

IDEALISMO E REALISMO EM F. H. JACOBI

*Bárbara Assis Vianna da Silva*¹

RESUMO: As principais objeções de F. H. Jacobi (1743-1819) em sua obra *David Hume sobre a crença, ou idealismo e realismo. Um diálogo* (1787) referem-se, por um lado, à sua oposição à filosofia kantiana a partir de sua concepção de realismo e, por outro lado, ao suposto espinosismo de G. E. Lessing (1729-1781), o que gerou aquela que ficou conhecida como disputa sobre o panteísmo. Jacobi recusa toda tentativa de demonstração racional a respeito da realidade e propõe uma concepção que parte do saber imediato, a qual se aproxima bastante de uma filosofia da vida. O real jamais poderá ser demonstrado, somente vivido.

Palavras-chave: Iluminismo alemão, Panteísmo, Crença, Realismo, Filosofia da vida.

ZUSAMMENFASSUNG: F. H. Jacobis (1743-1819) Haupteinwände, die in seinem Werk *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787) vorgelegt sind, lassen aufgrund seines Realismusbegriffes einerseits seinen Gegensatz zur kantischen Philosophie hervortreten. Andererseits sind sie aber auch gegen den vermeinten Spinozismus G. E. Lessings (1729-1781) gerichtet, der den berühmten Pantheismusstreit hervorbrachte. Jacobi weist jeden Versuch rationalen Beweisens eines Wirklichen zurück. Stattdessen schlägt er eine Ansicht vor, die vom unmittelbaren Wissen ausgeht. Diese Ansicht nähert sich grundsätzlich einer Philosophie des Lebens. Demnach kann das Wirkliche nur erlebt, aber nicht bewiesen werden.

Stichwörter: (Deutsche) Aufklärung, Pantheismus, Glaube, Realismus, Philosophie des Lebens

Introdução

Algumas perguntas persistem em filosofia, são elas: o real pode ser demonstrado? Qual critério utilizar a fim de afirmar que nossas representações correspondem ao objeto? Possui a filosofia um princípio único que serve como base para todas as suas

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Minas Gerais – Brasil. Bolsista Capes. E-mail: barbaravs1@yahoo.com.br.

demonstrações, ou seja, que garanta tudo o que deriva dele? É possível conciliar discurso filosófico e vida? Certamente se responde a tais perguntas de acordo com uma posição filosófica específica. Immanuel Kant foi o filósofo que mais se esforçou e se dedicou a responder tais perguntas e seu sistema pode ser considerado uma das principais soluções filosóficas a este respeito. Para Kant, tais perguntas não são meramente epistemológicas, mas se referem à metafísica como um todo. Consistem em perguntas que dizem respeito ao próprio status da filosofia, esta também entendida como metafísica, ou seja, é necessário um fundamento seguro para a metafísica. Em seu escrito *Declaração acerca da doutrina da ciência de Fichte* (1799), Kant compreendeu que havia empreendido esta tarefa de maneira completa: “[...] A filosofia crítica, por sua irresistível tendência à satisfação da razão tanto na perspectiva teórica quanto na prático-moral não encontrará pela frente uma mudança das opiniões [...] mas que o sistema da crítica, repousando sobre uma base inteiramente assegurada, está firme para sempre, sendo ainda indispensável em todos os tempos futuros para os mais altos objetivos da humanidade.”²

O que é um sistema acabado do conhecimento humano? A busca pela “verdade” em filosofia ou por um critério seguro que a aproxime das ciências, tem impulsionado os filósofos desde o próprio nascimento da filosofia. Aristóteles denominava a filosofia de “ciência da verdade”, sustentando que a finalidade da ciência especulativa consiste justamente nesta busca da verdade, afirmando, portanto:

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

² KANT. Declaração acerca da doutrina da ciência (1799). In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 247.

completa e não a parte particular que atingimos, mostra a dificuldade da questão.³

A tese de não poder, o filósofo, afastar-se completamente de tal especulação é semelhante ao que Kant afirma já em seu Prefácio correspondente à primeira edição da *Crítica*: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza [...]”⁴ Ora, por que formulamos tais questões? E a resposta é: porque nossa própria razão nos obriga. Pode-se afirmar, portanto, que a preocupação com a verdade é uma das principais questões a distinguir o pensamento filosófico. Quando se deixa de lado a preocupação com a verdade a filosofia pode acabar em um discurso puramente retórico. Na *Crítica da razão*, Kant mostrará, por um lado, seu desapontamento frente ao fato da metafísica ainda não ter encontrado um caminho seguro e, por outro lado, a dificuldade que isto envolve: “Desde os tempos mais remotos que a história da razão pode alcançar, no admirável povo grego, a matemática entrou na via segura de uma ciência.”⁵ Na tentativa de trilhar este caminho, “a razão humana cai em obscuridades e contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos algures, sem contudo os poder descobrir. Na verdade, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque.”⁶ Nos *Prolegômenos* (1783), Kant também lança a pergunta sobre a possibilidade da metafísica: “Se ela é uma ciência, como é que não obtém, como as outras ciências, aplauso unânime e duradouro? Se ela não é uma ciência, como explicar que se vanglorie incessantemente sob o brilho de uma ciência e iluda o entendimento

