito desta filosofia pura, Jacobi diz:

[...] a raiz da razão é perceber⁵⁹. A razão pura é um perceber a si mesma. Ou dito de outra forma: a razão pura só se percebe a si mesma. A filosofia da razão pura deve, então, ser um processo químico, mediante o qual tudo foi transformado em nada, e que só deixa como puro espírito em sua pureza de que nada pode ser se não produzir tudo, e isso eu não posso em nenhum caso ser intuído como ser, mas apenas na produção anterior do espírito. O conjunto de um simples acto-acto⁶⁰ (JACOBI, 1995, p. 243-§ XVIII).

A razão pura se apropria e transforma os objetos que a ela são apresentados. Através da razão pura o objeto é produzido em pensamento e ordenado, isto de acordo com a ordem que ela estabeleceu. Assim, constrói um conhecimento dos objetos que lhe são apresentados. Dito de outra maneira, através da razão pura pode se inferir juízos sobre coisas, afirmando seu poder através da mediação. Nesta linha de pensamento, Fichte busca um sistema unificador da totalidade do real, um pensamento que contenha a própria ideia do ser, em que o Eu, como um ato puro de pensamento constrói a ciência, para si, mediante sua autoprodução. Isso gera uma ciência da razão que decorre da ocupação, e da atuação interna da razão pura. Neste raciocínio, pertence ao eu como um ato puro de pensamento o movimento entre sujeito e objeto, e o alcance do fundamento, por meio do real-Idealismo.

⁵⁸“Jacobi tem aqui, a ideia da filosofia como um sistema que é comum, e está na base de todo o sistema de idealistas. Essa questão, sempre presente nos escritos de Fichte foi abordada por ele em forma específica, seguindo muito de perto Reinhold, no texto sobre o conceito da *Doutrina da Ciência*, chamado de escrito programático, ou seja, a carta escrita para anunciar suas aulas em Jena” (Ibidem, 1995, p.240).

⁵⁹O termo “razão” aqui usado vem de *Vernunft*—“perceber”, é usado por Jacobi no sentido de perceber, mas também significa tomar conhecimento de alguma coisa.

⁶⁰ “Jacobi utiliza a expressão [Que-Iso] que parece ser uma clara alusão da *Tathandlung fichtiana*, em que *Handlung* é na realidade um sinônimo de *Tat*. Por *Tathandlung* Fichte expressa, em oposição à consciência factual e teórica do princípio de consciência de Reinhold, um princípio que se constitui a si mesmo enquanto tal, incorpora a si mesmo uma dimensão prática. O termo é usado por Fichte pela primeira vez no *Enesídemo*, e mais tarde na *Doutrina da Ciência*: “Temos que procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo o saber humano. Esse princípio deve ser absolutamente primeiro não se deixa provar nem determinar. Ele deve exprimir aquele estado-de-ação que não aparece nem pode aparecer entre as determinações empíricas de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível. Na exposição desse estado-de-ação é menos de se recear que não seja pensando que deve ser pensado – disso já cuidou a natureza de nosso espírito - do que seja pensado o que não deve ser pensado” (SERRANO, 1995, p.243).

Ainda que as estruturas dos juízos façam do pensamento uma forma judicativa, em sua atividade determinante, tal forma judicativa, e tal atividade determinante só são possíveis em síntese com a atividade reflexiva, formadora de conceitos⁶¹. Assim, o objetivo ou a parte objetiva da representação só é possível como correlato de um pensamento. Isto pode ainda ser dito da seguinte forma: a palavra “objeto” só é possível por oposição à palavra “sujeito”. Se há um objeto, há um sujeito, e vice-versa. Com isso, este ato de conhecer, de perceber do eu fichteano, consiste em “captar conceitualmente na medida em que converte a coisa em forma, em que converte a forma em coisa e a coisa em nada” (JACOBI, 1995, p. 244-§ XIX), pois, “cada ciência, digo eu, como você, tem um **Objeto=Sujeito** segundo a imagem original do Eu, [...] o Eu é ciência em si, o princípio e meio de dissolução de todo o objeto de conhecimento, e a capacidade de sua destruição e construção no sentido científico” (JACOBI, 1995, p.240-§ XI).

2.6. A construção de conceitos da imaginação produtiva e a abstração da nova ciência

Em Fichte, através da construção do sentido científico dos objetos, por meio do eu como um ato puro, são produzidos conceitos mediante aquilo que a própria intuição pura criou. Logo, em Fichte, o mundo objetivo nasce do mundo subjetivo, como se a realidade fosse apenas um palco que o homem criou para agir. O que é esse eu que produz a si mesmo a realidade? É pura liberdade, pura possibilidade. Ele é infinito e ilimitado. A novidade de Fichte foi à criação de uma nova filosofia que consistiu na transformação do “Eu penso” kantiano em “Eu puro”, entendido como intuição pura, que se auto põe, e que auto pondo-se cria toda a realidade por meio do Eu puro - a intuição intelectual.

⁶¹Ora, os conceitos são condições de possibilidade de qualquer pensamento e, por tanto, de qualquer conhecimento. Só é possível o conhecimento de que a soma dos ângulos internos de um triângulo retângulo é 180° porque já estão pressupostos os conceitos de soma, ângulo, interno, um, triângulo, retângulo, 180°. Como temos esses conceitos? Qualquer que seja a resposta é certo que eles são concebidos pela atividade de pensar. Infinito aqui tem dois sentidos principais: (1) incondicionado, (2) sem fim. (1) O pensamento é incondicionado porque apenas pelo pensamento é possível explicar o pensamento.

Com isso, para Jacobi, se todo o sentido e conhecimento do mundo é consequência da ideia do “Eu”, logo, o sentido e conhecimento ontológico de objetos físicos e metafísicos desaparecem. Visto que, por meio “dos conceitos, o eu constrói os tijolos de sua fortaleza e da realidade originária das coisas” (SOLÉ, 2009, p.154). De modo que, ao conceber as coisas, os objetos são apenas para a própria intuição pura. Dito de outro modo: as coisas são para o eu apenas em abstração conceitual, mediante uma criação que é resultado da própria intuição pura, em que a ciência constrói sua própria atuação e o movimento entre sujeito e objeto. Nesta perspectiva, não há outro modo para os objetos reaparecerem no pensamento, pois só “compreendemos uma coisa, apenas na medida em que podemos construí-la, [...] o que está diante de nós em pensamento. E na medida em que não construímos, não podemos produzir no pensamento, não compreendemos” (JACOBI, 1995, p.244-§ 20).

Esta produção dos objetos por meio da atividade do eu como um ato puro, é seguida de um processo de eliminação da objetividade das coisas: “quando um objeto tornar-se totalmente conceituado por nós em seguida, devemos excluí-lo objetivamente do pensamento enquanto existente por si mesmo, devemos anular, para alcançar a nossa própria criação, inteiramente subjetiva, num simples esquema” (JACOBI, 1995, p.240-§ 21). Aqui, encontramos presente em Jacobi a concepção kantiana de conhecimento. Em Kant há um esquema⁶² e, segundo Kant, sem o esquematismo seria impossível o conhecimento. Fichte também se refere ao esquematismo e ao esquema, entretanto, há diferenças de Fichte em relação a Kant. A imaginação⁶³ tem em Kant um papel no conhecimento mediante o esquematismo. Como citado em

⁶²“Queremos denominar esta condição formal e pura da sensibilidade, a qual o conceito do entendimento está restringido em seu uso, o *esquema* desse conceito do entendimento, e o procedimento do entendimento com estes esquemas, *esquematismo* do entendimento. O esquema é em si mesmo sempre só um produto da capacidade de imaginação. Todavia em que a síntese desta não tem por objetivo uma intuição singular, mas só a unidade na determinação da sensibilidade, o esquema distingue-se da imagem” (KANT, 1980, p. 105-§ 179). “O esquematismo trabalha em duas direções: prepara a intuição para ser determinada pelo conceito, mas também adapta o conceito para aplicação à intuição. Em ambos os casos, permite a ocorrência do juízo ao oferecer “regras de síntese da imaginação” (CAYGILL, 2000, p.126).

⁶³“A capacidade da imaginação é a faculdade de representar um objeto também sem a sua presença na intuição. Ora, visto que toda nossa intuição é sensível, devido à condição subjetiva unicamente sob a qual pode dar uma intuição correspondente aos conceitos do entendimento, a capacidade da imaginação pertencente à sensibilidade”(KANT, 1980, p. 93-§152).

nota, em Kant: “a capacidade da imaginação é a faculdade de representar um objeto também sem a sua presença na intuição. Ora, visto que toda nossa intuição é sensível” (KANT, 1980, p. 93-§152).

Em Fichte, o papel da imaginação⁶⁴ é ainda mais importante, porque não diz respeito a uma intuição sensível, mas sim à intuição pura, a qual é a condição onde se “funda a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, isto é, de nosso ser” (FICHTE, 1980, p.120-§ 227). O conhecimento da intuição pura, a qual Fichte se refere, “deve ser entendido ao mesmo tempo como sendo a capacidade criadora da faculdade da imaginação, que nos permitem construir dinamicamente um conhecimento regido por leis *a priori*” (SANTORO, 2005, p.118). Nesta perspectiva fichteana, segundo Jacobi, o que resta é “excluir a objetividade, para alcançar a nossa própria criação, inteiramente subjetiva, [...] por meio de uma *mera representação de nossa Imaginação produtiva*” (JACOBI, 1995, p.245-§ XXI). Por meio desta *representação de nossa Imaginação produtiva*, oriunda da intuição pura, o mundo objetivo nasce do mundo subjetivo, como se a realidade fosse apenas um palco que o sujeito criou a partir de si mesmo, para penetrar no reino do seu ser; assim, tudo seria apenas uma ideia da atividade infinita do eu, pois;

[...] o espírito humano, uma vez que sua compreensão filosófica simplesmente não pode ir além de sua própria produção, deve tornar-se criador do universo e criador de si próprio para penetrar no reino do ser, para conquistá-lo pelo pensamento (JACOBI, 1995, p.245-§ XXII).

Jacobi chama a atenção, neste ponto, para o fato que Fichte apresenta uma explicação idealista da atividade cognoscitiva, em que a imaginação produtiva torna-se criadora dos objetos. A imaginação produtiva, portanto, é a

⁶⁴ “Portanto, ensina-se aqui que toda a realidade – entende-se, para nós como não deve ser entendido de outro modo em um sistema de filosofia transcendental – é produzida meramente pela imaginação. Um dos maiores pensadores de nossa época, que, eu compreendo, ensina o mesmo, denomina isto uma ilusão pela imaginação. Mas a toda a ilusão tem que se opor a verdade, toda ilusão tem de poder ser evitada. Portanto, se é provado, como deve ser provado no presente sistema, que sobre a imaginação se funda a possibilidade de nossa consciência, de nossa vida, de nosso ser para nós, isto é, de nosso ser, como eu, então não pode ser eliminada, a não ser que façamos abstração do eu, o que se contradiz, já que é impossível para o abstraente fazer abstração de si mesmo; por conseguinte a imaginação não ilude, mas dá a verdade, e a única verdade possível. Admitir que ela ilude é fundar um ceticismo que ensina a duvidar de seu próprio ser”(FICHTE, 1980, 120-§ 227).

atividade infinita do eu, que produz aquilo que constitui a matéria do nosso conhecimento. Portanto, se nos colocarmos do ponto de vista da reflexão do Realismo, teremos a convicção de que as coisas têm realidade fora de nós e, que, portanto, elas existem sem a nossa intervenção. Mas, quando analisamos a atividade cognoscitiva pela ótica da atividade do eu fichteano, verificamos que nas etapas do processo cognoscitivo suas condições adquirem autoconsciência de que tudo deriva do eu, em nossa autoconsciência.

Esse eu que produz a si mesmo é a pura liberdade. Ele é infinito e ilimitado. Por exemplo, posso ser o que imaginar ser, desde que não saia de meu mundo interior. Mas, para ser alguma coisa, preciso agir no mundo externo. Ao agir, o eu cria o não-eu, que é a própria realidade. Ou seja, neste perspectiva o mundo não existiria se não fosse posto pela ação livre do eu, pela ação do sujeito. Conhecer, portanto, é transformar, convertendo a "coisa em si" em coisa "para nós". Ora, se não podemos saber como as coisas são em "si mesmas", porque, ao conhecê-las, as transformamos, logo, jamais poderemos ultrapassar os limites da subjetividade, tornando-se o mundo em uma criação do sujeito. Assim, eliminando a "coisa em si" e fazendo do eu um absoluto, Fichte leva às últimas consequências o Idealismo subjetivo de Kant em que a realidade é criada na interioridade do sujeito para que o eu atinja todo seu potencial e desenvolva suas aspirações. Diante disso, segundo Jacobi, "Somente na medida em que se alcança este último, atingirá a primeira experiência de forma bem sucedida" (JACOBI, 1995, p.245-§ XXII). Isso desencadeia outras objeções por parte de Jacobi, pois:

[...] eu não pode ser seu o próprio criador, mas apenas sob a condição geral dada: deve anular a si mesmo segundo o ser para surgir apenas como um conceito: em um conceito de um absoluto emanar e dissolver, *originalmente a partir do nada, para nada, em nada* (JACOBI, 1995, p.245-§ XXII).

Jacobi busca demonstrar que além da produção conceitual, ele preocupa-se com o pensamento diante da nova filosofia, da *Doutrina da Ciência*, cuja base seria o "nada", visto que no eu, o sujeito se converteu em criador, dissolvendo toda a objetividade do mundo, em um movimento "*desde o nada, para o nada e em nada*". Sendo todo este movimento, uma espécie de "tricotar" característico da "loucura" (JACOBI, 1995, p. 242-§ XVI). Dentro deste

movimento pendular, entre o sujeito e objeto, há um limite para essa atividade do eu, diante de uma limitação incompreensível. Aqui, Jacobi traz ao texto pela primeira vez dois termos, “limites” e “incompreensão”, que o acompanharão até o final da carta, dizendo: “o conceito de um movimento de pêndulo [...] se põe necessariamente limites a si mesmo [...] diante de uma limitação incompreensível⁶⁵” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXIII). Segundo Jacobi, todas essas questões são consequências da *Doutrina da Ciência*, manifesta através do atividade do Eu como m ato puro, visto neste importante e esclarecedor parágrafo enunciado por Jacobi:

[...] uma ciência que se tem a si mesma como ciência, como objeto, e que fora dela não tem outro conteúdo, é uma ciência em si. O eu é uma ciência em si mesma e a única. É conhecida apenas por si, e é incompatível com o conceito de que você sabe ou sente alguma coisa fora de si mesmo, etc. O eu é por tanto necessariamente o princípio de todas as demais ciências, e um dissolvente infalível onde tudo pode ser dissolvido e evaporado no Eu [...] se o Eu dá a todas as ciências seu princípio, significa que todas as ciências podem ser deduzidas a partir do Eu: e se todas podem ser somente deduzidas a partir do Eu, então todas devem, e podem ser realizadas no Eu e mediante o Eu, na medida em que são realizadas, isto é, na medida em que elas são ciências (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXIII).

Essa intensa atividade do eu exposta acima, nada mais é, para Jacobi, do que uma abstração⁶⁶: “o fundamento de toda a reflexão reside na abstração de tal forma que a reflexão só é possível através de abstração” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXIV). O conceito de abstração em nota indica uma das bases da *Doutrina da Ciência*, visto que o próprio Fichte afirma a reflexão e abstração como dois operadores inseparáveis da atividade do eu: “temos de *procurar* o princípio absolutamente primeiro, puro e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. [...] Isso torna necessário uma *reflexão* sobre aquilo que se poderia a princípio tomar por ele uma *abstração* de tudo o que lhe pertence

⁶⁵Esse assunto será abordado mais a frente, sobre o enfoque da problemática do idealismo de Fichte de buscar aprender o absoluto unicamente pela atividade de um ato puro de pensamento.

⁶⁶ “A doutrina-da-ciência pressupõe as regras da reflexão e da abstração como conhecidas e válidas; tem necessariamente de fazê-las e não tem de envergonhar-se disso ou fazer disso um segredo e ocultá-lo. Pode exprimir-se e fazer inferências extamente como toda outra ciência; pode pressupor todas as regras lógicas e aplicar todos os conceitos de que precisa. Mas faz essas pressuposições meramente para tornar-se inteligível; portanto sem tirar disso a menor consequência. Tem de demonstrar tudo o que é demonstrável – exceto aquele princípio primeiro e supremo, todas as pressuposições têm de ser derivadas” (FICHTE, 1980, p. 32-§ 79).

efetivamente” (FICHTE, 1980, p.43-§ 91). Para Jacobi, reflexão e abstração também estão inseparavelmente unidas, mas com uma diferença “no fundo ambas são a mesma coisa, uma ação de dissolver *todo o ser no saber*, em uma aniquilação progressiva, mediante conceitos cada vez mais gerais [...] aniquilando aprende a criar” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXIV).

Toda essa discussão sobre aniquilação, ação de dissolver, são consequências do eu como ato puro de pensamento, em que a intuição pura é o núcleo gerador, cuja base está na abstração dos conceitos, em que o ser está “dissovido no saber”. Segundo Volpi, tal procedimento “acabou por negar a realidade das coisas, ou seja, reduzi-a a nada, no abismo da irrealidade” (VOLPI, 1999, p. 20). No entanto, partindo deste resultado, fica claro para Jacobi que “nada está fora da minha livre imaginação limitada, de um modo determinado” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXIV). A posição de Jacobi, aqui é que, a imaginação produtiva é limitada; e tal limitação seria a condição de permitir voltar ao ponto de partida, “então, a partir dessa imaginação, sem mais, posso de novo desejar que surjam todos os seres tal como eram *subsistentes por si*, antes do que conhecia como *nada*” (JACOBI, 1995, p. 245-§ 24). “Voltar ao ponto de partida” implica em reconhecer os seres *subsistentes por si*, reconhecendo a realidade das coisas [seres] que existem de forma externa e independente a mim, ou seja, voltar ao Realismo.