³ ARISTOTLE. *Metaphysica*. (Book II) In: MCKEON, Richard. (Ed.) *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941, p. 712.

⁴ KANT. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, p. 3. AVII.

⁵ KANT. *CRP*, BX, p. 17.

⁶ KANT, *CRP*, AVIII, p. 3.

humano com esperanças nunca saciadas e nunca realizadas? ”⁷ Assim, na tentativa de se estabelecer um critério seguro em filosofia, a matemática já havia sido proposta como um modelo perfeito: “Ora o tipo mais claro e distinto de conhecimento que possuímos é a ciência da matemática, em sua certeza incontestável, sua sequência rígida e inevitável. Igualmente claro, certo e lógico deve ser todo o nosso conhecimento. Se ficar aquém disso, faltará aquele grau de clareza e distinção que exclui por completo a dúvida e que é o único a ter direito ao nome de verdade.”⁸ E neste sentido:

O primeiro passo nesse caminho foi, para o século XVIII, partir em busca de uma fronteira determinada entre o espírito matemático e o espírito filosófico. A tarefa era difícil e complicada ainda por uma dialética interna, porquanto se tratava de satisfazer igualmente a duas exigências diferentes, em aparente oposição. Não se devia, obviamente, quebrar o vínculo entre matemática e filosofia [...] não eram as matemáticas o orgulho da razão humana, sua pedra de toque, sua caução e fiança? ⁹

A grande questão é que rapidamente surgiu a pergunta sobre o status da filosofia, a qual foi articulada em duas direções. Primeiramente, percebeu-se que a própria matemática também tinha seus limites e, principalmente, deixou-se de identificar a matemática com a razão mesma; em segundo lugar, a filosofia continuou seu próprio movimento de novamente e sempre reivindicar o direito de ser ela mesma. A pergunta pelo real desde sempre motivou os filósofos, suas propostas e soluções para o problema vão desde a busca por princípios supremos pertencentes ao círculo da razão finita até princípios incondicionados que se tornam imunes ao ceticismo.

Jacobi não se contentou com as soluções dadas até então ao problema epistemológico (que neste sentido pode ser compreendido também como problema metafísico) e trazia como preocupação principal a questão especulativa em filosofia, a

⁷ KANT. *Prolegômenos*. São Paulo: Abril cultural, 1974, p. 101.

⁸ FISCHER, Kuno. Vida e caráter de Baruch Spinoza. In: *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 14.

⁹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 34.

denominada “busca pela verdade”. Trata-se de um pós-kantiano insatisfeito com os resultados apresentados por Kant e que pretende então estabelecer uma teoria que responda à pergunta: como se dá o nosso acesso ao real? Seu rompimento com o que era geralmente aceito em termos filosóficos se deu também por sua desconfiança em relação ao conhecimento demonstrativo. Quanto à possibilidade de se investigar a realidade do mundo, apresentar provas de sua existência para além de uma mente que o percebe, é algo, no fim das contas, inútil para Jacobi. Um esforço que não merece ser feito pelas cabeças pensantes, já que não se chegará a lugar algum.

Os principais debates de Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) em sua obra *David Hume* são suscitados por diversas polêmicas, entre elas: a acusação de ser um propagador da crença cega, a oposição à filosofia kantiana a partir de sua concepção de realismo e sua surpresa com a declaração de G. E. Lessing (1729-1781)¹⁰ de que seria um espinosista, o que gerou aquela que ficou conhecida como disputa sobre o panteísmo.¹¹

No Prefácio da obra *David Hume* Jacobi afirma: “A tese de que todo conhecimento humano provém da revelação e da crença, suscitou um escândalo geral no mundo filosófico alemão. Seria absolutamente inadmissível que houvesse um saber de primeira mão que fosse a condição primeira de todo saber de segunda mão (a ciência), um saber sem provas que precedesse necessariamente o saber que procede de provas.” E, na sequência: “É para justificar esta tese contestada e para expor as acusações que me foram endereçadas a seu propósito em toda a sua absurdidade e falaciosa indigência: que