A proposta de voltar para o Realismo é realizada por Jacobi a partir da análise do Idealismo de Fichte. Por isso, Jacobi busca questionar como o sujeito alcançaria o absoluto mediante um mero movimento, que é “limitado - o que impede que alcance sua *aspiração*⁶⁷ *ao infinito*, sem vínculo empírico, ou sem qualquer outra mistura agregada” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXVI). Nesta aspiração ao infinito, sem vínculo empírico com qualquer outra mistura agregada, os objetos, a exemplo: “flores, sol, lua, estrelas e todas as demais figuras, são reconhecidas como nada mais do que um produto da imaginação

⁶⁷Essa aspiração ao infinito é uma das chaves do pensamento de Fichte: “o resultado de nossas investigações até agora é, portanto, o seguinte: a atividade pura do eu retorna a si mesma, *é em relação a um objeto possível* um esforço; e, aliás, conforme a demonstração acima, *um esforço infinito*. Esse esforço infinito é ao infinito, a *condição de possibilidade de todo objeto*: sem esforço não há um objeto” (FICHTE, 1980, p.14 -§ 261).

produtiva flutuante⁶⁸ do movimento do Eu, e do Não Eu”. (JACOBI, 1995, p. 247-§ XXVII). Esse caráter flutuante-oscilante (*schwebende*) para o infinito da imaginação, entre e sobre as atividades contrapostas do eu, é a condição decisiva de possibilidade da representação em Fichte, e só termina “completamente e absolutamente apenas quando for detida” (JACOBI, 1995, p. 247-§ XXVII). Ou seja, a atividade de deter o movimento oscilante da imaginação é assegurada por Fichte pelo entendimento⁶⁹. Portanto, diante do movimento oscilante da imaginação, o papel do entendimento, sua cadeia de raciocínio, é totalmente abstrato⁷⁰.

2.7. A especulação e a verdade

Jacobi não compreende como Fichte denomina sua filosofia de “nova filosofia” visto que uma nova filosofia não pode ser uma modificada exposição da filosofia kantiana, que de um modo ou de outro, tem o dualismo como fundamento. Este dualismo refere-se ao problema da coisa em si, que Jacobi tinha censurado em sua discussão sobre o dualismo, entre coisa em si e sujeito. A filosofia de Fichte, na medida em que julgou ter superado a coisa em si, conseqüentemente julgou haver superado de vez o dualismo em questão. Problema este que segundo Jacobi, não estaria resolvido em razão de que “o que se chama percepção em Kant, se chama imaginação necessária em

⁶⁸ “A imaginação é uma faculdade que oscila no intermédio entre determinação e não determinação, entre finito e infinito; e, portanto, através dela A+B é certamente determinado pelo A determinado e ao mesmo tempo B indeterminado, e essa é a síntese da imaginação de que acabamos de falar – Justamente esse oscilar (*Schweben*) designa a imaginação por seu produto; ela produz como que durante seu oscilar e por seu oscilar” (FICHTE, 1980, p.114-§ 217).

⁶⁹ “O entendimento só é entendimento na medida em que algo está fixado nele; e tudo o que está fixado no entendimento. O entendimento pode ser descrito como a imaginação fixada pela razão, ou como a razão provida de objetos pela imaginação. O entendimento é uma faculdade em repouso, inativa da mente; é o mero receptáculo do produzido pela imaginação” (FICHTE, 1980, p.124-§ 233).

⁷⁰ Para entender essa questão, diz Jacobi: basta “regressar à sua originária identidade exposta em suas inúmeras reflexões, para evidenciar que essa infinita pluralidade [...] não é se não um tecer vazio, e que a única realidade está no *fazer a partir de si mesma e para si mesmo*. Além disso, deve voltar a libertação do Não Eu, pois não há ninguém que [...] exceda os seus limites para encher o infinito” (JACOBI, 1995, p. 247-§ XXVIII).

Fichte. Portanto, significa o mesmo pano de fundo” (JACOBI, 1995, p. 247 - § XXIX). Desta forma,

[...] se de alguma forma significa o mesmo, então o empirismo continua no topo, se comportando com relação à ciência, tal como os membros vivos no que diz respeito a instrumentos artificiais. *O espírito humano deve, então, ser tomado em um lugar mais elevado do que o lugar do conhecimento da ciência*, e vê-lo de que, em seguida, o ponto de vista mais alto da especulação não é o ponto de vista da verdade (JACOBI, 1995, p. 247/248-§ 29).

A tese de que a “especulação não é o ponto de vista da verdade”, na posição de Jacobi, tem sua influência no Romantismo alemão, o qual foi um protesto a uma filosofia sem limites em sua especulação. O romantismo significou mais do que um mero protesto, pois os românticos apontavam para o mistério da vida, o mistério inefável da existência espiritual, e se esforçaram para dar-lhe alguma expressão. O romantismo buscou expressar essas aspirações escondidas que não podem ser medidas e catalogados, os sentimentos mais profundos não são e não podem ter um tratamento exato. O espírito humano tornou-se consciente de si mesmo como tal, e descobriu que estava possuído por emoções e ideais que dificilmente poderiam ser expressos em conceitos, ou que, pelo menos, nunca tinham ainda encontrado qualquer expressão. Foi essencialmente um movimento no qual a realidade foi considerada como habitação em experiências concretas; em vez de puro pensamento abstrato e exato,

[...] o romantismo foi, então, essencialmente um retorno a uma visão espiritual das coisas, a um reconhecimento da realidade, não só de pensamento, mas de sentimento. Mas não poderia lograr encontrar satisfação em meras experiências espirituais, mas rapidamente passou para todas as formas de expressão, embora mais facilmente em arte e literatura. (CRAWFORD, 1905, p. 17).

A influência do Romantismo alemão sobre Jacobi inferiu-lhe o conteúdo da experiência, a espiritualidade da vida e suas forças. Não compreendia como a vida poderia encontrar expressão adequada apenas em termos do mero intelecto. Neste particular, ele sentiu fortemente a influência do romantismo, que deu-lhe a inspiração inicial. A sequência de sua filosofia foi largamente condicionada por uma filosofia de fé, em que “*O espírito humano deve, então, ser tomado em um lugar mais elevado do que o lugar do conhecimento da*

ciência” (JACOBI, 1995, p. 248-§ XXIX). Jacobi olha para as coisas com o olho empírico, e desconfia de todos os métodos demonstrativos. Sua concepção da filosofia como fé, ou intuição, começa a tomar forma em seu pensamento. Nesta linha, está convicto de que “o ponto mais alto de vista da especulação não é o ponto de vista da verdade” (JACOBI, 1995, p. 247/248-§ XXIX). Primeiramente em relação ao mecanismo, mediante o qual o conhecimento é completamente produzido a partir de um “*mero entusiasmo lógico*” (JACOBI, 1995, p. 248-§ XXXI), e segundo, por ser “*um atuar preexistente que se considera apenas a si mesmo, a causa de fazer, e não considerar nenhum outro sujeito ou objeto*”(JACOBI, 1995, p. 248 - § XXXI).

Desse modo, do ponto de vista da especulação, a razão se apropria e transforma os objetos que a ela são apresentados; “o espírito humano, uma vez que sua compreensão filosófica simplesmente não pode ir além de sua própria produção, tornar-se criador do universo e criador de si próprio, para penetrar no reino do ser, para conquistá-lo pelo pensamento” (JACOBI, 1995, p. 245-§ XXII). Através da razão especulativa o efeito do objeto é produzido em pensamento e ordenado, isso de acordo com a ordem que ela estabeleceu. Enquanto seres racionais temos experiências da natureza, mediante a representação que a razão especulativa tem dela. Assim, julgamos conhecer, entender o que é apresentado por meio do ponto de vista da especulação, que age sobre os objetos. Dito de outra maneira: através da razão especulativa, pode-se inferir juízos sobre coisas, através da mediação, em que o eu constrói a ciência, para si, e por si, mediante sua autoprodução e especulação. De acordo com Jacobi, isso, gera uma ciência:

[...] meramente como tal, são os jogos que a mente humana inventa, distraindo. Inventando este jogo apenas organiza sua ignorância, sem um conhecimento do verdadeiro. Em certo sentido, portanto, muito longe da verdade, na medida em que, nesse caso, estava distraído em sua ignorância, já não sente a pressão, mas prazer, porque é infinito, porque o jogo cada vez mais divertido, maior, mais embriagador. Se o jogo com nossa ignorância não fora infinito, e não estivesse feito de maneira que em cada uma de suas modificações não surgiria um novo jogo, então aconteceria com a ciência, assim como jogo chamado de caprichos⁷¹(JACOBI, 1995, p. 249-§ XXXIII).

⁷¹ “O jogo refere-se aqui é a *Nuremberger Grillenspiel* Jacobi, literalmente poderia traduzir por fantasias” (SERRANO, 1995, p. 249).

Em sua crítica, Jacobi segue analisando questões que o deixam bastante intrigado. Não entendendo a possibilidade de ter conhecimento científico suficiente a partir da renúncia de toda a verdade fora da ciência, e ainda poder encontrar satisfação na ideia de que não há outra verdade além do fundamento apresentado por Fichte. Fundamento este que trata de um saber científico, em que o “ser científico joga um jogo com cifras vazias” (JACOBI, 1995, p. 249-§ XXXIII). Em sua análise, Jacobi segue não compreendendo a satisfação diante de tal conhecimento que apenas oferece a possibilidade de verdade, e não o verdadeiro. Não entendendo como tal verdade não necessita do verdadeiro “o qual a partir da *falácia do verdadeiro* [Eu] transformou a essência da verdade em falácia [...] afirmando que tudo fora dele [Eu] é nada, mas ele [Eu] mesmo é um fantasma em si, um real nada, um nada da realidade” (JACOBI, 1995, p. 249-§ XXXIII).

Observa-se que os conceitos aqui destacados como: “cifras vazias”, “falácia”, “um real nada”, “um nada da realidade”, vão afunilando o problema em torno do tema do absoluto. Nesta perspectiva, a busca de apreensão do absoluto por meio do pensamento, à maneira de Fichte, “faz ignorar que, quando o verdadeiro pode ser conhecido pelos homens, deixa de ser verdadeiro, para se tornar em uma criação, em uma mera invenção humana por meio de uma forma de imaginar”⁷² (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXIV).

Todo este processo do conhecimento é produzido por uma ciência de aspecto positivo e negativo para Jacobi. No aspecto positivo: “Os grandes homens, Spinoza, Kant e Fichte [...] descobriram o mais elevado mecanismo do espírito humano” (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXV). No entanto, por meio deste elevado mecanismo do espírito humano, buscou-se fazer na filosofia aquilo que Newton havia alcançado na ciência natural. Segundo Jacobi, este método matemático⁷³ passou a ser o mais adequado e suficiente para a ciência da

⁷²“As palavras fazem parte da “imaginação”, de modo que as coisas “só estão no intelecto” [...] porém, Jacobi observa que, independentemente da terminologia, tal determinação não é concebível senão através da abstração - da negação - de toda determinação, de modo que o *summum reale* é, enquanto tal, o *summum abstractum*. Trata-se, portanto, segundo ele - que chegou à conclusão de que toda filosofia puramente racional daria no mesmo resultado - do mais puro niilismo” (CICERO, 2012, p.18/19).

⁷³“A ciência da matemática estava em desenvolvimento nos dias de Spinoza, Descartes, Leibniz e Newton [...] a atmosfera de todo o mundo foi educada em grande parte pela matemática. A matemática parecia ser o tipo de verdade da ciência, e pensava-se que toda a

natureza, o qual estava associado sempre à mecânica e à demonstração. Tal método para Jacobi, passou a ser usado na filosofia principalmente por “Fichte de modo mais radical” (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXV), levando sua filosofia para a esfera de uma abstração sem limites.

Como resultado, nada se pode “agora fora da atividade do eu [...] não podendo esperar nada [...] a não ser um criar seres e forças vivas mediante cifras e letras” (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXV). Esse seria o resultado negativo do elevado mecanismo do espírito humano, visto que Jacobi vê o homem como uma personalidade livre, um espírito radicalmente indiferente da matemática e da mecânica. Uma vez que o espírito não admite medida exata, logo uma filosofia do espírito não poderia ser exata, ou uma ciência demonstrativa. Uma tentativa de aplicar o método exato para objetos suprassensíveis levaria inevitavelmente a uma negação dos próprios objetos com os quais ele começou⁷⁴. Isto levou Jacobi à posição de que um sistema demonstrativo da filosofia gera implicações, visto que a razão não demonstra, mas pressupõe o verdadeiro:

[...] entendo por verdade algo que está antes e fora do saber, aquilo que dá qualquer valor ao saber, e a faculdade do saber, a razão. Perceber pressupõe algo perceptível; a razão pressupõe o verdadeiro: é a faculdade da pressuposição do verdadeiro. Uma razão que não pressupõe a verdade é um absurdo (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXVI).

A *Doutrina da Ciência* busca encontrar uma única verdade que seja una e imutável, por meio da qual fundamenta toda a multiplicidade do real. No entanto, para Jacobi, a razão pressupõe o verdadeiro, pois, uma razão que não pressupõe a verdade é um absurdo⁷⁵. Contudo, pressupor é diferente de obter.

verdadeira ciência deve estar de acordo. Neste modelo, era a única maneira em que os resultados poderiam ser mais exatos, ou ser provado. Métodos indutivos modernos ainda não tinham entrado em voga, embora Bacon tivesse a algum tempo anteriormente chamado à atenção para a indução, e teve até certo ponto delineado seus métodos. Era natural, portanto, que as ciências filosóficas se esforçassem para adotar o método matemático” (CROWFORD, 1905, p. 10).

⁷⁴ “Isto foi claramente demonstrado no caso de Espinosa e outros, que começou com Deus como substância, mas chegou finalmente a tal ponto de vista de Deus, como negou qualquer personalidade consciente, e isso se constitui na verdade, nada mais que o ateísmo e o fatalismo” (Ibidem, 1905, p.11).

⁷⁵ “Onde falta essa indicação à verdade, aí falta a razão. Essa indicação, a compulsão para ter este vislumbre da verdade como seu objeto, e considerado como o objetivo final de todo o desejo de conhecimento, é o que constitui a essência da razão. Ela é dirigida exclusivamente ao seu significado, aquilo que está oculto debaixo dos fenômenos, dirigida para o ser, que só

No entanto, o eu fichteano, busca sobre si mesmo, assegurar o verdadeiro, e não pressupô-lo. Porém, a segurança de conceber o que é verdadeiro depende da atividade do eu como um ato puro de pensamento, ou seja, a intuição pura, assim, o eu intui tudo. Mas, a segurança de tal saber logo é diluída, por que a construção de tal saber do eu, está sobre aquilo que a razão pressupôs como verdadeiro.

Com isso, no Idealismo de Fichte, aquilo que a razão pressupôs como verdadeiro resulta da razão genética que está implicado à imaginação. No entanto, isso para Jacobi é uma contradição, visto que “o fim último da verdadeira essência da razão se opõe contrariamente à essência da imaginação” (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXIX). A diferença entre essência da razão e essência da imaginação, é tal como a diferença entre despertar e sonhar: “com essa diferença imediata apodítica entre despertar e sonhar, entre imaginação, e ser verdadeiro, perde a razão ou se mantém” (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXIX).

Quando um homem é separado de sua razão, faculdade que lhe dá condição de organizar sua imaginação diante deste mundo sensível que o rodeia, quando “perde os sentidos”, seja por sonho, febre ou loucura, ainda assim a razão está presente nele, não o impedindo de pensar, mesmo que pense absurdos. Mas, se perder o entendimento e sua razão humana, também perde o seu sentido, e assim é impossível o perceber, “pois sua limitada razão humana é puramente percepção, interna ou externa, mediata ou imediata, [...] mas, enquanto racional é uma percepção com *sentido e intenção*, ordenadora, progressiva, ativa, voluntária e plenamente *vislumbadora*” (JACOBI, 1995, p. 251-§ XL).

Portanto, no que tange ao verdadeiro, Jacobi diz: “entendo por verdadeiro algo que está antes e fora do saber” (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXVI). Visto que há verdades que estão fora do limite do eu, o mesmo não tem condições de assegurar a verdade a partir de um ato puro de pensamento. Dada essa inferência, o eu não é capaz de construir por si só uma ciência da verdade, mediante a apreensão das coisas por meio da abstração conceitual,

dá a aparência de si, e que deve mostrar através dos fenômenos, exceto que são fantasmas em si, aparições de nada”(JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXVIII).

via ato puro de pensamento. No entanto, o caminho seria admitir que o fundamento estivesse fora de seus limites, isto é, que o “exterior é anterior ao saber” (JACOBI, 1995, p.241-§ XII), portanto, está além do que é concebível, pois: “com a sua razão, não é dado ao homem à faculdade da ciência do que é verdadeiro; mas apenas o sentimento e a consciência de sua ignorância sobre o assunto: é dado um *vislumbre* do que é verdadeiro” (JACOBI, 1995, p. 250-§ XXXVII).

2.8. A razão criadora

Pela primeira vez na carta, Jacobi começa a deslocar o eu fichtiano como fundamento do *saber*, para outro fundamento, que aparece neste parágrafo da carta em forma de razão, porém não como faculdade de presuposição ou percepção, mas uma razão criadora de toda a verdade:

[...] uma razão que não é meramente *per-cipiente*, mas criadora de toda a verdade apenas a partir de si mesma; uma razão que é a própria essência da verdade, e que tem em si mesma a perfeição da vida, uma razão autônoma semelhante, à plenitude do bem e do verdadeiro, deve existir necessariamente, ou não haveria em absoluto nem verdadeiro e nem bom; a raiz da natureza e de todos os seres seria um puro nada, e descobrir que o grande mistério, é o fim último da razão (JACOBI, 1995, p. 251-§ XLI).

A razão humana, como faculdade da presuposição ou percepção, não alcança a razão criadora de toda a verdade apenas a partir de si mesma: “tão certo que possuo uma razão, é verdade que a minha razão humana não possui a perfeição da vida, não possui a plenitude daquilo que é bom e verdadeiro” (JACOBI, 1995, p. 251-§ XLII). No entanto, na busca da razão criadora de toda a verdade apenas a partir de si mesma, Fichte “reduziu toda a realidade a um eu, a uma inteligência com a única meta: encontrar um princípio, um fundamento e causa de tudo que existe” (FICHTE, 1980, p. 32-§ 79). Desta forma, Fichte apresenta o eu como ato puro de pensamento, cuja atividade é a intuição pura como condição de todo saber.

No entanto, este fundamento para Jacobi não passa de um entusiasmo lógico, uma falácia do verdadeiro. Enquanto o fundamento de Fichte encontra-se na subjetividade abstrata do eu como ato puro, o fundamento para Jacobi encontra-se fora, na objetividade externa. Aqui se encontra uma questão problemática, pois, de um lado temos o problema da objetividade. A objetividade aqui, para Jacobi, é Deus. E como falar da objetividade de um ser que não está dentro do tempo e espaço? Mas, do outro lado temos o problema do Idealismo subjetivo. Aqui se encontra uma questão problemática, pois, de um lado temos o problema da objetividade. A objetividade aqui para Jacobi é Deus. E como falar da objetividade de um ser que não está dentro do tempo e espaço? Mas, do outro lado temos o problema do idealismo subjetivo, pois: “se o espaço e tempo são apenas determinações subjetivas de nosso pensamento, então os objetos que concebemos para o espaço e tempo são igualmente subjetivo. O fato de que nós concebemos que eles sejam verdadeiramente externos não vão de qualquer forma torná-los tal, mas só prova que, juntamente com as ideias de espaço e tempo e objetos, temos a ideia da externalidade desses objetos. Isso não dá exterioridade real, mas apenas a "ideia" de externalidade.

Esta questão aparenta ter apenas uma saída, a distinção entre natural e transcendente. No entanto, o natural tem sido naturalmente apreendido pela razão. Logo, um conceito formulado por meio da razão não pode apreender o que está além dela mesma. Portanto, para acessar o transcendente, há de ter alguma relação com o transcendente. Se o verdadeiro fundamento está fora da natureza, isto é, se é transcendente, então o eu como ato de pensamento, cuja atividade de movimento é a intuição pura, não pode acessá-lo. Neste caso, aquilo que está fora da natureza, não é uma causa, mas um fundamento. Apesar dos conceitos “causa” e “fundamento” soarem iguais, e ter, portanto, uma validade universal apodítica⁷⁶, não tem a mesma realidade. Para Jacobi a diferença entre causa e fundamento é que o fundamento, como tal, é externo e superior, “então você sabe que há um ser superior externo a mim, em que tenho a minha origem” (JACOBI, 1995, p. 251-§ XLII). Assim: “por isso meu lema e o de minha razão não é Eu, e sim, mais que eu, melhor que eu. Algo

⁷⁶ (cf. JACOBI, 1996, p. 256).

completamente distinto” (Ibidem). Vemos no § XLI que pela primeira vez na carta, Jacobi começa a deslocar o eu fichtiano como fundamento do *saber*, para outro fundamento, e que tal fundamento se constitui de uma razão que não é meramente *per-cipiente*, mas criadora de toda a verdade apenas a partir de si mesma, sendo superior e externo a mim. Tal fundamento, Jacobi começa a descrevê-lo no § XLIII:

[...] eu não existo, nem posso existir, se Ele não existe. Eu mesmo não posso ser verdadeiramente o ser mais alto para mim. Assim, me instrui de modo instintivo minha razão acerca de Deus. Com força irresistível o mais alto em mim, remete ao mais alto fora e sobre mim. Constrange-me a crer no inconcebível, sim, a crer no conceito impossível, em mim e fora de mim (JACOBI, 1995, p. 251-§ XLIII).

Neste ponto da carta, Jacobi de forma direta apresenta Deus como à razão e o fundamento externo. Essa posição de Jacobi é estratégica para o problema que está em discussão, e fora já apresentada na obra “*Cartas a Mendelssohn*”, dizendo: “de antemão minha investigação não se refere apenas e exclusivamente ao spinozismo, mas que, no entanto, é uma espécie de revisão da demonstração da existência de Deus em geral” (JACOBI, 1996, p. 132). Tal revisão é apresentada por Jacobi a partir de uma análise sobre o absolutismo da razão e suas consequências. Pois, uma vez analisados e observados os efeitos colaterais de uma filosofia que a partir da razão pura, a partir de si mesma, deve ser capaz de deduzir tudo, surgem os elementos da filosofia de Jacobi como uma contra proposta a posição de Fichte sobre a questão do absoluto.

Em Jacobi, o absoluto é identificado como Deus, e é concebido com um ser pessoal, e não com um ato puro de pensamento, mas também não é produto da fé, não sendo também Deus teológico. O Deus jacobiano é produto da razão: “a minha razão me instrui de modo instintivo acerca de Deus” (JACOBI, 1995, p. 251-§ XLIII). A expressão do Deus jacobiano como “produto da razão” não é igual ou semelhante ao Deus fichtiano como um ato de pensamento puro da intuição. O Deus jacobiano não é apreendido pela razão, mas intuído por ela. Neste caso, a fé não entra como elemento que intui a Deus, pois isso já foi realizado pela razão; mas a fé entra como o elemento necessário para crer naquilo que a razão intuiu. Assim, “a razão me constrange

e me leva ao inconcebível - e a fé, a crer no impossivél em mim e fora de mim” (JACOBI, 1995, p. 252-§ XLIII). Nesta perspectiva, crer em Deus à maneira de Jacobi, não é diferente do crer de Spinoza na “susbtância”, do crer de Kant na “incognoscibilidade das coisas em si”, ou do crer na atividade do eu como um ato puro de pensamento de Fichte, pois no fundo de tudo, lá estaria ela, como uma “hóspede perturbadora”⁷⁷, a fé como base.

Pelas abordagens já realizadas até aqui, é visível a crítica de Jacobi a todo o sistema denominado Idealismo. A referente crítica pode ser melhor compreendida na disputa, já presente desde o século XVII, entre o “Deus dos filósofos” e o “Deus da fé”. Compreende-se que Jacobi faz parte do círculo dos pensadores denominados de cristianismo trágico, fazendo parte deste círculo pensadores tais como: Pascal, Kierkegaard, Dostoiévski, Tolstoi e Unamuno. O traço marcante e evidente deste seguimento se define na posição de reconhecer a limitação de um pensamento meramente especulativo sobre Deus, a respeito de cuja existência nada se pode afirmar.

De acordo com Jacobi, um pensamento que vacila em reconhecer a objetividade do atributo da existência de Deus implode o próprio sistema do mundo, tranformando a realidade em um “fantasma cinzento”⁷⁸ (JACOBI, 1995, p. 252-§ XLV). Neste seguimento, a extensão dessa indecisão filosófica incide numa despotencialização do mundo expresso na perda e aniquilação de todo e qualquer fundamento, para legitimar o sentido da existência. E contra essa despotencialização do mundo e a aniquilação do sentido da existência, que Jacobi “Invoca uma divindade” (JACOBI, 1995, p. 252-§ XLV). Essa divindade é invocada na idéia do bem quando ele diz: “á pergunta: O que é bem? Não tenho resposta se Deus não existe” (JACOBI, 1995, p. 252-§ XLV). Logo tal questão conduziria a um colapso da própria explicação do mundo.

No entanto, diferente dos idealistas, Jacobi “confessa que não sabe o que é o bom em si mesmo, se não que tem apenas um distante *vislumbre*”

⁷⁷ Paráfrase da visão de Nietzsche sobre o niilismo na pós-modernidade.

⁷⁸ “Hegel desdobrou sua filosofia em sistema. O sistema não devia ser, senão a escritura rigorosa em termos especulativos, os únicos válidos [...]. Hegel, tão ambicioso e convencido da validade da sua filosofia, afirma que a tarefa do filósofo é descrever em tons **cinzentos**, mas absolutamente verdadeiros e racionais o que na vida tinha quiçá brilhantes e contrastadas cores [...] Com isso, Hegel queria dizer que a filosofia descrevia rigorosamente, com uma objetividade fria, o que com sangue e paixões tinha vivido e realizado toda uma época”(CRAWFORD, 1905, p.35).

(JACOBI, 1995, p. 252-§ XLVII). Tal posição não contribui positivamente para a defesa de seu pensamento. Portanto, o deslocamento do eu fichtiano para um fundamento superior e externo intuído pela minha razão (Deus) aparenta estar no mesmo grau de complexidade abstrata. Visto que o fundamento proposto por Jacobi, o mesmo “não o conhece em si mesmo”, tendo apenas um “distante vislumbre”, o que por sua vez dará origem a filosofia do *não-saber*.

2.9. Crime contra a letra da lei absoluta da razão

Diante da filosofia do puro saber (*Doutrina da Ciência*) Jacobi diz: “declaro que me ofendo quando querem me obrigar a aceitar a vontade do nada [...] essa autonomia e liberdade no absolutamente indeterminado” (JACOBI, 1995, p. 252-§ XLVII). Jacobi é acusado de irracionalismo, e inimigo da razão especulativa, por ir contra ao sistema filológico vigente, quando diz: “sim sou ateu e ímpio que caminha contra a vontade do nada” (JACOBI, 1995, p. 252-§ XLVII). Nesta oposição, fica claro o individualismo de Jacobi, em relação a todo e qualquer sistema, no caso o Idealismo, ao dizer: “Sim, eu trabalho no sábado⁷⁹, apenas porque me pertence, e porque a lei foi criada para a vontade do homem e não o homem para a vontade da lei” (JACOBI, 1995, p. 253-§ XLVIII). A lei foi feita para o melhoramento e a liberdade do homem, e não o homem para ser prejudicado e escravo dela. O homem deve seguir o espírito e não se tornar um escravo das letras: “sei que cometo um crime contra a letra da lei absoluta da razão, mas é o direito real do homem, a vitória de sua nobre natureza divina” (JACOBI, 1995, p. 253-§ XLVIII). O “crime contra a letra da lei absoluta da razão” se refere diretamente à

⁷⁹Jacobi faz uma analogia/paráfrase com de um texto da bíblia, para expressar o seu individualismo e sua posição em relação a sistemas filológicos. Texto: “E aconteceu que, passando ele num sábado pelas searas, os seus discípulos, caminhando, começaram a colher espigas. E os fariseus lhe disseram: Vês? Por que fazes no sábado o que não é lícito? Mas ele disse-lhes: Nunca lestes o que fez Davi, quando estava em necessidade e teve fome, ele e os que com ele estavam? Como entrou na casa de Deus, no tempo de Abiatar, sumo sacerdote, e comeu os pães da proposição, dos quais não era lícito comer senão aos sacerdotes, dando também aos que com ele estavam? E disse-lhes: O sábado foi feito por causa do homem, e não o homem por causa do sábado” (BÍBLIA, 2000, p. 798 – Evangelho de Mt: 7. 7-13).

filosofia de Fichte exposta na *Doutrina da Ciência*. Em sua análise, Jacobi diz a Fichte:

[...] não me ensine o que eu sei o que você pode explicar melhor do que você gostaria. A saber: que [...] essa impessoal personalidade [...] que em outra palavra, *simples inessência absolutamente pura* deve ser posta necessariamente como fundamento possível de um sistema *universalmente válido e rigorosamente científico da moral* (JACOBI, 1995, p. 253-§ XLIX).

A “letra da lei absoluta da razão”, fundada em uma *impessoal personalidade*, e numa *inessência absolutamente pura*, apresenta um sistema mecânico, exato e demonstrativo, em contraste com a filosofia de Jacobi, o qual vê o homem como uma personalidade livre, um espírito radicalmente diferente da matemática e da mecânica. Uma vez que a filosofia da fé não admite medidas exatas, logo não poderia ser exata, ou uma ciência demonstrativa. Isto levou a Jacobi à defesa de que um sistema demonstrativo não seria possível, assim como a razão especulativa não demonstra, mas pressupõe o verdadeiro, como visto. Mas, tal sistema não pode outra coisa, se não que “submeter à consciência a uma vida morta na racionalidade, fazendo muda, surda, sem sentimentos, mediante leis cegas. A raiz viva, que é o *coração humano* deve ser arrancada até a última fibra” (JACOBI, 1995, p. 253-§ XLIX).

A *Doutrina da Ciência* na “alegação de Fichte é, de ser essa doutrina, a ciência das ciências, algo como uma ciência fundamental de primeira condição e fundamento de todas as outras, ciência por excelência” (SERRANO, 1995, p.240). Segundo Jacobi “esta unidade não é em si mesma a essência e a verdade. Ela, por si só, é estéril, deserta e vazia. Tampouco o coração do homem pode ser sua lei e elevar-se sobre si mesmo” (JACOBI, 1995, p. 254-§ XLIX). Isso mostra o dualismo na filosofia de Jacobi entre cabeça e coração, em que o homem “eleva a verdade sobre si mesmo apenas por seu coração, que é a verdadeira faculdade das *ideias não vazias*” (JACOBI, 1995, p. 254-§ XLIX). Jacobi parece ser menos radical do que pensam, como no caso da acusação de ser um irracionalista, pois ele não despreza a razão em si, mas o uso que se faz dela.

O que Jacobi apresenta é uma crítica ao *status* monológico da razão, buscando mostrar o resultado de um sistema que, ao desconsiderar que a verdade transcende o raciocínio, desconsiderou a finitude da razão. Semelhantemente em relação à filosofia transcendental, Jacobi diz: “esse coração não deve arrancar do peito a filosofia transcendental, mas sim, por em seu lugar apenas *um puro impulso da subjetividade*” (JACOBI, 1995, p. 254-§ XLIX). A posição de Fichte não é apenas a de um impulso puro, mas de que “tudo deve concordar com o Eu, e que toda a realidade deva ser posta puramente mediante o Eu” (FICHTE, 1980, p. 142-§ 263). Tal realidade posta puramente no eu, constitui-se para Jacobi “uma consciência, que intui um puro vazio, [...] através da sua autonomia e liberdade, em que essa reflexão da autointuição e racionalidade são para mim blasfêmia. , eu repudio da minha existência” (JACOBI, 1995, p. 254-§ XLIX).

A partir do que foi exposto até aqui, e de acordo com a última citação, observa-se que Jacobi se mantém firme em suas convicções, “eu ainda sou inteiramente e absolutamente o mesmo que nas cartas sobre Spinoza o qual partiu [...] da certeza e do mistério inescrutável de liberdade, ousou assim, realizar um salto mortal” (JACOBI, 1995, p. 255-§ LIV). Primeiramente, denota em Jacobi uma firmeza em suas convicções; segundo uma revelação de suma importância sobre o conceito do *salto mortal*. Jacobi enfatiza que Spinoza, na busca de compreender os mistérios inescrutáveis, ousou deste modo realizar um *salto mortal*. Aqui, a doutrina do *salto mortal*⁸⁰, apresenta uma conceituação filosófica oposta à concepção religiosa e teológica. Como já dito, para Jacobi, aquilo que preside todo e qualquer conhecimento seria a fé em uma primeira proposição. Neste caso, a fé de Spinoza estaria na Substância, em Kant na incognoscibilidade das coisas em si, em Fichte no Eu como um ato puro de pensamento. Mas, na busca de apreender o absoluto, a filosofia do saber⁸¹,

[...] meio da penetração do mecanicismo, tanto da *natureza* do Eu como do Não Eu, alcança o puro nada em sí, e deste modo sou [...] devastado por ele em meu ser transcendental, mesmo ao ponto que para esvaziar o infinito, tem que querer preenchê-lo com o nada” (JACOBI, 1995, p. 256-§ LV).

⁸⁰ Conceito analisado no terceiro capítulo de forma mais apropriada.

⁸¹ Referente à Doutrina da Ciência de Fichte. (JACOBI, 1995, p. 236 -§ I).

Desta forma, “a tendência prática infinita do eu é uma propriedade crucial do sistema de Fichte” (SERRANO, 1995, p. 256). Jacobi aborda essa propriedade do eu fichteano na condição de ser um nada, e, portanto, sua tendência seria apenas um esvaziar, aniquilar a infinitude, segundo a qual esse eu na afirmação de Fichte, “exige abranger em si toda realidade e preencher a infinitude”(FICHTE, 1980, p.149-§ 277). Diante destas elocubrações da filosofia de Fichte, Jacobi começa a questionar qual a verdadeira ciência. Visto que tal filosofia do puro saber apresenta ser tão estranha quanto à filosofia do não saber, “então não vejo por que razão não deveria ser capaz de colocar por gosto a minha filosofia do não saber, [...] contra o conhecimento filosófico do nada [...] a qual poderia muito bem ser medido também como quimeras”(JACOBI, 1995, p. 256-§ LV).

2.10. O Idealismo como niilismo e o problema de Deus

Em resultado desta análise frente à filosofia de Fichte, Jacobi chega à conclusão: “oponho-me ao Idealismo, e o acuso de *niilismo*⁸²” (JACOBI, 1995, p. 256-§ LVI).Etimologicamente niilismo vem de *Nihil*, que significa nada⁸³. Este termo aparece primeiramente com Goetzius (1733). É, sobretudo na interpretação de Jacobi a respeito da identidade do niilismo que o termo adquire maior consistência. Por meio da acusação “Idealismo é niilismo” “Jacobi declara a artificialidade de uma redução filosófica ao eu, cujo êxito é uma desproporção ontológica e uma recaída simétrica sobre as potencialidades construtivas do saber” (IACOVACCI, 1992, p. 22).

⁸²“A passagem mais importante, comumente apontada como primeira ocorrência do termo niilismo e sua acepção especulativa, vem desta carta de Jacobi a Fichte” (VOLPI, 1999, p. 18).

⁸³“Niilismo (do latim *nihil*, nada) é um termo e um conceito filosófico que afeta as mais diferentes esferas do mundo contemporâneo literatura, arte, ciência humanas, ética e moral. É a desvalorização e a morte do sentido, a ausência de finalidade e de resposta ao “por que”. Os valores tradicionais depreciam-se e os “princípios e critérios absolutos dissolvem-se”. Tudo é sacudido, posto radicalmente em discussão. A superfície, antes congelada, das verdades e dos valores tradicionais está despedaçada e torna-se difícil prosseguir no caminho, avistar um ancoradouro” (Ibidem, 1999, p. 29).

No entanto, a crítica de Jacobi a Fichte, de acordo com Solé, é que para Jacobi o “Eu Fichteano caminha tanto no vazio como para o nada [...] por esta razão, Jacobi acusa Fichte de niilista, por ter ido além dos limites de sua razão ao encontro do abismo” (SOLÉ, 2009, p. 456). Desta forma, a filosofia de Jacobi propõe a necessidade de ir além do conhecimento demonstrável, além do saber intelectual que buscava chegar a um conhecimento imediato do absoluto. Cito Volpi: “em sua crítica, Jacobi busca demonstrar que o Idealismo de Fichte começa com objetos que ele não é capaz de explicar a partir da subjetividade, e a partir de uma perspectiva subjetiva, aniquila a objetividade do mundo” (VOLPI, 1996, p. 18). Jacobi diz:

[...] toda filosofia, qualquer que seja, deve evitar do homem elevar-se com espírito sobre a natureza e sobre a si mesmo na medida em que é natureza. Essa objeção não pode conjurar por que o homem não pode elevar-se por cima da natureza, acima dela ou fora dele (JACOBI, 1995, p. 258-§ LVII).

A referida citação deixa claro e reforça o que até aqui já sabemos sobre a diferença entre Jacobi e Fichte: “então se mostra alguns contrastes em nossa opinião sobre a diferença que ambos temos” (JACOBI, 1995, p. 258-§ LVIII). Neste contraste, encontramos duas filosofias distintas, mas cujo o objeto de discussão é o mesmo: o “absoluto”. Em Fichte “o Eu tem que estar posto como totalidade absoluta [...] o Eu põe pura e simplesmente, sem qualquer fundamento e sob nenhuma condição possível, a *totalidade absoluta da realidade como um quantum*” (FICHTE, 1980, p. 71-§ 138). Nessa condição, o absoluto não tem como ser pensado, a não ser por meio da atividade do eu como ato puro de pensamento.