¹⁰ Lessing como um dos mais eminentes representantes das Luzes, buscou primeiramente fundar as bases da religião sob a razão, recusando todo tipo de ortodoxias e teologias confessionais. Porém, rapidamente rompe com essa espécie de racionalismo que, a seu ver, empobreceu em muito o espírito do verdadeiro cristianismo. Publica uma série de escritos e fragmentos a partir de 1774 e em 1780 publica *A educação do gênero humano (Die Erziehung des Menschengeschlechts)*. LÉON, X. *Fichte et son temps*. Tomo I. Paris: Armand Colin, 1954, p. 39. É Lessing que no ano de 1780, um ano antes de sua morte “lê e recomenda para Jacobi o recentemente publicado de Hume *Diálogos sobre a religião natural*”. FISCHER, B.; FOX, T. (Eds.) *A companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*. New York: Camden House, 2005, p. 149.

¹¹ A obra *David Hume* de Jacobi retoma esta que ficou conhecida como “Querela do Panteísmo”, mas a polêmica surge com a publicação de seu escrito anterior *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn* (1785). “O livro de Jacobi tinha de parecer, assim, para muitos, uma verdadeira acusação pública de Lessing. A reação foi, naturalmente, proporcional à ousadia, contribuindo para o enorme sucesso do livro. Saía, assim, já em 1789, uma segunda edição, fortemente alterada por Jacobi, trazendo inclusive uma série de apêndices [...]” BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 41.

eu era um inimigo da razão, um pregador da crença cega, um desprezador da ciência e especialmente da filosofia, um entusiasta, um papista – que o diálogo que segue foi escrito.”¹² Ora, as acusações dirigidas a Jacobi certamente partem da falta de compreensão frente a sua proposta filosófica. Jacobi não coloca no lugar da razão demonstrativa a fé religiosa, ele defenderá sim a crença filosófica à maneira de Hume e a razão será uma faculdade de crer. Assim, na melhor das hipóteses ocorreu uma confusão ao se tentar compreender Jacobi ou então as acusações dirigidas a ele foram propositais, justamente para afastá-lo dos debates filosóficos, já que não foi muito bem vista sua defesa do conceito de crença.

Dessa maneira, “Jacobi colocará todos seus esforços em mostrar, por um lado, que o real não pode ser objeto da ciência e, por outro lado, que as condições mesmas da ciência implicam relatividade”¹³ e que, na verdade, são os seus adversários que o compreendem mal. E, principalmente, que não compreendem a utilização do termo “crença” feita por muitos filósofos ao longo dos anos. Para Jacobi, qualquer afirmação que não repouse em fundamentos racionais e que não apresente provas (mesmo que estas sejam fracas) acaba por ser acusada de crença cega. Assim, para Jacobi, todas as explicações racionais não passam de mera especulação e não podem responder à pergunta pela realidade. Sabemos da realidade de maneira imediata, e provas fundamentais a este respeito simplesmente não são possíveis. O conceito de realidade estaria, portanto relacionado ao apreender imediato das coisas.

Entre os principais filósofos, tanto aqueles que estão debatendo com Jacobi, como aqueles que são citados e o influenciaram de alguma maneira e, portanto, alvo de suas especulações, podemos citar: Baruch de Espinosa (1632-1677)¹⁴, Gottfried Wilhelm

¹² JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus. Hamburg; Stuttgart: Meiner, Frommann-Holzboog, 2004, p. 379. Utiliza-se também as edições francesa e de língua inglesa: JACOBI, F. H. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000. GIOVANNI, George di. *The main philosophical writings and the novel Allwill: Friedrich Heinrich Jacobi*. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen’s University Press, 1994.

¹³ BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 84.

¹⁴ A filosofia de Espinosa foi o grande guia nas controvérsias deste período. Declarar-se ou não a favor do espinosismo era tomar partido com relação ao teísmo ou ateísmo. “A determinação mais elementar, a que carrega todo o sistema, é a de que só há uma substância, a qual é Deus, e que a esse fato de haver uma única

Leibniz (1646-1716)¹⁵, Lessing (1729-1781), Moses Mendelssohn (1729-1786)¹⁶, Johann Georg Hamann (1730-1788)¹⁷, Thomas Wizenmann (1759-1787)¹⁸.

substância está vinculada uma multiplicidade infinita de atributos e de modos [...]” Daí segue-se uma ontologia da substância em Espinosa. “Por conseguinte, ele (Deus) não é um Deus pessoal que pudesse ter uma meta a alcançar – como, por exemplo, o bem-estar dos homens.” BARTUSCHAT, W. *Espinosa*. Porto Alegre: Artmed, 2010, págs. 50 e 52. Pode-se dizer que toda a disputa sobre o panteísmo se dá tendo em vista o “problemático” Deus metafísico de Espinosa.