Ao abordar o absoluto em Fichte é inevitável falarmos de Deus. Mas, como já visto, para Fichte o conhecimento⁸⁴ se constitui por meio de conceitos e intuições puras. Logo, conhecimento é a síntese entre a parte formal e a parte material do ser, entre conceito e intuição, entre o sensível e o inteligível. Nesta linha, Deus não poderia ser apreendido por um ato do pensamento, porque isso pressuporia um Idealismo dogmático, isto é, que temos intuições intelectuais, arrogando-nos a capacidade de sentir um ser no ato mesmo de pensá-lo.

⁸⁴ Neste aspecto Fichte é kantiano, ao compreender conhecimento como a síntese entre a parte formal e a parte material do ser, entre conceito e intuição, entre o sensível e o inteligível.

Esse é um aspecto essencial do debate entre Jacobi e Fichte o qual chegamos. Visto que, Jacobi é um realista dogmático, não há, em seu pensamento, reflexão genética, mas não se pode negar o ponto de vista da reflexão em sua crítica. Fichte é, de fato, um idealista, e conseqüentemente é possível justificar a crença, fé e Deus por meio da atividade do eu como ato puro. No entanto, o conceito de Deus é deduzido como condição de possibilidade da ordem moral do mundo. Portanto, o “eu puro” nada mais é do que a atividade prática de ordenação do mundo. No entanto, em Jacobi, surge uma necessidade de reconstrução⁸⁵, pois a única condição que a razão especulativa conhece para apreender os objetos é, como já dito, aniquilá-los em sua natureza objetiva, e reconstruí-los subjetivamente mediante abstrações conceituais. Esse caminho não é plausível para Jacobi, pois não há condições do homem apreender o infinito, incondicionado, absoluto, Deus, por meio de um ato puro de pensamento, e sim, apenas por uma faculdade supra divina como afirma Jacobi:

[...] por isso, afirmo: o homem encontra a Deus, porque o mesmo só pode encontrar-se com Deus; e o mesmo é insondável, porque a essência de Deus é para ele *necessariamente* insondável. Necessariamente, se não fosse não deveria ter no homem uma faculdade supra divina (JACOBI, 1995, p. 260-§ LXI).

O acesso ao absoluto/Deus segue, para Jacobi, outro problema, visto buscar esclarecer o fato de que em lugar de um ato puro de pensamento, é necessário o salto na fé. Para Jacobi, entre a razão e o fundamento verdadeiro [Deus] não existe um caminho, não existe uma ponte. O que obriga a um salto na fé. Segundo Jacobi, um ato puro de pensamento não pode conceber Deus, dado que este absoluto está além dos limites acessíveis a um ato de pensamento. Contudo, tal absoluto, nesta perspectiva é um “Deus capaz de ser inventado pelo homem. Então, Deus seria apenas um pensamento finito, uma imaginação e, assim, não o ser mais alto, sendo subsistente em si, o autor, livre de todos os seres, o princípio e o fim” (JACOBI, 1995, p. 260-§ LXI). Este movimento não concebe o que é verdadeiro, visto que o “saber em si mesmo,

⁸⁵Em Jacobi, o absoluto não tem como ser pensado se não pela via da existência de um ser externo e independente por si mesmo.

é, portanto, um saber completamente sem objeto, pois de outro modo não seria um saber em si, mas requereria objetividade para o seu ser” (FICHTE, 1985, p.14), aqui, o eu encontraria seu limite, deixando desde modo as evidências do supremo, isto é, seu limite, seu não saber.

No entanto, Jacobi não resolve a problemática do eu fichteano por meio da atividade genética que põe a si mesmo e põe todas as coisas. Além da produção racional dos conceitos, preocupa-se diante da nova filosofia, cuja base seria o nada, visto que, no eu, o homem se converte em criador, aniquilando toda a objetividade do mundo, em um movimento “*desde o nada, para o nada e em nada*”. Pois, há de se optar por um ser autoconsciente, por si mesmo, vivo, externo ou pelo nada: “o homem tem essa escolha, a única: o nada ou Deus. Ao escolher o nada ele se converte em Deus, faz de Deus um fantasma” (JACOBI, 1995, p. 260 - § LXI). Tal condição de escolha não oferece uma terceira opção: “repito: ou Deus é, e está fora de mim, em um ser subsistente por si, vivo, ou Eu sou Deus, não há um terceiro” (JACOBI, 1995, p. 260 - § LXI).

A partir desse ponto, observa-se uma limitação de opção, “ou Deus é fora de mim - ou eu sou Deus”, visto que “Se não encontro a Deus, de modo que eu tenha que colocá-lo como um mero devaneio - *fora de mim, diante de mim, em mim*, então eu mesmo estou sob a minha subjetividade completamente e absolutamente que se chama Deus”(JACOBI, 1995, p. 260 - § LXII). Nesta posição, é possível ver e compreender com mais propriedade o poder de uma filosofia em que a subjetividade se torna a condição de possibilidade de tudo, em que nada está fora do eu, a não ser o não-eu, mas que também é produto do eu, uma vez que “meu primeiro e maior imperativo, é que *não deve ter outros deuses além de mim* ou dessa subjetividade”(JACOBI, 1995, p. 260-§ LXII).

Tal atividade do eu, só é possível diante da destruição da identidade natural, para a imposição de uma identidade artificial de uma criatura completamente oposta a sua identidade natural cuja identidade “eu entendo perfeitamente como surge para o homem essa absurda e insensata idolatria, no fundo perversas. Penetrando, construído, deduzindo esta loucura que o aniquila para sempre” (JACOBI, 1995, p. 260-§ LXII). Esta aniquilação não está

apenas relacionada ao absoluto/Deus, mas, como afirma Jacobi: “na medida em que aniquilo [...] devo também aniquilar tudo o que está vinculado com ele” (JACOBI, 1995, p. 260-§ LXIII). Esse texto retoma e reafirma a idéia do Idealismo como niilismo do parágrafo LVI. O termo aniquilação é usado por Jacobi como sinônimo de niilismo, visto que o termo no latim refere à *annihilatio* do latim *nihil, nada*.

Como já abordado, um dos impactos da *Doutrina da Ciência* foi a acusação de ateísmo⁸⁶. No entanto, do ponto de vista propriamente filosófico, Fichte é absolutamente monológico, não vendo outra possibilidade de pensar o absoluto senão em termos racionais e subjetivos. Porém, em relação à religião, Fichte assume uma posição heterodoxa, em que a religião e seus conceitos podem ser justificados por meio da revelação ou por meio da razão. Por meio da revelação, trata-se sempre de uma justificação parcial, bem limitada, por pressupor uma experiência incomunicável.

Por meio da razão, a religião é perfeitamente justificável, já que se trata de ideias da razão, condições de possibilidade da razão prática. Jacobi se refere a tal religião dizendo: “dou preferência e reverência somente exterior frente a essa pura *religião que para mim* me apresenta como autoidolatria” (JACOBI, 1995, p. 260-§ LXIV). No entanto vemos que a religião se faz visível na filosofia de Fichte, principalmente em sua autodefesa no texto *Apelo ao Público contra a Acusação de Ateísmo*, do qual Jacobi descreve um trecho:

(Fichte): explico expressamente que a superstição não excluiu necessariamente a moralidade e consequentemente tampouco a verdadeira honra a Deus. E assim, em todo o caso [...] aquela absurda idolatria, que coloca um conceito, uma ficção, uma generalidade em lugar do Deus vivo [...] não exclui a moralidade nem a religião interna. (Jacobi): Desta forma, o Deus vivo é negado, apenas com os lábios (JACOBI, 1995, p. 261-§ LXIV).

Para Jacobi, toda essa problemática, a qual Fichte buscar resolver no texto *Apelo ao Público contra a Acusação de Ateísmo*, é a consequência da ilusão de seguir uma cadeia de razões fechadas em si mesma. Afirma Jacobi:

⁸⁶Acusação que se torna ainda mais expressiva ironicamente no texto *Apelo ao Público contra a Acusação de Ateísmo em que* Fichte diz: “digo que a prova da existência de Deus a partir da existência do mundo sensível é impossível e contraditória. Por conseguinte, nego, acima de tudo, *um Deus substancial, que tenha de ser deduzido do mundo sensível*” (FICHTE apud MORUJÃO, 2007, p.47).

“pois quem, em alguma ocasião, enamorou-se de certas explicações, aceita cegamente toda consequência, extraída de um silogismo, o qual não pode revogar, e que por assim dizer, caiu sobre sua cabeça” (JACOBI, 1996, p.172). Diante deste risco, o melhor a fazer é submeter a força argumentativa de um pensamento a uma consideração externa, e medir até onde o pensamento em pauta merece nossa adesão, sempre relativa a fins que permanecem fora da especulação sem limites como afirma Jacobi:

[...] creio que o maior mérito do pensador é descobrir o que existe, e revelá-lo [*Dasein zuenthüllen, undzuoffenbaren*]. A explicação é para ele um meio, uma via conduzindo ao objetivo, um fim próximo, nunca o fim último. Seu fim último é aquilo que não pode ser explicado, o que é insolúvel, imediato, simples (JACOBI, 1996, p.176).

Em relação a isso, adverte Jacobi, em posição ao Idealismo, que caminha para o nada. O Idealismo de Fichte, busca mediante um movimento interminável preencher o anseio para o infinito. O limite deste seu movimento, segundo Jacobi, não pode acessar o infinito no qual a própria mediação não é dada neste movimento, de um eu como ato puro de pensamento. Contudo, na medida em que o eu intui, ele necessita compreendê-lo. Mas é insuficiente, pois é impossível entender um movimento para o infinito, porque um movimento que ocorre de acordo com a natureza, só pode ser natural, ou seja, finito. Pensar de outro modo significa converter o natural no sobrenatural. Portanto, a atividade do eu como um ato puro, que auto põe, e auto pondo-se, cria toda a realidade por meio da intuição pura, apresenta invariáveis. Visto que, nesta linha, “Deus seria apenas um pensamento *finito* algo imaginado, e não *existente por si mesmo*”. (JACOBI, 1995, p. 260-§ LXI), apenas um ato do pensamento. Porém, a filosofia de Fichte não condiciona o mundo sem a ideia de Deus.

Entretanto, poder-se-ia perguntar: O Deus de Fichte, como produto da atividade do Eu como ato puro, é apenas um conceito, necessário como condição de possibilidade da experiência possível. Então neste sentido, Idealismo é niilismo. Se Jacobi tem o Idealismo como niilismo, é por que encontra no procedimento absolutizante do pensamento um núcleo desertificador de sentido da vida. É imprescindível advertir que a formulação de Jacobi não quer dizer necessariamente que racionalismo é niilismo, mas, pelo

fato de o Idealismo fichteano ser uma forma de racionalismo, que compartilha o princípio absolutizante de formalização do saber.

No entanto, Jacobi se vê em uma situação crítica, pois como acessar tal princípio absolutizante? Sendo este princípio absolutizante representado por Jacobi como Deus⁸⁷, “o qual em todos os momentos é a mais alta imagem da verdade” (JACOBI, 1995, p. 262-§ LXVII). Vale dizer, Jacobi sugere que o modo de encontrar este princípio absolutizante, a causa de tudo que existe, seria pelo movimento instintivo, “assim, minha razão me instrui de modo instintivo acerca de Deus” (JACOBI, 1995, p. 252-§ XLIII). Para esta questão, Jacobi apresenta a doutrina do *Salto Mortale* como o meio de conduzir ao princípio absolutizante.

⁸⁷ Vale aqui enfatizar que: “antes disso já se tenha utilizado à ideia do nada ou da nadaificação, como objetos da especulação filosófica ou teológica. Contudo, interessa aqui o limitar o campo de abrangência da noção, limitando disputas da filosofia alemã do final do século XVIII, em que a ideia de niilismo encontra na [...] demonstração da existência de Deus em geral” (WEBER, 2011, 1378).

CAPITULO III

A DOUTRINA DO SALTO NA FÉ

Análise da fé como elemento de todo conhecimento, e da condição necessária para impulsionar o salto a cruzar o abismo entre cognição filosófica e o princípio absoluto

Já foi indicado que uma característica peculiar da filosofia de Jacobi, a partir da perspectiva epistemológica, é o Realismo. Em uma carta a Jacobi, Fichte reconheceu a impossibilidade de um ponto em comum entre ambos que possibilitasse chegar a um acordo, pois em relação ao ponto de partida: "bem que você é um realista, e eu sou um idealista transcendental, ainda mais radical do que o próprio Kant" (FICHTE, 1905 apud CRAWFORD, p. 23). Realismo é normalmente entendido pela tese que sustenta que as coisas aparecem como elas são no seu próprio ser, independentemente do que o sujeito pode adicionar. O presente capítulo tem como objetivo acentuar o que já fora dito, a saber, que o absolutismo da razão, presente principalmente na filosofia de Fichte, traz consigo uma percepção niilista da realidade, e buscar apresentar a doutrina do *Salto Mortale* como uma possível resposta para esta percepção niilista da realidade.

3. 1. A doutrina do imediatismo

Na doutrina do imediatismo, o principal problema de Jacobi foi descobrir o método e a maneira pela qual obtemos conhecimento da existência objetiva, pois nunca duvidou que é da existência objetiva que temos conhecimento. Jacobi não estava interessado em analisar as condições metafísicas do conhecimento, uma vez que estas podem ser encontrados tanto no sujeito como no objeto, como no problema puramente epistemológico de como o assunto está relacionado com o objeto do processo concreto do conhecimento. Jacobi havia descartado a demonstração, ou mediação de

ideias, como o método irrevogável de alcançar a verdade, porque, na melhor das hipóteses, este é um método de segunda mão. As ideias são para ele meras abstrações e, como tal, não nos colocam em contato com a verdadeira realidade, mas apenas com um reflexo da realidade. Ele diz: “a consciência e a vida são uma só [...] todo o conhecimento é um conhecimento da realidade” (JACOBI, 1996, p.301-§ 16).

Em outras palavras, Jacobi era um empirista puro em matéria de conhecimento. Era de fato, um empirista muito mais rigoroso do que Locke ou Hume, os quais consideraram que o conhecimento é apenas de ideias. Em oposição, para Jacobi, o conhecimento vem diretamente dos objetos. Jacobi estendeu os limites do conhecimento empírico direto muito mais que Locke e Hume. Para Jacobi, tais pensadores limitaram-se com os dados da sensação e da reflexão, e Hume tinha ido tão longe a ponto de fazer toda ideia depender de uma impressão sobre os sentidos, enquanto Locke havia feito reflexão de pouco proveito por limitar as ideias. Jacobi não tinha disposição para questionar este ponto de vista geral, mas apenas estendeu o campo de observação direta de modo a incluir na reflexão os objetos da intuição interna, bem como externa. Com isso, ele não disse não às operações da mente, mas aos objetos suprassensíveis que não são objetos dos sentidos ou da razão tais como: Deus, Liberdade e Imortalidade.

Percebe-se em Jacobi a existência de dois objetos, objetos materiais e objetos suprassensíveis. Para Jacobi, os sentidos seriam a única via para relacionar-nos diretamente com a realidade. Logo, o sentido diz respeito apenas a objetos materiais. No que diz respeito aos objetos suprassensíveis, a fé seria o meio de acesso. No entanto, o pensamento moderno pós-kantiano tende a não aceitar que os objetos suprassensíveis possam ser diretamente conhecidos. Apesar deste ceticismo, Jacobi nunca foi levado a duvidar da realidade de tais objetos, ou da possibilidade de conhecê-los imediatamente. Foi levado apenas a duvidar de todos os métodos anteriores de conhecimento, e foi jogado de volta sobre si mesmo para encontrar um novo método que deve ser adequado para a tarefa. O método que Jacobi adotou, e que se esforçou para levar até o fim, chamou de fé ou de intuição imediata, apresentada em *Woldemar*. É bem verdade que em seus primeiros escritos Jacobi era apenas

um místico, e que ele não tentou formular suas opiniões em qualquer sistema, mas ficou satisfeito de expressá-las nas formas românticas de correspondência e ficção. Em seus últimos anos, porém, levou suas formulações a um nível filosófico.

A atitude geral de Jacobi foi da filosofia da fé. Esta foi uma oposição geral a um sistema demonstrativo, como já vimos. Esta posição nasceu de sua oposição à filosofia da *Aufklärung*. Essa visão adotada por Jacobi contrastou com a filosofia de sistema, certificando que o verdadeiro modo de pensar a filosofia é a vida, e que o modo de vida não é lógico ou mecânico. O conhecimento então não dependeria fundamentalmente de um raciocínio, mas sim de uma intuição imediata. Todas as suas convicções repousam sobre a intuição imediata, fazendo com que a realidade seja superior a qualquer conclusão racional, e que tudo depende da intuição imediata. Tal intuição imediata estaria acima de todos e quaisquer processos de inferência racional, visto que tal inferência racional apenas pressupõe uma consciência do verdadeiro sobre o qual descansam.

Em oposição ao sensualismo que assegurava que todo o conhecimento vem da sensação, e de Kant, que considerou ser possível o conhecimento *a priori*, Jacobi sustentou que a parte receptiva da mente é dupla. Primeiro, a faculdade de sentido, que revela objetos do mundo externo imediatamente para a mente. Em segundo, o sentimento da fé, que veio mais tarde a chamar de razão. Aqui Jacobi usa a palavra razão em um novo sentido. Razão, até então quando diferente da compreensão tinha sido usado para denotar uma faculdade superior de pensamento, uma faculdade que fez mais do que elaborar os dados de impressão sensorial.

Kant tinha usado fé para indicar a crença nas ideias da razão que persiste para além de todo o ceticismo da *Dialética*. Hume usa a crença para denotar a garantia que temos da realidade dos objetos, presentes aos sentidos, e, assim, distinguir conhecimento da imaginação. Fé ou crença é o nome desse sentimento de certeza que é anexado ao nosso conhecimento de objetos reais, e que distingue o conhecimento a partir da imaginação. A fé, então, seria a convicção que se tem da realidade dos objetos da percepção, uma convicção que não se baseia na demonstração. Consequentemente, a fé representaria

não só a faculdade do suprassensível, mas também, por vezes, a certeza da realidade dos objetos do conhecimento.

Assim, é visto que, para Jacobi, o poder da fé é uma faculdade acima da razão: a razão percebe, a fé dá certeza. A razão, como uma faculdade de percepção, pressupõe a existência real da verdade. A luz original da razão, no entanto, é a fé que dá garantia de que a razão revela a realidade e não uma ficção. O apelo de Jacobi está no reconhecimento de que o suprassensível deve ser verdadeiro, e não uma mera ficção, uma verdade acima dos fenômenos, revelada pela “fé, que se constitui o olho da alma para as coisas suprassensíveis, da mesma forma que o sentido, é o olho da aparência” (JACOBI, 1996, p.298 - § 09). Portanto, Jacobi afirma:

[...] todos nós nascemos na fé e temos que permanecer nela, assim como nascemos e temos que permanecer em sociedade. Como podemos aspirar as certezas se de antemão a certeza não nos é familiar? Como podemos reconhecê-la, senão porque já conhecemos algo com certeza? Tudo isto nos leva ao conceito de uma certeza imediata, que não requer nenhuma prova, senão que exclui absolutamente toda prova, porque é a única representação que concorda exclusivamente com a coisa representada – e, por conseguinte tem seu princípio em si mesma. O convencimento através de provas possui uma certeza de segunda mão, pois repousa na comparação e não pode ser inteiramente segura e perfeita. Se a crença é aquilo que temos por verdadeiro, algo que não surge de fundamentos racionais, então o convencimento a partir de fundamentos racionais procede da crença, e sua força é recebida dela (JACOBI, 1996, p. 145-146-§ 210).

A razão, portanto, não seria fundada sobre qualquer poder de demonstração, mas a demonstração é fundada na razão. Por isso, Jacobi toma cuidado, para que não se perca o real no pensamento. Este procedimento é o resultado de sua desconfiança inerente ao entendimento, pois lidar com o suprassensível sem o devido cuidado poderia transformá-lo em falso. O entendimento era, para ele, uma faculdade do condicionado, enquanto que o suprassensível, o incondicionado, está fora da esfera do entendimento.

O modo como compreende o conhecimento imediato levou Jacobi a tê-lo como ponto de partida de sua filosofia. Pode-se considerar que ele não fez um relato completamente satisfatório, diante de uma filosofia que acreditava que a razão produz a verdade no entendimento e pensamento como o fígado produz a bÍlis. No entanto, para Jacobi, o entendimento só trabalha em cima da

matéria de conhecimento; assim, este produz de forma sistemática o conhecimento que só pode vir após a experiência. Grande parte da linguagem de Jacobi sobre essa questão tende a levar a pensar que ele negou toda a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, por afirmar a necessidade da experiência como o pré-requisito do conhecimento. Isto interpretado de forma estrita significaria que o conhecimento deve ser sempre seguido da experiência, e que nunca poderá antecipar à experiência.

A fé, então, é para Jacobi uma crença natural na realidade dos objetos de conhecimento que são reveladas ao bom senso e razão. Revelação só é possível em relação a objetos reais. Logo, a fé é a condição de colocar diante de nós o que em si é verdadeiro, bom e belo, com perfeita certeza de sua validade objetiva. Com isso, a razão apenas pressupõe a verdade, existindo unicamente como a faculdade do pressuposto. A verdade deve ser possuída pelo homem, tão certamente quanto ele possui razão. No início da modernidade, tal questão foi levada a sério por Descartes, principalmente na fundamentação do sujeito racional. Com isso, Descartes creu ter encontrado o primeiro ponto de apoio da certeza no indivíduo, em que o conhecimento reside no eu, lugar em que reside a raiz de todas as provas e a consciência clara das percepções.

Esta concepção filosófica que subjuga o conhecer à realidade em sua totalidade é um ponto importante a notar, pois segundo Jacobi, é nessa rocha que tantos sistemas filosóficos têm ido aos pedaços. O sensualismo fez da sensação interna a única coisa de que não havia qualquer certeza e, portanto, achavam impossível dar qualquer conta do mundo dos objetos, ou sensíveis ou suprassensíveis. Enquanto que, por outro lado, os materialistas, tendo feito do objeto a única coisa real, estavam em conformidade com certa incapacidade do sujeito e sua relação com a verdade. Mas, Jacobi não tinha certeza suficiente que havia estabelecido à validade de sua filosofia⁸⁸. Por isso, acreditava na

⁸⁸Seria demais dizer que Jacobi descreveu de forma suficiente o problema, ou que ele tenha visto completamente a solução. Mas, pelo menos, apontou o caminho para Hegel e os lógicos modernos, que vêem que o conhecimento é uma relação sujeito-objeto, e que a mente está relacionada diretamente com a realidade, e que o nosso principal julgamento baseia-se na relação imediata do espírito com seu objeto. E não separar mente e objeto é conseqüentemente fazer uma divisão que nenhum esforço posterior pode superar.

necessidade do *Salto Mortale*. Tendo sido enredado nas malhas do subjetivismo da filosofia empírica do seu tempo e nas certezas demonstrativas da filosofia especulativa, Jacobi compreendeu que ainda não tinha sido suficientemente convincente.

Portanto, desenvolveu uma filosofia sobre o terreno da percepção direta em sua doutrina do imediatismo, mas não se convencia sobre o aspecto especulativo e demonstrativo dos objetos incondicionados. Acreditava que a razão não era suficiente para a demonstração dos objetos suprassensíveis, sendo necessário um salto na fé. Mas, quando o indivíduo encontra-se nas alturas vertiginosas da razão especulativa, não há caminho de volta para o salto na fé, visto que o entendimento em sua autosuficiência acredita que não há maneira para efetivar tal procedimento, pois a fé implica em uma crença sobre uma proposição sem compreensão que o excesso de especulação ocultou. Logo, o fundamento de todo o conhecimento, em Jacobi, é imediato.

O entendimento, no entanto, como uma faculdade de elaboração, funciona apenas sobre um dado da percepção dos sentidos. O objeto suprassensível não se submete ao entendimento. Assim, todo o pensamento científico consiste em mediar e pressupor o que não se pode conceber. No entanto, a razão especulativa acredita apenas no que pode ser comprovado cientificamente. Porém, o incondicionado não pode ser comprovado, mas apenas intuído na concepção de Jacobi.

É evidente que Jacobi não admite que as ciências possam ser feitas a partir do incondicionado. Ciência é possível apenas na região do condicionado, como esta só pode ser apresentada para o entendimento. O conhecimento que vem da percepção do suprassensível constitui a filosofia apenas especulativa, e não a filosofia como uma ciência, à maneira Fichte. O incondicionado ou o suprassensível é, portanto, não uma esfera apropriada para a compreensão, como uma faculdade do condicionado, pois ela pode operar apenas com o material do sentido. Mas, para Jacobi, o entendimento permaneceu a única faculdade de explicação ou interpretação; por isso, qualquer tentativa de uma formulação do conhecimento recebido através da razão deve ser, necessariamente, por meio do conhecimento e não há nenhuma outra faculdade a que essa tarefa possa ser atribuída.

Dessa forma, Jacobi se privou de qualquer sistematização do conteúdo da filosofia por sua própria visão de espírito. Estava consciente desta limitação, e, conseqüentemente, tentou contentar-se sem uma exposição clara de suas doutrinas do suprasensível, e limitar-se a pouco mais do que afirmações básicas de conteúdo. Isto torna uma exposição de seus pontos de vista peculiarmente difícil, não só para si mesmo, mas também para os críticos. Mas, apesar disso, Jacobi não permaneceu fiel às suas limitações e, como consequência, há em Jacobi algumas fases de sua filosofia. No entanto, neste ponto não temos como objetivo abordar as fases da filosofia de Jacobi, e sim apenas tratar da forma de seu imediatismo.

Fé, em Jacobi, pode ser chamada de “Fé Natural”, é dirigida a um determinado dado da realidade, que nos é revelado imediatamente. Jacobi concebe a fé como uma forma de imediatismo em que os objetos se revelam a nós diretamente, um conhecimento disposto no espírito finito do homem. Para tanto, o conhecimento deve ser precedido no exercício da fé. Por isso, para Jacobi, filosofia deve começar com a fé, visto que a fé garante em primeiro lugar, a base de todas as nossas experiências; em segundo lugar, a realidade das coisas externas sensíveis, o conhecimento e o entendimento da ciência da natureza, em terceiro lugar, o suprasensível: Deus, liberdade e a imortalidade.

Jacobi assegura que tal procedimento não condiciona a mente a um status de passividade. A razão, diz ele, “não é uma luz, é um olho” (JACOBI, 1996, p.380 - § 165). Fazendo assim, da razão uma faculdade ativa de percepção, em vez uma faculdade de inferência. Mas quanto à percepção, a mesma é sempre considerada como ativa. Isto faz com que não se atribua à razão uma condição de passividade, mas, pelo contrário, traz uma percepção ativa. Portanto, Jacobi não é idealista no sentido de que ele torna o objeto apenas como conceito, resultado da abstração.

Desta forma, é necessário lembrar, que para Jacobi os princípios e objetos de fé não são objetos no sentido materialista, mas que, pelo contrário, os objetos incondicionados do mundo suprasensível são os verdadeiros objetos. Jacobi considerava Deus como sujeito individual, e na medida em que Deus é um objeto para o indivíduo, Jacobi é um realista. Por outro lado, ele concebeu Deus para ser o sujeito infinito, e todas as outras coisas para ter sua

realidade nele e, portanto, pode ser igualmente bem visto como um idealista espiritualista.

No entanto, a percepção de Jacobi é uma forma da doutrina do juízo da relação sujeito-objeto, uma doutrina que, querendo ou não, ocupa lugar na epistemologia. O fato é que, em sua filosofia, Jacobi subordinou a razão à percepção. Todavia, a razão não deve ser tomada como passiva: é preciso lembrar que, para Jacobi a razão é apenas uma faculdade de intuição e que, portanto, a razão é uma função ativa de percepção e julgamento. Pode-se dizer que o objeto não se constitui para nós unicamente pela abstração do pensamento.

A parte da doutrina de imediatismo de Jacobi desafiava diretamente a visão comum e a afirmação de que Deus, Liberdade e Imortalidade são conhecidos na percepção direta. Kant tinha deixado de lado estes objetos problemáticos na *CRP*, mas tentou restabelecê-los na *CRPr*. Depois de ter descartado todos os métodos de demonstração, ele procurou encontrar esses objetos na percepção racional ou intuição, um método inconcebível para qualquer dos sentidos ou do entendimento. Aqui, então, se vê Jacobi adotar o que ele considerava o único ponto de partida para a filosofia, pois, não acreditava que as especulações da razão pudessem construir uma ciência.

Em relação à distinção entre ciência e filosofia, temos um dualismo em nosso pensamento, o que implica que se não há uma unidade no homem, tem de haver pelo menos uma unidade de funções mentais. Contudo, como vimos, o próprio Jacobi viu esse dualismo, mas não conseguiu desvencilhar-se dele. Em outras palavras, há uma consciência crescente em toda obra de Jacobi sobre os níveis mais altos de conhecimento, que ele chama de sentimento, razão e fé, e não pode ser diferente, mas são formas mais elevadas de pensamento. O trabalho de Jacobi, no entanto, foi mostrar que há um elemento de imediatismo no pensamento. A filosofia anterior havia concebido que a mediação era o único elemento no pensamento. Todos os dogmáticos tinham considerado o pensamento puramente mediador e, portanto, abstrato. Jacobi buscou mostrar que havia um elemento de imediatismo no pensamento, e esse pensamento foi, por conseguinte, a fé.

3.2. A questão da fé

No diálogo de *David Hume sobre fé ou Idealismo e Realismo* (1787), Jacobi buscou se defender das acusações de irracionalismo, principalmente por causa de seu uso do conceito de fé; termo este que aparece como *Glaube* (em alemão) nas cartas a Spinoza. Os críticos de Jacobi foram rápidos em criticá-lo, principalmente Johann Georg Hamman⁸⁹, em apontar que o “termo crença no inglês não tem exatamente o mesmo significado que o alemão *Glaube*, e que este termo tem conotações religiosas, mais expressivas do que o termo fé em inglês” (HAMMAN, 1979, p.52). No entanto, o que Hume definiu como crença⁹⁰, Jacobi definiu como fé⁹¹, apesar de haver apenas uma palavra alemã *Glaube* para traduzir tanto crença como fé. Jacobi, em suas cartas sobre a doutrina de Spinoza, apresenta um tratamento mais adequado sobre esta questão. A tese sobre a fé nas *Cartas sobre a doutrina de Spinoza* é colocada por Jacobi como "o elemento de todo o conhecimento e de toda a atividade humana" (JACOBI, 1996, p. 295 - § 04).

O processo do conhecimento em Jacobi está associado à percepção sensível. Os objetos produzem na consciência uma certeza, chamada por Jacobi de fé. Por sua relação imediata com o objeto essa percepção pertence ao gênero da intuição. Trata-se, em último caso de um sentimento puro e objetivo, com uma autoridade superior a todos os outros. Para fundamentar o aspecto condicionado do conhecimento intelectual, é preciso um elemento constitutivo que seja adquirido discursivamente com aquilo de que devemos ter nascido. Trata-se de um elemento não apenas natural à existência humana, mas ainda, necessário. A compreensão originária do mundo, antes de toda a forma do saber, deve-se a este elemento primário natural que Jacobi chama de fé.

⁸⁹ Johann Georg Hamann (Königsberg, 27 de agosto de 1730 - Münster, 21 de Junho de 1788) foi um filósofo prussiano, uma das figuras mais importantes do Contra-Iluminismo, era o principal apoiador do *Sturm und Drang* e o mestre de Herder e Jacobi. Amigo de Immanuel Kant, no entanto, foi seu adversário no intelectual.

⁹⁰ A crença é a sensação de que alguma coisa é verdadeira. O indivíduo na teoria de Hume tem a crença na causalidade, por causa do hábito.

⁹¹ Trata-se de certezas imediatas, tais como a existência de nosso ser e a de outros.

A fé à qual Jacobi se refere não é a mesma de Kant, a qual é deduzida da razão por meio de conceitos puros, não podendo oferecer um saber objetivo das coisas em si. Kant se enganaria ao admitir que se possa crer em algo cuja impossibilidade de existir tem sido demonstrada teoricamente. A defesa que Jacobi fez de uma fé espontânea na realidade sensível e suprassensível causou um grande escândalo no contexto filosófico vigente por afirmar que “todo conhecimento humano deriva da revelação e da crença” (JACOBI, 1996, p.295-§ 4). A partir disto, “muitos começam a pensar que Jacobi era um inimigo da razão, um apóstolo de uma crença cega, um visionário” (CRUZ, 1993, p. 210). Estudando os empiristas, Jacobi havia lido em Hume que “toda crença numa questão de fato ou de existência deriva de algum objeto presente à memória ou aos sentidos, e de uma conjunção habitual entre esse objeto e algum outro” (HUME, 1980, p.153). No entanto, fé é um elemento de todo conhecimento e de toda atividade. Este elemento nos traz a convicção da existência de um mundo externo e extra mental como afirma Jacobi:

[...] como sabes que a sensação de uma causa enquanto causa, é a sensação de uma causa externa, de um objeto real fora de ti, é uma sensação? [...] a certeza que tenho é uma certeza imediata como, por exemplo, a minha própria existência. Um saber como este não é outra coisa que fé, a partir do momento em que aquilo que não é suscetível de uma rigorosa análise, só pode acreditar-se, e não há outra palavra melhor em nossa língua para indicar esta distinção (JACOBI, 1996, p.364-§ 142).

A esta fé se havia referido Hume em suas *Investigações Sobre o Entendimento Humano*, onde fala de um sentimento natural, em que os homens atribuem fé a seus sentidos. Para estabelecer a necessidade desta fé, Hume afirma que quando vemos pela primeira vez um fenômeno seguido de outro, não devemos considerar com base em simples percepção de causa e efeito. Este vínculo, segundo Hume, é constituído somente pela imaginação em virtude da repetição da mesma sequência; percebemos somente as sucessões dos fenômenos, mas não a conexão nesta sucessão: “Com efeito, sempre que a repetição de algum ato ou operação particular produz uma propensão de renovar o mesmo ato ou operação sem que sejamos impelidos por qualquer raciocínio ou processo de entendimento, dizemos que essa propensão é um efeito do *hábito*” (HUME, 1980, p.153). Ora, desta forma, nem na intuição, e

nem na racionalização encontra-se essa conexão. Então a imaginação humana, com seu imenso poder de compor, dividir ideias, e criar um curso de acontecimentos a partir dos dados da realidade, acabaria crendo na efetividade deste curso? Há alguma diferença entre ficção e fé?

Podemos com nossa imaginação unir a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo? E acabar crendo na existência de centauro? Hume contesta essa pergunta apelando ao sentimento: “Segue-se, portanto, que a diferença entre ficção e crença reside em alguma sensação ou sentimento que se anexa a está última, não à primeira, e que não depende da vontade” (HUME, 1980, p.153). Mas de que tipo é este sentimento que constitui a fé? Hume responde: “a fé não é outra coisa que uma representação de um objeto vivo, forte, eficaz, firme e sólido do qual a imaginação foi capaz de alcançar por si mesma” (HUME, 1980, p.158). Deste modo, a fé não é um simples produto da imaginação, “nem da natureza das ideias, nem na ordenação destas, se não na maneira de ser percebida e no modo de como é sentida pela alma” (CRUZ, 1993, p. 212).

Logo, então, a fé é algo sentido pela alma, é o que distingue os juízos da realidade das fábulas imaginativas. Do outro lado, a percepção das coisas fora de nós, Hume chama-as de “revelação”. Os objetos se revelam através dos sentidos. Mas, para Hume, a fé é um princípio cego da imaginação que direciona as associações de ideias sempre dentro de um marco empírico, porém, Hume não explica bem isso, mas pendendo-se mais para o empirismo cético do que para o Realismo. Mas, sobre isso Jacobi diz: “percebemos as coisas realmente fora de nós, ou simplesmente como se estivessem fora de nós” (JACOBI, 1996, p.373 - § 165). Jacobi testifica que as coisas externas que os sentidos testemunham, ele as considera como certeza, como um convencimento originário em que há de se apoiar no uso do entendimento. Logo para Jacobi, a revelação é o meio pelo qual se dá a condição de participar da certeza dos objetos externos, e independente da representação da existência de um objeto a nós, não temos outra prova a não ser a existência do próprio objeto. Também frente à Hume, Jacobi considera que a fé se dirige à existência em geral de uma coisa. Mas, se algo existe, de forma que não se

torna claro em que consiste explicitamente esse algo, logo a existência de todas as coisas sejam elas sensíveis ou suprassensíveis, serão objeto de fé.

O problema da fé incorre de forma semelhante nos mesmos termos da intuição. Como podemos confiar na intuição? Acaso não nos enganam os sentidos? Não nos enganam, segundo Jacobi, visto que “a realidade de que os sentidos externos nos revelam, não necessita de um fiador, pois o mesmo é mais seguro representante do real” (JACOBI, 1996, p. 165). A constatação da verdade ou da falsidade de uma coisa exige um juízo, e o ato de julgar é feito pelo entendimento. Os sentidos não julgam e, portanto, não podem manifestar o verdadeiro e o falso.

Mas, embora não julguem, são acompanhados de uma segurança profunda, outorgada em um sentimento. O sentimento, a consciência imediata que transcende o objeto é, para Jacobi, a fé, a qual não se confunde mais com a intuição. A intuição sensível tem ontologicamente a primazia, mas temporalmente não aparece antes que o sentimento da fé. A intuição e sentimento são concomitantes, e se dão em uma relação recíproca indivisível (CRUZ, 1993, p. 213).

Sentimento é conhecimento não intuitivo, mas nunca isolado de uma intuição correspondente, pois os sentimentos proporcionam a toda a intuição a consciência de validade, na medida em que não é um mero reflexo da fantasia. Nenhuma representação me dá o real como real, mas o real exerce influência real sobre mim. Um objeto apenas pode ser chamado de real quando é imediatamente percebido (intuído) e esta intuição é acompanhada por um sentimento (fé) da realidade do objeto intuído. Logo, “só se pode falar de evidência sensível apenas no suposto momento em que ambas estão juntas em cada percepção da consciência” (BAUM, 1969, p. 98). A fé é a garantia de todas as formas de existências as superiores a nós, as iguais e as inferiores:

[...] mediante a fé sabemos que temos um corpo e que fora de nosso corpo há outros corpos e outros seres pensantes. Esta é uma verdadeira e admirável revelação. Porque sentimos nosso corpo nesta ou naquela disposição sua. Enquanto sentimos esta ou aquela disposição nós percebemos não somente as suas mutações, senão também algo completamente diverso, que não é uma simples sensação nem pensamento, a saber, outras coisas reais, e isto propriamente com a mesma certeza com que nos captamos a nós mesmos, por que sem o tu, não é possível o eu. Assim, temos uma relação da natureza que não somente manda senão obriga a todo homem a crer e aceitar

através da fé as verdades externas (JACOBI, 1996, p.298-§ 07).

Desse modo, a certeza imediata da fé prevê o raciocínio e a representação científica em um ato único de transmissão interna e externa. O eu e o mundo, a consciência interna e o objeto externo se apresentam simultaneamente em um mesmo ato de percepção, em um mesmo momento indivisível, sem que exista um meio cognoscitivo entre o eu e o mundo. Esse meio será o problema, a pauta de muitas discussões no pensamento filosófico moderno. Além disso, esse meio, esta ponte, não pode ser a representação sensível, porque esta encerra as propriedades das coisas, mas não a realidade das coisas. Ou a realidade é nos dada imediatamente, ou nunca é nos dada, segundo Jacobi:

[...] pois eu experimento o que existe, e que há algo fora de mim em um único momento indivisível, e neste momento minha alma, ante o objeto, é tão passiva como para si mesma. Esta dupla representação, dupla revelação, não nos é medida por nenhuma representação, nem por nenhuma racionalização. Nada se interpõe na alma entre a percepção que ela tem da realidade externa, e a qual tem da realidade interna. Todavia não há aqui representação; estas aparecem depois da reflexão, como sombras das coisas que estavam presentes. Também as podemos sempre reconduzir à realidade de que tem sido tomada, e que pressupõem; e devemos necessariamente reconduzi-las, se queremos saber se são verdadeiras (JACOBI, 1996, p.380-§ 175/176).

3.3. A realidade externa e a realidade interna

O objetivo é mostrar que ao derivar da crença a experiência da natureza, Jacobi situa a realização do homem na superação de sua natureza sensível e transitória mediante um contato direto e intuitivo com o absoluto. Ele alcança com isso, um diagnóstico da filosofia em geral, a partir do qual identifica o Idealismo de Fichte como resultado de uma produção de um mundo subjetivo e estático, oriundo da arrogância humana de querer superar seus desejos transitórios, abandonando a fé primordial das coisas externas. É essa

posição que Jacobi tem por objetivo restituir a Fichte, ao acusar seu Idealismo de niilismo resultado de um egoísmo especulativo.

Jacobi compreende que a filosofia de Fichte se baseia na pressuposição de que todo o conhecimento humano lida apenas com aquilo que o Eu como ato puro de pensamento estabeleceu. Logo a natureza experimentada pelo homem seria apenas o resultado do ato que converteria o mundo objetivo em um mundo subjetivo. Isso levaria à conclusão inevitável de que o homem encontra a si mesmo “na mais profunda ignorância” enquanto ao mundo objetivo. Esse desconhecido mundo objetivo, ou seja, o Não-Eu se fundamentaria em uma forma inteiramente subjetiva do pensamento puro, em que o sujeito referiria ao Não-Eu, sem que isso o levasse a conhecer algo além destes últimos. Toda a natureza seria então transportada para o interior do sujeito, muito embora pudesse ainda assim ser percebida.

Desde modo, o que significa para Jacobi essa redução de tudo, ao um Eu que põe a si mesmo e, conseqüentemente, põe todas as coisas? Qual é o estatuto desse egoísmo especulativo, quando visto a partir de sua filosofia? Na base disso, se encontra uma equiparação entre vida e fé, uma fundamentação da experiência na crença. Jacobi compreende a questão da crença como origem da experiência de objetos. Todo ser vivo imediatamente estabelece relação com algo totalmente diferente. A todo tempo descobrem-se coisas existentes fora de sua consciência. Essa convicção da existência de coisas exteriores está presente no acesso mais primário e imediato à natureza. Ela não depende de nenhum argumento; ao contrário, precede qualquer operação do pensamento. Porquanto não se baseia em fundamentos racionais, tal convicção é considerada por Jacobi fé, “nós não temos absolutamente nenhuma prova da existência de qualquer coisa fora de nós exceto sua própria existência” (JACOBI, 1996, p. 273).

Essa crença revela a natureza e, por isso, se encontra a todo tempo na experiência do sujeito. Tal experiência é o princípio de toda consciência e libera também a experiência subjetiva interior, a percepção do eu. Com isso, somente através das coisas exteriores encontra-se a possibilidade de acesso à existência de si mesmo: “sem o *Tu*, o *Eu* é impossível” (JACOBI, 1996, p. 231-§146). A condição de ser consciente é consequência da capacidade de

perceber algo que, em sua exterioridade, se distingue do eu interior. Ao estabelecer relação com os corpos, que ao lhe afetarem, situam-se *fora*, cada indivíduo percebe simultaneamente seu próprio corpo na medida mesma em que é afetado. Através da distinção entre seu corpo e os outros corpos, torna-se possível a consciência da interioridade do sujeito. Só à diferença do *Tu*, o *Eu* acessa a si mesmo⁹². Desta forma, “toda percepção expressa algo externo e algo interno ao mesmo tempo, e expressa os dois em relação um com o outro” (JACOBI, 1996, p. 318-§55). Ainda na “mais primordial e simples das percepções” (JACOBI, 1996, p. 277), irrompem os pólos da cisão imediata e intuitiva entre as coisas externas e a consciência interna.

No que tange a certeza imediata de si mesmo diante das coisas, não se faz necessário provas, pois precede qualquer inferência⁹³. Visto que “não há nenhuma representação, nenhuma inferência, que medie essa dupla revelação” (JACOBI, 1996, p. 277). Tal revelação se constitui como indutiva imediata e recíproca. Diante desta posição, depara-se com a questão de uma dualidade⁹⁴ simbiótica, a qual se constrói diante do exterior e do interior, no qual, o eu não é outra coisa a não ser a unidade do sentido da diferença de si mesmo em relação à multiplicidade de coisas exteriores⁹⁵ com que este eu se depara. Diante da condição necessária de sua oposição à revelação das coisas externas, o eu sempre vai se encontrar presente na percepção. Isso ocorre, visto que não é possível deixar de perceber algo. Com isso, o eu se constitui a cada instante como continuidade indivisível de sua existência. No entanto, qualquer ser vivo identificado como indivíduo tem a unidade interior do sentido mantendo, por isso, a distinção do exterior⁹⁶.

⁹²“Está claro que nos alcançamos a consciência de nossa consciência, o sentimento de nós mesmos, de nenhum outro modo senão distinguindo-nos de algo fora de nós” (JACOBI, 1996, p. 318).

⁹³ “Convicção por provas é certeza secundária. Provas são somente indicações de similaridade com algo do qual já estamos certos. A convicção que elas geram se origina por comparação, e não pode nunca ser realmente segura e perfeita. Mas se toda *aceitação de verdade* não derivada de fundamentos racionais é fé, então a convicção baseada em fundamentos racionais deve derivar ela própria da fé, e deve receber sua força da fé somente” (JACOBI, 1996, p. 230-§142).

⁹⁴ “*Precisamo-nos distinguir a nós mesmos de alguma coisa*. Logo, duas coisas atuais uma fora da outra, ou “dualidade” (JACOBI, 1996, p. 293).

⁹⁵ “Nós sentimos que a diversidade de nosso ser é mantida junta em uma pura unidade que chamamos de nosso eu” (JACOBI, 1996, p. 294).

⁹⁶(Cf. JACOBI, 1996, p. 294).

A existência do indivíduo dentro deste mundo se dá precisamente através desta distinção de si mesmo, do eu em relação aos objetos, e se determina em resposta ao exterior. É isto que possibilita a ação do Eu com o Tu [mundo]. A condição de experiência da diferença entre o eu e o mundo, se manifesta, se realiza, na vida e na forma como do indivíduo que crendo na efetividade objetiva das sensações, abre-se à natureza [mundo] em uma cisão recíproca entre o exterior, e o seu próprio interior. Desta forma, a fé é o ato que em qualquer indivíduo antecede a ele mesmo. Trata-se de uma espécie de impulso vital, que dá ao indivíduo a condição de adquirir consciência de si próprio ao se diferenciar de algo que se lhe opõe. Deste modo, a fé apresenta-se como elemento vital da vida pela qual se revela a natureza, visto que uma verdadeira revelação é aquilo que leva, e faz cada ser vivo a aceitar as verdades eternas de que: “Eu existo, e existem coisas fora de mim” (JACOBI, 1995, p. 237- § III). Com isto, é “Através da fé que nós sabemos que temos um corpo, e que há outros corpos e outros seres pensantes fora de nós” (JACOBI, 1996, p. 231-§ 146).

Ao compreender que a vida é um processo estritamente de diferenciação entre o exterior e o interior, Jacobi assume de fato que qualquer experiência que ocorra é parte integrante de qualquer ser vivo. Visto, que diante de cada ser consciente sua construção se dá por meio de uma relação de distinção entre eu e as coisas fora dele⁹⁷. Desta maneira, os indivíduos adquirem uma consciência sobre os seres extensos, sendo isso objetivamente comum a todo o ser vivo de modo que tal consciência sobre os seres externos possibilita a construção de uma relação entre o eu e as coisas fora dele.

A consciência do exterior é produzida por uma afecção que o eu recebe e que efetua⁹⁸. Nesse processo ocorre cada vez mais a diferenciação e distinção do exterior. Desta forma, o indivíduo por meio desta relação e diferenciação com o exterior intensifica cada vez mais o eu, que é reiteradamente distinto do exterior⁹⁹. Portanto, o indivíduo obtendo consciência de si mesmo por meio do processo corporal de diferenciação entre interior e

⁹⁷(Cf. JACOBI, 1996, p. 230).

⁹⁸(Cf. JACOBI, 1996, p. 295).

⁹⁹(Cf. JACOBI, 1996, p. 296).

exterior, compreende que qualquer indivíduo perceberá a distinção do exterior segundo uma estrutura que é totalmente independente.

Desta forma, qualquer indivíduo por meio da percepção e da experiência, diante da multiplicidade de objetos externos e extensos, encontra-se diante de uma atuação recíproca, em uma cadeia de causa e efeito. Diante disso, o que se tem é uma distinção entre o eu, e as coisas fora dele, em que se é, e os muitos distintos de si. Portanto, a fé, neste caso, se apresenta como elemento ao qual possibilita a vida como uma experiência estruturada da distinção de si mesmo em relação a uma exterioridade. Diante desta concepção, Jacobi identifica sua noção de nada, e compreende o homem e, por conseguinte, a sua realização própria.

Tendo apresentado a vida como uma consequência da revelação da natureza através da distinção entre o exterior e o interior, o homem se constitui, para Jacobi, como um ser que é portador de um elevado grau de vida. Essa vida se constrói e se desenvolve por meio de uma complexa articulação das percepções das coisas externas. E por meio da identificação das diferenças entre o eu, e o exterior, alcança uma profunda consciência de si mesmo. Nesse processo de diferenciação e em meio à diversidade de suas vivências o eu reconhece sua própria identidade, o eu se eleva da posição de indivíduo à categoria de pessoa.

Com isso, a vida é o estabelecimento da diferença pela qual se revela o eu e os objetos exteriores. Nessa perspectiva, quanto mais profunda e intensa for essa revelação, mais consciência ele possuirá de si mesmo¹⁰⁰. Ou seja, a vida do homem nada mais é do que um ser dotado de um elevado grau da vida, a qual se dá por meio de uma grande e intensa complexidade na distinção entre o eu e o tu. Desta forma, o elemento que separa o homem das plantas e dos animais conferindo-lhe a razão, é tão só uma superior consciência das percepções do exterior e do seu próprio interior.

No entanto, a diferença trata-se de grau, não de espécie¹⁰¹. A questão da razão humana se estrutura em uma complexa capacidade de estabelecer

¹⁰⁰(Cf. JACOBI, 1996, p. 370).

¹⁰¹ A tese de que o modo de ser do homem deriva de uma diferença de grau em relação ao dos demais viventes é extremamente patente na primeira edição de *David Hume*, de 1787: "Um ser racional se distingue, portanto, de um ser irracional por um maior grau de consciência, e, por

uma ligação às diversas percepções, e unindo ao presente a consciência do passado através da memória, fazendo associações livres na imaginação. Aquilo que está na consciência seria produto da razão a qual liga às percepções diversas à memória, e por fim à reprodução de representações, “como sombras das coisas que estiveram primeiramente presentes” (JACOBI, 1996, p. 277). Com isto, é na percepção imediata, que o homem compara e distingue os objetos reconhecendo suas diferenças e selecionando suas similaridades¹⁰². Nesse processo em que o homem vai comparando, distinguindo objetos, e reconhecendo suas representações, o ele formula determinação ao objeto dos sentidos, até ao ponto em que começa a produzir conceitos e signos através dos quais expande sua percepção, ora objetiva, ora subjetivamente¹⁰³.

Esse homem que possui razão, percepção e consciência, inicia a construção de um mundo interno de pura criação sua, que o leva ao caminho do conhecimento, mas também para o caminho do engano e da ilusão. A razão de um lado, promoveria o conhecimento e compreensão da natureza, mas poderia, do outro induzir e deixar de perceber as coisas para se preocuparem apenas com as palavras. Tal condição se torna perigosa, visto levar o homem a sobrepor seus conceitos à natureza e, por conseguinte, deixando aquilo que

conseguinte, de vida. E esse grau aumentará em um entendimento em proporção ao aumento do poder de distinguir a si mesmo (intensiva e extensivamente) das outras coisas” (JACOBI, 1996, p. 319). Contudo, uma mudança em sua concepção de razão levará Jacobi, a partir da década seguinte, a rever o estatuto do homem em meio aos demais seres. No prefácio à edição final dessa mesma obra, datada de 1815, por exemplo, a razão será caracterizada como uma faculdade exclusivamente humana de revelação do suprassensível, inteiramente distinta do entendimento, o qual seria partilhado, nos mais diversos graus, por todos os animais. (JACOBI, 1996, p. 539) Na *Carta a Fichte*, ela aparece como “a faculdade da pressuposição do verdadeiro”, “dirigida até o Ser”, voltada “àquilo que está oculto sob os fenômenos”. (JACOBI, 1995, *Carta de Jacobi a Fichte sobre o niilismo* (1799), p. 250). Essa evolução do pensamento de Jacobi torna sem sentido uma derivação do modo de ser do homem e de sua realização própria com base em uma caracterização geral da vida, conforme aqui se propõe. A diferença, antes situada no grau de vida, dirá respeito, nos textos maduros de Jacobi, a uma cisão ontológica radical. Por conseguinte, a realização do homem não mais expressará uma culminância do processo geral da vida, mas concernirá tão só à sua relação exclusiva com Deus e com a vida futura. Isso certamente possui profundas repercussões sobre a interpretação que Jacobi faz da filosofia de Kant, conforme atestam os textos citados. Todavia, um estudo aprofundado da evolução de seu pensamento e de sua relação com o idealismo transcendental, embora relevante e interessante, ultrapassa inteiramente o escopo do presente trabalho.

¹⁰² (Cf. JACOBI, 1996, p. 321-§ 59).

¹⁰³ “Com cada repetição do *consenso* dessas impressões e relações com respeito ao mesmo objeto, a representação deve receber novas determinações e se expandir, às vezes mais *subjetivamente*, outras vezes mais *objetivamente*” (JACOBI, 1996, p. 321-§ 60).

sustenta sua razão, e sendo persuadido apenas por representações que “meramente imitam as coisas atuais e não podem de modo nenhum existir sem elas”¹⁰⁴(JACOBI, 1996, p. 305-§ 26). Contudo, se o homem voltasse o conhecimento tendo sempre em vista a natureza revelada pela fé¹⁰⁵, neste caso a razão direcionaria a buscar e alcançar uma profunda consciência de suas percepções, inalcançável a qualquer outro ser vivente.

Portanto, tendo apresentado a condição de o homem ter uma apurada percepção das coisas exteriores, ele, conseqüentemente, possui uma profunda e importante consciência de si próprio. Na medida e na condição que o homem vai se diferenciando do exterior, mais consciência ele adquire de seu interior: “o Eu se torna mais distinto na mesma medida do tu” (JACOBI, 1996, p. 319-§ 56). O homem dotado de poder de imaginação e da memória produz uma percepção das coisas tão nítida, que o eleva a todo o momento a reconhecer a sua identidade permanentemente distinta de tudo que percebe.

Disso, surge a sua liberdade, que lhe desperta a consciência do eterno e do infinito, permitindo o processo de diferenciação entre o dentro e o fora de si; ela passa a transcender a natureza mediante uma experiência interna e direta com o “eterno” e “infinito”. Desta forma, surge no homem a fé em uma inteligência puramente autônoma “em um Deus que é um espírito” (JACOBI, 1996, p. 347-§ 147), onde o homem reconhece uma faceta infinita de si mesmo, independente em relação a tudo o que o rodeia. Com isso, o homem é levado a descobrir que não são as coisas exteriores mediatas e finitas, as quais ele deve sua existência e sua liberdade, mas a um ser de todo livre e infinito. Assim, através dessa “refinada propriedade da razão de elevar o espírito através de sua própria liberdade, ele que é o “mais perfeito e distinto de todas as coisas” (JACOBI, 1996, p. 319-§ 56).

É visto que no homem é levado a cabo todo o processo característico da vida. O sentimento de crença que se revela na diferença entre interior e exterior leva ao fortalecimento da consciência interna, a tal ponto que é internamente que se supera a natureza finita. Neste caso a revelação da

¹⁰⁴ (Cf. JACOBI, 1996, p. 305).

¹⁰⁵ “A fé é o elemento de toda cognição e atividade humana” (JACOBI, 1996, p. 234) “somos todos nascidos na fé, e devemos permanecer na fé, assim como somos todos nascidos em sociedade, e devemos permanecer em sociedade” (JACOBI, 1996, p. 230).

transitoriedade culmina, por fim, numa consumação do tempo que não é nada menos que uma intuição do eterno.

Portanto, o homem em sua natureza se constituiu um ser de desejos,¹⁰⁶ aliado ao poder de abstração e comparação. O homem busca representar toda natureza, com a finalidade de proporcionar a realização de seus desejos, e assim, constrói a filosofia a qual se dá por um processo de sistematização da compreensão de todas as coisas com base nos desejos dominantes de cada época. Porém, Jacobi pretende ultrapassar todos os desejos e, por conseguinte, toda a filosofia rumo ao Salto Mortal.

3.4. Fé natural: Fé metafísica e fé ética religiosa

Jacobi distingue dois tipos de fé natural, uma que poderia chamar-se fé metafísica, qualificada como certeza imediata da existência (do eu, do tu, das verdades e valores incondicionados); outra que poderia denominar de fé ético-religiosa, considerada por Jacobi como sentido do divino, convicção da natureza finita contingente do homem, em virtude da qual o indivíduo pode dirigir-se ao divino, “assumindo disposições que lhe permitem progredir em sua existência e elevar-se a uma vida mais alta” (CRUZ, 1993, p. 215). Apenas realizando uma vida ético-religiosa mediante o amor e a pureza dos costumes,

¹⁰⁶No cerne da vida, segundo Jacobi está os sentimentos, ação a qual desenvolve o seu pensamento, e a sua forma específica de compreender da natureza. Todo o conhecimento produtivo é derivado de suas condutas e aspirações. Na sua experiência o homem busca almejar constantemente a conformidade da natureza segundo os moldes de suas vivências. Impelido por sua vontade, e impelido a agir, e com base nas ações que pratica se consolida o seu entendimento das coisas. Diante dos desejos que o impele, a experiência o impele a agir visando àquilo que deseja, e a pensar visando à maneira como age. Desta forma, afirma Jacobi que “o entendimento humano é formado através de sua vontade” (JACOBI, 1996, p. 239). Portanto, todo o saber do homem se constrói sobre suas ações, desejos e percepções. Isso evidencia que o conhecimento produzido e adquirido, se origina primeiramente daquilo que quer e faz seus desejos e ações, daquilo que vivência. “Tais quais os objetos são as representações; tais quais as representações são os desejos e paixões; tais quais os desejos e paixões são as ações; tais quais as ações são os princípios e o todo do conhecimento” (Ibidem, p. 239).

pode o homem fazer-se consciente de Deus; pois “ali onde decai a natureza humana, também decai o conhecimento de Deus, e pouco a pouco aparece o homem reduzido ao animal; ao contrário, ali onde a natureza se eleva se faz cada vez mais sensível o amor criador, e fazendo-se quase impossível que o homem duvide da existência de Deus que o penetra” (JACOBI, 1996, p. 298-§ 09).

Em qualquer caso, o importante é que uma fé natural nos adere originalmente à verdade, antes a todo o saber explícito de seu próprio conteúdo. A fé é uma certeza imediata que condiciona toda atividade humana, seja cognoscitiva, seja volitiva ou prática. Uma vez declarado o sentido da fé, Jacobi utiliza este conceito também em um sentido polêmico, frente ao Idealismo. Em efeito, para o Idealismo o conhecimento intelectual discursivo captaria as relações ideais da mesma realidade de coisas com uma certeza apodítica.

Em tal sentido, o idealista pode argumentar que uma convicção extra intelectual da existência das coisas em si é fé. Jacobi como realista não tem interesse especial em negá-lo, já que antes de poder pensar as relações de ideias, devem ser nos dadas às coisas, pois “diante da existência de uma coisa em si fora de nós, não temos nenhuma outra prova além da existência da própria coisa” (JACOBI, 1996, p.376-§ 167). Como não é possível demonstrar a existência real mediante um conhecimento predicativo, Jacobi se vê impelido a dizer, por seu Realismo, que a fé nos dá a certeza da existência.

Jacobi não pretende negar o saber, e sim indicar a condição de uma nova objetividade e universalidade que sirva de apoio à universalidade puramente formal do entendimento. Em virtude do caráter existencial da fé, essa universalidade superior não pode se expressar numa divindade neutra, se não em um Deus pessoal, mais livre e criativo que a liberdade humana propriamente dita. Desta forma, a totalidade do absoluto há de ser substituída por uma ação mais eficaz, que possa diminuir a grande distância que existe entre ambas as liberdades. Por ser grande a distância, Jacobi adverte a necessidade de passar de uma para a outra mediante um Salto na Fé, um movimento decisivo. Com isso, Jacobi enfatiza o saber imediato presente no

exercício da própria liberdade e apenas nela. O foco deste saber imediato é a fé natural.

Dessa forma, o pensamento conceitual fica sob suspeita que, para Jacobi, a razão idealista consiste na atividade de deduzir conclusões a partir de premissas, de modo que avança ou retrocede indefinidamente, sem que algo na cadeia dos raciocínios a liberte do vazio em que trabalha. Com isso, Jacobi propôs a doutrina do Salto na Fé, *em* que a fé não equivale necessariamente à crença em realidades transcendentais ou ocultas; trata-se de certezas imediatas, tais como a existência de nosso ser e a de outros seres, certezas que fundamentariam o pensamento discursivo. Jacobi, por meio da doutrina Salto na Fé, suspende a razão como status monológico do saber absoluto, abrindo espaço para fé.

Para Jacobi, a verdade da intuição está no fato de que os objetos são revelados diretamente para nós. É a intuição da razão que nos proporciona um conhecimento dos objetos suprassensíveis, ou seja, fornece garantia da sua realidade. Com isso, Jacobi chamou sua filosofia a filosofia do sentimento objetivo puro, porque reconhece a autoridade deste sentimento como o mais alto. É nessa faculdade de sentir o suprassensível que o homem encontra o seu caráter peculiar. É isso o que o torna superior aos animais:

[...] o animal percebe apenas o sensível; o homem dotado de razão percebe o supra-sensível, e chama sua razão aquilo com o qual capta o supra-sensível, da mesma maneira que chama seu olho aquilo com o que vê. O órgão para a percepção do suprassensível falta ao animal e, por esta carência, é impossível o conceito de uma razão meramente animal. O homem possui este órgão e apenas por ele e com ele é um ser racional. Se isto que chamamos razão fosse unicamente produto da capacidade de reflexão, apoiada sobre a experiência dos sentidos, todo discurso sobre as coisas suprassensíveis seria uma futilidade. A razão como tal permaneceria infundada, uma fábula inventada. Mas, se é verdadeiramente reveladora, então resultará dela um entendimento humano sabedor de Deus, da liberdade, da virtude, do verdadeiro, belo e bom, mais elevado que o entendimento animal (JACOBI, 1996, p. 298- § 09).

Um saber como este não é outra coisa que fé, pois, a partir do momento em que aquilo é apreendido não é suscetível de uma rigorosa análise, nele pode acreditar-se. Desta forma, não há outra palavra melhor em nossa língua para indicar esta distinção. Jacobi buscou, assim, demonstrar a

distinção entre o homem e o animal, entre o conhecimento e o instinto, entre o processo de pensamento e o processo de natureza. Com isso, para Jacobi, o homem não é a maior espécie de animal, e nem um membro de uma ordem mecânica da natureza. Mas, tendo em vista a sua razão e seu conhecimento, ele é algo absolutamente diferente da natureza, em que o entendimento do homem, se constitui de duas partes, condicionado e incondicionado. O primeiro é propriedade do sentido, ou de natureza, o segundo é propriedade da razão, suprassensível.

No entanto, somente “quando a ciência filosófica invade todos os domínios da vida, e absorve-os por completo que surge o niilismo” (CRUZ, 1993, p. 91). O niilismo consiste em afirmar que o absoluto [Deus] é imanente ao infinito. O resultado de tal afirmação se dá por meio da condição de que todas as coisas devem se dar no eu, pelo eu, apenas no eu. Dessa forma, exclui-se a possibilidade de alcançar o incondicionado, visto que, com esta condição não existe nada mais que a natureza. O não reconhecimento de que não há algo fora do eu e, conseqüentemente de que não há ser com entendimento absoluto (Deus), destrói¹⁰⁷ a possibilidade e o conhecimento de todos os acontecimentos reais possíveis.

O filósofo transcendental, ainda que convencido que não se pode conhecer o absoluto (Deus), é capaz de crer. Assim se explica a atitude de Jacobi em relação a Fichte, através de suas duras críticas, de que “a *Doutrina da Ciência*, em que a ciência absoluta deve ser neutra e reprimir a vontade de conhecer positivamente o absoluto-Deus” (CRUZ, 1993, p. 91). Isto significa que, deste ponto de vista estritamente científico, tanto o teísmo como a ateísmo e conseqüentemente o niilismo possuem as mesmas possibilidades de demonstração.

Na interpretação de Jacobi do mundo se da através de uma visão existencial imediata. Tal procedimento de conhecimento, em seus primeiros escritos, para distanciar do intelectualismo, Jacobi chamou de sentimento, mas depois acabou denominando de razão. Certamente, é sabido que a

¹⁰⁷“Mas, pode ocorrer que o filósofo reconheça os direitos da vida, e distinga entre ciência filosófica e vida, “[...] mas que, no entanto ainda realiza com afinco a pura função intelectual [...], no entanto não é nem ateu e nem teísta, Fichte se encontra nesta última instância” (CRUZ, 1993, p. 91).

sensibilidade não pode dar uma forma de saber existencial que transcenda ao suprasensível. Mas, segundo Jacobi: “há no homem uma capacidade de uma evidência pluridimensional. Evidência esta que em um único ato mostram-se três atos: a existência do mundo, a existência do eu, e a existência do absoluto no interior da certeza da própria existência livre” (JACOBI, 1996, p. 243).

O primeiro ato apresenta a realidade do mundo e do eu: “Em um mesmo momento indivisível, experienciando que eu sou, e que algo existe fora de mim [...] Não há representação nem racionalização que medie essa dupla revelação. Nada se introduz na alma entre a percepção do real fora de mim, e do real em mim” (JACOBI, 1996, p.280-§ 175). O segundo ato abarca a certeza do condicionado (eu e o mundo) e o incondicionado. Cito Jacobi:

[...] considero o homem em sua integridade sem dividi-lo, compreendo que sua consciência se estrutura de representações originais do condicionado e do incondicionado. Ambas estão inseparavelmente ligadas. A representação do condicionado pressupõe o incondicionado. No entanto, não necessitamos de buscar o incondicionado, por que temos de sua existência uma certeza idêntica a nossa própria existência condicionada (JACOBI apud CRUZ, 1968, IV/2 p. 152).

Nossa existência condicionada consiste em uma indefinida cadeia de mediações, e todas as investigações sobre esta existência tratam de encontrar o elemento de mediação, que na linguagem de “Jacobi é denominado de um mecanismo” (CRUZ, 1993, p. 92). Descobrir o mecanismo das coisas equivale a produzir os meios que nos levam a construí-las. Concebemos uma coisa quando a construímos, ao menos em pensamento. Já o que não se pode fazer com o incondicionado “e construí-lo, buscar tais condições, é ser insensato por querer explicar intelectualmente o princípio de tal mecanismo” (CRUZ, 1993, p. 93). Levada esta doutrina ao âmbito antropológico, observa-se o exercício da liberdade humana. Jacobi certifica que no interior do homem encontra a presença do absoluto:

[...] afirmo que o homem encontra a Deus porque somente ele pode encontrar a si mesmo, uma vez que Deus é insondável a si mesmo por que o ser de Deus é necessariamente insondável [...] O homem tem esta opção: o nada ou Deus. Se optar pelo nada, ele se torna Deus, e faz de Deus um fantasma, pois se não há Deus, é impossível que o homem e todo o que o rodeia não seja puros fantasmas (JACOBI, 1996, p. 260-§ 56).

Esta é a condição através da qual o absoluto (Deus) entra no entendimento humano. Jacobi identifica a filosofia do seu tempo como a mera capacidade de formular conceitos, juízos e raciocínio dominante sobre a sensibilidade, sendo incapaz de revelar algo absolutamente por si mesma, “Pois o entendimento, é uma mera capacidade de formular conceitos reflexionados sobre si mesmo, não pode senão segurar-se os fantasmas quando ultrapassa o campo da sensibilidade, estendendo-se meramente ao vazio em todas as direções” (JACOBI, 1996, p. 303-§ 22).

Jacobi, ao referir-se à sua doutrina, mostra-se totalmente oposto à filosofia da subjetividade absoluta. A doutrina de Jacobi trata de uma teoria da objetividade absoluta. O caminho da doutrina de Jacobi conduz “a um sistema da objetividade absoluta. Desfere duras críticas ao entendimento que se exhibe exclusivamente de uma maneira conceitual [...], conserva apenas para si a razão não especulativa, mas a revelação imediata, a crença racional natural” (JACOBI, 1996, p.310-§ 37). No entanto, seu raciocínio é fixo em afirmar que nosso conhecimento “não se refere imediatamente às representações das coisas, se não aos objetos mesmos, tal como estes são em si” (CRUZ, 1993, p.33).

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A interpretação das objeções de Jacobi ao Idealismo de Fichte e consequentemente como abertura para o niilismo foram às tarefas aqui assumidas. Para tanto empreendeu-se uma reconstituição dos fundamentos, motivações e consequências dessas objeções. Viu-se então que em sua crítica, Jacobi visou uma análise sobre o status monológico da razão, com objetivo de apresentar a percepção niilista da realidade como resultado de tal análise. Visto dessa maneira, o Idealismo de Fichte surge como o ápice da arrogância do homem, que querendo guiar-se unicamente através de si mesmo, converteu toda a natureza em uma criação subjetiva, e se afastou das coisas suprasensíveis.

No entanto, como proposto, coube de forma necessária uma abordagem de Spinoza e Kant, com o propósito de reconstruir a linha de pensamento até Fichte. Os debates instaurados por Jacobi a respeito de Spinoza e questão do panteísmo, e de Kant sobre o problema da coisa em si, foram abordagem, que contribuíram de forma importante para apreender o panorama em que se formulou uma base de sentido para a crítica de Jacobi.

Sob essa perspectiva, a filosofia de Jacobi aparece como algo ousado diante de uma filosofia de sistema; em que o salto não aparece no lugar da orientação de pensamento; e sim, que o pensamento consegue chegar a um abismo. Frente ao abismo, Jacobi afirma o Salto na Fé. A fé é o que impulsiona o salto. A identificação desse dissídio entre Jacobi e o Idealismo abriu espaço para a compreensão e diferenciação entre Jacobi e Fichte. Essa diferença apresenta uma conceituação díspar no tocante ao sentido do conhecimento, absoluto, razão e sentimento. O pensamento de Jacobi desemboca na necessidade de um Salto na Fé em direção ao absoluto, algo externo e independente de mim, assegurando que a existência transcende o conceito, ao passo que a filosofia de Fichte estabelece um “Eu que auto põe a si mesmo, e consequentemente põe todas as coisas. Visto que tudo está posto na medida do eu, e nada está fora do eu” (FICHTE, 1980, p. 47 - § 98).

Qualquer estudioso de Espinosa, Kant e Fichte entenderá a importância desses debates.

Jacobi traz à tona o vício do absolutismo da razão, que na sua configuração da realidade separa o ser do real, exprimindo assim, inconscientemente, a sua força niilista. Segundo Iacovacci, “essa força do niilismo é parte integrante da subjetividade racional” (IACOVACCI, 1992, p. 23). Neste sentido “a pura razão é artificial, uma percepção niilista da realidade” (IVALDO, 1995, p. 53). A consequência desta “perda da realidade” será a perda do sentido, uma vez que o destino do sujeito, demasiado ocupado com questões especulativas, tornou-se míope no que diz respeito ao “absoluto”. Aqui se coloca, em nome da razão, o irracional, uma vez que a liberdade vem reduzida a um processo de desconstrução. O resultado será aquela experiência niilista que toma conta da existência, esvaziando-a de fundamento. Com isso, ao eu racional preside uma erosão dos valores, desembocando supostamente em uma crise da metafísica, perda do sentido, ateísmo e niilismo.

A respeito dos debates instaurados por Jacobi, principalmente através do problema da coisa em si kantiana, Heine diz: “Kant, porém, com a *Crítica da Razão Pura* realmente lhes causou esse sofrimento ao destruir-lhes os fundamentos de prova da existência de Deus” (HEINE, 2010, p.110). Como já vimos, Jacobi traz à tona os impactos da *CRP* para as questões epistemológicas e também para as questões religiosas, enfatizando que “Uma vez constatada a impossibilidade de uma demonstração apodíctica da existência de Deus; se é verdade que quem afirma ser possível tão-somente crer em Deus deve carregar a pecha [defeito] de quimérico; então, conclui Jacobi, devemos considerar a *CRP* um imenso devaneio” (JACOBI, 1995, p.296). Nesta mesma perspectiva, Heine descreve o contexto filosófico e religioso da Alemanha e o impacto da *Crítica da Razão Pura*, dizendo: “dizem que os espíritos noturnos ficam aterrorizados quando avistam a espada de um carrasco – Quantos não ficariam aterrorizados se lhes apresentasse a *Crítica*

da *Razão Pura* de Kant! Esse livro é a espada com que se executou o deísmo¹⁰⁸ na Alemanha” (HEINE, 1991, p. 95).

Em Fichte, através da construção do sentido científico dos objetos, por meio do eu como um ato puro, são produzidos conceitos mediante aquilo que a própria intuição pura criou. Logo, em Fichte, o mundo objetivo nasce do mundo subjetivo, como se a realidade fosse apenas um palco que o homem criou para agir. Os impactos da obra de Fichte são assim descritos por Heine: “Depois de Kant consumir a sua obra de destruição terrorista, surge Fichte, tal como Napoleão [...] com uma fórmula abstrata (eu=eu) bem de acordo com seu caráter inflexível, obstinado, férreo” (HEINE, 2010, p.103).

Com isso, com base na doutrina spinozista, no Idealismo transcendental, e na filosofia do Eu como ato puro da *Doutrina da Ciência* de Fichte, Jacobi traça um panorama onde formula uma base propensa para a crítica de que qualquer sistema que eleve a razão ao ponto máximo da construção e do entendimento humano, necessariamente geraria uma negação dos elementos tais como a existência de nosso ser, mundo, Deus, alma, liberdade e a de outros seres. Assim, de acordo com Bonaccini, Jacobi sustenta que “é preciso admitir a fé, como o princípio de toda ciência, como a absoluta certeza de que a razão capta o que é verdadeiro, bom e belo em si mesmo. A verdade não está na ciência, mas revela-se, mostra-se e nós acreditamos nela” (BONACCINI, 2004, p.24).

A abordagem histórica e conceitual proporcionou a condição de apreender o que está em jogo na carta, e compreender melhor a posição de Jacobi, a saber que, qualquer sistema onde a subjetividade racional é levada ao extremo, a objetividade do mundo é aniquilada. Essa subjetividade racional

¹⁰⁸“Mas a fantasia dos deístas se fatigou em vão com a infinitude do espaço e do tempo. Aqui se mostra toda a sua importância, a inconsciência de sua visão de mundo, de suas ideias acerca da natureza de Deus. É por isso que sua visão de mundo, de suas ideias acerca da natureza de Deus cai por terra. O idealismo, porém, realmente lhes causou esse sofrimento ao destruir-lhes os fundamentos de prova da existência de Deus. [...] Abstenho-me, como disse, de toda a discussão popularizante da polêmica de Kant [...] Limito-me a assegurar que, desde então, o deísmo está morto no reino da razão especulativa. Essa desoladora nota de falecimento precisará talvez de alguns séculos para ser totalmente difundida – mas nós outros já teremos vestido luto há muito tempo” (HEINE, 1991, p. 97).

extremada constituiria a base para o processo de abertura para o ateísmo, ceticismo e, por fim, niilismo¹⁰⁹.

A partir disso, não é difícil acompanhar o raciocínio de Jacobi. A ideia de um Deus alcançado por meio da razão mostra que tal meio apreende e apresenta um Deus como uma ideia débil, na medida em que nos dá uma evidência muito fraca de Deus, e não condiz com Deus em si, logo, o Deus do entendimento é um nada, e isso consequentemente leva ao niilismo. Desta forma, a partir dos sistemas filosóficos de Spinoza¹¹⁰, Kant e Fichte, Jacobi argumenta que não há outra solução além deste Salto da Fé. A saída proposta por Jacobi é um método teísta, onde é necessário aceitar uma ideia de fé, pois no momento em que racionalidade não basta, só resta ao homem crer¹¹¹.

Deste modo, “Jacobi procura reabilitar uma filosofia onde Deus se torna novamente um instrumento apenas de fé e não de racionalidade” (VOLPI, 1999, p. 18), algo abandonado pela filosofia moderna. Além do que, “com isto também o racionalismo absoluto, é um mal a ser evitado pelo retorno à fé” (BECKENKAMP, 2004, p.3). A crítica de Jacobi a Espinosa, Kant e Fichte é uma tentativa de superação, uma tentativa de libertação de um sistema que se mostra materialista por demais. Trata-se de uma tentativa de fugir deste possível “niilismo fatalista e racional”, de uma proposta de combater uma filosofia que vinha de uma grande carga racional, em que se “busca antes de

¹⁰⁹ Sobre essa questão, Beiser contribui, dizendo: [...] a fé da *Aufklärung* na razão baseou-se na crença de que a razão poderia justificar todas as verdades essenciais do senso comum, da moralidade e da religião. A autoridade da razão substituiu a autoridade da tradição e da revelação porque era uma sanção mais eficaz para todas as crenças morais, religiosas e de senso comum. Esta premissa tão importante, mas vulnerável foi o principal alvo de ataque de Jacobi. A razão, ele argumentou, não foi o apoio, mas minou todas as verdades essenciais da moralidade, da religião e do bom senso. Se formos consistentes e empurrarmos nossa razão aos seus limites, teríamos que abraçar o ateísmo, o fatalismo e o solipsismo. Teríamos que negar a existência de Deus, da liberdade, de outras mentes, do mundo externo e até a existência permanente do nosso próprio eu. Em suma, teríamos que negar a existência de tudo, e teríamos que nos tornar, usando a linguagem dramática de Jacobi, niilistas. Em seguida, haveria apenas uma maneira de salvar-se do niilismo: 'um salto de fé, um *Salto Mortale* (BEISER, 1987, p. 46).

¹¹⁰ “Jacobi tinha enunciado que o spinozismo era irrefutável pela razão; daí a necessidade do *Salto Mortale* na fé, para a ultrapassar” (MOREAU, 2004, p.119).

¹¹¹ Em seu livro *Fé e Saber*, Hegel ilustra muito bem este movimento onto-epistemológico e metafísico de Jacobi ao afirmar que: “tão logo compreendemos, permanecemos numa cadeia de condições condicionadas [*bedingter Bedingungen*] e na natureza que pode ser compreendida; mas essa conexão da compreensão e da natureza cessa, e num absoluto para-além, isto é, sem conexão, se encontra algo sobrenatural, incompreensível e incondicionado”¹¹¹ (HEGEL, 2007, p. 91).

tudo a reconciliação com a representação tradicional e religiosa do mundo” (BERLANGA, 1989, p. 272). Jacobi procurou combater este racionalismo poderoso, enquanto que o efeito colateral eleva a razão a um máximo ainda mais exorbitante que o racionalismo moderno, no caso, o Idealismo alemão de Fichte, Schelling e Hegel, sendo Fichte o mais audacioso de todos.

Os desdobramentos das discussões exposta nesta dissertação nos permitem assegurar que em todos os debates em volta do ateísmo, ceticismo e niilismo, Jacobi se constitui como a grande figura que conseguiu mobilizar o contexto filosófico diante das questões levantadas por sua filosofia. Pode-se descrever a posição filosófica de Jacobi como uma forma de Realismo, de nível epistemológico, como uma forma de personalismo, o nível antropológico e, finalmente, como uma forma de teísmo, no nível metafísico. A peculiaridade do seu pensamento poderia ser caracterizada especialmente pela sua constante referência à existência de um princípio, ou seja, como uma fonte de que o pensamento tem de vir, a saber, a verdade. A revisão que Jacobi apresenta nos faz repensar de forma cuidadosa que “existência transcende o conceito”. E que, conseqüentemente, existe uma lacuna ontológica entre o ser do pensamento, ao qual pertence o conceito, e o verdadeiro eu, a realidade representada pelo conceito, independente do conceito.

A tentativa de deduzir o indivíduo do todo, ou seja, a partir de um conceito universal de ser, é impossível por causa da diferença irreduzível que existe entre o conceito de ser e de estar, entre o abstrato e o concreto. A noção lógico-metafísica da totalidade, descrita na *carta sobre a Doutrina de Fichte*, constitui o quadro teórico que estrutura a filosofia de Jacobi diante do Idealismo, que busca demonstrar e compreender o mundo por um eu que se auto põe, ao passo que o materialismo quer deduzi-lo do mundo. Em vez disso, o Realismo assume como unidade padrão uma distinção original do pensamento natural, por causa da consciência de sua própria finitude. Diante da consciência da finitude, surge a necessidade da fé.

Frente à incapacidade do eu, como um ato puro de pensamento de acessar o fundamento e causa de tudo que existe, a fé asseguraria este acesso. O Salto na Fé requerido por Jacobi trata-se como visto da fé natural-metafísica como elemento requerido e necessário para cruzar o abismo entre

cognição filosófica e a verdade. Jacobi usou uma variedade de termos para designar o que estava envolvido nesse salto mortal como: fé, conhecimento imediato, sentimento e intuição. Com a fé, o homem ultrapassaria o limite, colocando o eu em conexão com o princípio absolutizante. Portanto, segundo Jacobi, a razão especulativa negaria o absoluto [Deus] “apenas de lábios” (JACOBI, 1995, p. 261 -§ LXV), e se deslumbraria diante daquilo que só é apreendido pelo salto na fé.

A descrição das características do pensamento de Jacobi insiste na existência como uma de suas questões fundamentais. A existência, para Jacobi, é um tipo de princípio lógico e ontológico. Desta forma, uma vez que é imediata a existência não é dedutível. Neste sentido, o conceito de existência, em Jacobi, assume um sentido epistemológico, no qual afirma-se a realidade de um estado de coisa que se reflete na verdade através do juízo que o afirma. O Idealismo de Fichte, de acordo com Jacobi, fez a redução completa da coisa em si para formar o *a priori*, sem qualquer relação a algo externo, ainda presente em Kant. Agora, a coisa pertence inteiramente à razão pura, e uma vez que é verdadeiramente pura, só se vê a si mesma. Consequentemente, a realidade é reduzida a um processo de um puro espírito, de tal pureza que não pode mesmo existir. O resultado desse princípio é, em primeiro lugar, o niilismo como dissolução de toda a realidade. Em segundo lugar, o sujeito perde toda sua consistência ontológica pessoal reduzindo à função do pensamento toda a realidade objetiva.

A análise a que Jacobi submeteu seu argumento, descrito neste trabalho, vai amadurecer sua convicção de que “*a existência transcende o conceito*”. Ou seja, existe uma lacuna ontológica entre o ser do pensamento, à qual pertence o conceito, e o ser real que pertence à realidade representada pelo conceito em questão, visto que o ser do pensamento pode ser uma representação equivocada da subjetividade absoluta que “*dissolve todo o ser no saber*, em uma aniquilação progressiva, mediante conceitos cada vez mais gerais [...] aniquilando aprende a criar” (JACOBI, 1995, p. 245 - § XXIV). Desta forma, a existência aponta para uma preocupação fundamental de Jacobi que se tem indicado desde o início, como o movimento de que “Eu existo - e

existem coisas fora de mim” (JACOBI, 1995, p.237-§ III) garantido uma não aniquilação.

Portanto, a posição de Jacobi é uma tentativa de escapar deste nihilismo causado pelo absolutismo da razão idealista. De acordo com Berlanga, Jacobi “Busca uma reconciliação com a representação tradicional e religiosa do mundo” (BERLANGA, 1989, p. 272). No entanto, aquilo que preside todo e qualquer conhecimento seria a fé em uma primeira proposição. Mas, devido às elucubrações das teorias passa-se a esconder a base, a proposição inicial que acaba sendo validada pela fé. De acordo com Jacobi, é o que acontece no Idealismo de Fichte, que levado às últimas consequências, seria responsável por embaralhar as coisas em um movimento infinito sem se dar conta que o próprio início da atividade do pensamento tem que estar embasado em uma proposição incondicionada que necessita da fé para ser aceita.

Nesta perspectiva não é a lógica racional que determina o conhecimento, mas a fé em um ponto de partida. Para toda a teoria, a justificativa do conhecimento repousa sobre o incondicionado. Todavia, devido às elucubrações abstratas, especulativas, demonstrativas e mecânicas, os sistemas filosóficos escondem a base em que repousa o incondicionado. Uma vez que as elucubrações mecânicas e demonstrativas da razão especulativa ignoram a fé em um ponto de partida de sua proposição inicial, rompe-se com a finitude da razão, e conseqüentemente, não se compreende que “fora do mecanicismo natural não encontram mais do que mistérios” (JACOBI, 1995, p. 255-§ LV).

REFERÊNCIAS

BAYLE, Pierre. **Escritos sobre Spinoza y elspinozismo**. Madrid: Editorial Trotta, 2010.

BAUM, G. **Vernunftund Erkenntnis. Die Philosophie F.H. Jacobi**, Bonn, 1969

BERLANGA, José Luís Villacañas. **Nihilismo, especulación y cristianismo em F. H. Jacobi**: um ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporâneo. Barcelona: Anthropos, 1989.

BECKENKAMP. Joãozinho. **Entre Kant e Hegel**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

BEISER, Frederick C. **The fate of reason**: German Philosophy from Kant to Fichte. EUA: Harvard University Press, 1987.

BONACCINI, J, A. **Kant e o problema da coisa em si no Idealismo alemão**. RJ.Ed.Relume Dumará, 2003.

BONACCINI, J, A. **A eatas kantiana e o problema de Jacobi**. Revista o que nos faz pensar, nº 19, Fevereiro de 2006. Endereço eletrônico: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/a_aetas_kantiana_e_o_problema_de_jacob/n19juan.pdf. Data do acesso: 13/06/2012.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2000.

CRAWFORD,W, Alexander. **The Philosophy of F.H. Jacobi**.New York. 1905

CICERO, Antonio. Filosofia e niilismo. (Org) MASSENO, Andre& BARROS, Tiago. *Filosofia e Cultura Brasileira. Rio de Janeiro. 2012. Link: <http://revistasofosunirio.files.wordpress.com/2012/03/filosofia-e-niilismo.pdf>*

CRUZ, Juan. **Razones Del corazon: Jacobi entre romanticismo y el classicismo**. Ediciones Univesidad de Navarra, S. A. Eunza, 1993.

DELBOS, Victor. **O espinosismo**: curso proferido em Sorbonne em 1912-1913. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DESCARTES, René. **As meditações**. São Paulo. Trad. J.Guinsburg e Bento Pardo Júnior. Abril Cultura,1979.

ENGELMANN, Jaqueline. **Uma recepção da teoria kantiana dos conceitos**. Abstratta 1:1 (pp 54 -67, 2004).

FERRER, Diogo. Imagem e Saber nas Versões de 1805 e 1807 da Doutrina da Ciência. Em: Fichte: **Crença, Imaginação e Temporalidade**. Porto: Campo das Letras, 2002.

FICHTE. **A Doutrina da Ciência**. Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filhos. Coleção os pensadores. São Paulo. Ed. Abril. 1980.

_____. **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**, II v. 8. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1985.

GIL, Fernando (ORG). **Recepção da Crítica da razão Pura**: Antologia de Escritos sobre Kant (1786- 1844) in: JABOCI. F.H. Idealismo Transcendental: Tradução de Leopoldina Almeida (PP. 101-110). Editora Fundação Caloute, 1992.

FIGUEIREIDO, Vinícius. O Vértice Jacobi. O que nos faz pensar, nº 19, fevereiro de 2006, (p.87-107).

HAMANN, Johann Georg. **Hamanns Briefwechsel**. Frankfurt am Main: Insel. 1979.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fé e saber**. São Paulo: Hedra, 2007.

HEINE, Christian Johann Heinrich. **História da religião e da filosofia na Alemanha e outros escritos**. São Paulo: Madras, 2010.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Christian Victor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

HUME, David. **Investigação sobre o entendimento humano**. São Paulo. Ed. Abril, 1980.

IACOVACCI A. Idealismo e nichilismo. La letteradi Jacobi a Fichte. Padova, 1992.

IVALDO M. **Nichilismo e Realismo: Per la Filosofia. Filosofia e Insegnamento**. 1995, p. 18-31.

JACOBI, F. H. Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo. Tradução, apresentação e notas de Vicente Serrano. **Anales Del Seminario de Historia de la Filosofía**, v. 12. Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, pp. 235-263, 1995.

JACOBI, F. H. Excertos de *Über den transzendentalen Idealismus*. Tradução de Leopoldina Almeida. In: (org.) GIL, F. **Recepção da Crítica da razão pura: Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 99-111, 1992.

JACOBI, F-H. **Über die Lehre des Spinoza**, in Briefenan Herrn Moses Mendelssohn, in: *Jacobis Werke* (hrgs. F. Roth & F. Köppen). Darmstadt, 1980.

JACOBI, Friedrich Heinrich. **Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte** Barcelona: Círculo de Lectores, 1996.

JANKE, Wolfgang. **Johann Gottlieb Fichtes Wissenschaftslehre**. 1805. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1999.

KANT, Immanuel. (CRP) **A Crítica da Razão Pura**. Pensadores. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultura, 1980.

_____ (CRPr) **Crítica da Razão Prática**. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1989.

_____ In: Escritos pré-criticos. *Forma e princípio do mundo sensível e do mundo metafísico*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005^a, pg. 219 – 282.

_____ In: Escritos pré-criticos. *Novas elucidações dois princípios do conhecimento metafísico*. Trad. Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005b, pg. 12 -90.

LEIBNIZ,G. **A monadologia e outros textos**. São Paulo: Hedra, 2009.

LOMBA, Pedro. **Introdução**. In: BAYLE, Pierre. Escritos sobre Spinoza y el spinozismo. Madrid: Editorial Trotta,pg. 9 – 3, 2010.

MENDENSSOHN, M. Mendelssohn. **Gesammelte Schriften**. Jubiläumausgabe Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Fromann,1971.

MOREAU, Pierre-François. **Espinosa e o espinosismo**. Lisboa: Publicações Europa-América, 2004.

MORUJÃO, Carlos. **Organismo, Sistema e Liberdade**: Estudos sobre o pensamento do século XVIII. Lisboa. Ed. Universidade católica.

PAREYSON. **Fichte**: Il sistema dellalibertà, II, ed. aumentada, Milão: Mursia, 1976.

SANTORO, S, Thiago. Fichte e o saber absoluto na Doutrina da Ciência de 1804. <http://www2.ufpel.edu.br/isp/dissertatio/revistas/26/26-04.pdf> - Dissertatio [26]. 111-125 versão d 2007. Acesso: 10/08/2013.

SANTORO, S, Thiago. Intuição Intelectual na filosofia Tardia de Fichte. www.u.c.pt/dfci/publicações/intuiçãointelectualnafilosofiatardiadefichte. Revista filosófica de Coimbra nº 31. 2007, pp. 261-272. Acesso 08/09/2014.pdf.

SÓLE, JimenaMaría. Laintervención de F.H em La Polémica sobre el ateísmo. In: ROSALES, R, Jacinto & CUBO, Oscar. (Org.) *Lá Polemica sobre el ateísmo y su época*. Madrid. Ed Dykinson, 2009.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética** – demonstrada à maneira dos geômetras. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**: Tradução: Marilena de Sousa Chauí, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim, de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões, Manuel de Castro. Coleção os pensadores. São Paulo. Ed. Abril. 1979.

SCHUBACK, M.S. Cavalcante. **O começo de Deus**: A filosofia do devir no pensamento tardio de F.W.J Schelling. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

STROUD, B. **The Significance of Philosophical Scepticism**. Oxford: Clarendon Press, 1984.

VIEIRA, Pedro. Esboço para uma interpretação do dilema de Jacobi. Academia.edu. Disponível: http://www.academia.edu/2193757/Esbo%C3%A7o_paraumainterpreta%C3%A7%C3%A3ododilemadeJacob_cap%C3%ADtulodelivro, 2000.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WOOD, W. Allen. **Kant**. Tradução: Delamar Volpato Dutra. Porto Alegre: Artemd, 2008.