¹⁵ Famoso por refutar o empirismo em seus *Novos ensaios sobre o entendimento humano* (1765), Leibniz foi um dos filósofos mais importantes do século XVII. O problema do conhecimento para ele remetia à necessidade de construção de uma “metafísica real e demonstrativa”. Apesar de ser um representante do racionalismo e a princípio sua doutrina aparentar ir na contramão da proposta de Jacobi, este, surpreendentemente, afirma estar de acordo com os princípios de Leibniz, em especial seu comprometimento com as ideias inatas. Suas referências à filosofia leibniziana podem ser encontradas em diversas passagens do *Diálogo*.

¹⁶ As obras principais de Moses Mendelssohn são: *Fédon, ou sobre a imortalidade da alma* (*Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* 1767), *Jerusalém, ou sobre poder religioso e judaísmo* (*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* 1783) e *Horas da manhã ou preleções sobre a existência de Deus* (*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* 1785). Mendelssohn foi um grande amigo de Lessing e de Friedrich Nicolai. Contribuíram como co editores nos jornais da época nos quais divulgavam suas obras e ensaios críticos. Endossava a metafísica defendida nos escritos de Leibniz, Wolff e Baumgarten. Tem a razão como o grande guia, defendendo a partir desta a demonstração da existência de Deus e da imortalidade da alma. Logo no início de sua obra *David Hume*, Jacobi já faz referência às Cartas sobre Espinosa (*Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn* (1785)), a qual ficou conhecida por tratar da disputa sobre o panteísmo.

¹⁷ Hamann não é explicitamente citado na obra, mas é contemporâneo de Jacobi. É fundamental sua correspondência, principalmente as cartas do período entre novembro de 1786 e abril de 1787, no qual Jacobi está escrevendo sua obra *David Hume*. É grande a influência de Hamann no pensamento de Jacobi e é em sua obra *Sokratische Denkwürdigkeiten* (1759) que aparecerá pela primeira vez uma referência ao conceito de crença em David Hume. Porém, de acordo com James C. O’Flaherty, “Certamente, ele (Hamann) lamenta a limitação da crença em Hume somente às esferas das ações habituais e ocorrências do cotidiano.” O’FLAHERTY, James C. *Johann Georg Hamann*. Boston: Twayne publishers, 1979, p. 37.

¹⁸ Autor da obra *Resultados da filosofia de Jacobi e de Mendelssohn* (1786). Wizenmann morou na casa de Jacobi de 1784 até pouco antes de sua morte e publicou também uma resposta ao artigo de Kant *O que quer dizer orientar-se no pensamento?*, a saber, *Ao senhor Professor Kant, do autor dos Resultados da filosofia de Jacobi e de Mendelssohn* (1787). No geral, nos *Resultados*, Wizenmann apoia e elucida o conceito de fé de Jacobi. BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 6, nota i.

Espinosa

É na intensa troca de cartas com filósofos e eruditos, neste momento em que a filosofia de Espinosa aparece como um guia na tomada de posição de cada pensador, que Jacobi vai aos poucos delineando sua proposta filosófica. De acordo com Bartuschat, são as cartas de Jacobi sobre a doutrina de Espinosa que fazem com que este ressurgisse neste momento na Alemanha: “A repercussão do livro de Jacobi sobre Espinosa foi grande, embora em um sentido que não estivera na intenção de seu autor.” Espinosa “[...] tornou-se representante de um tipo metafísico de primeira ordem. Na florescência da vida cultural alemã, Espinosa teve um lugar garantido.”¹⁹ A obra *Sobre a doutrina de Espinosa* (1785/2ª edição: 1789 amplamente revisada e com diversos acréscimos) nos traz, portanto, a grande questão, a qual é retomada no *David Hume*, a saber, que Lessing teria sido um espinosista.²⁰ Porém, a amizade que havia entre Mendelssohn e Lessing fez com que aquele saísse em defesa do amigo. O principal problema seria aqui a identificação que Jacobi faz do espinosismo com o ateísmo. Para Jacobi, Espinosa é panteísta e panteísmo é idêntico a ateísmo. E quando Lessing se declara espinosista, acaba sendo identificado por Jacobi com o ateísmo.

São dois os textos publicados, portanto, em resposta a Jacobi: *Horas da manhã e Para os amigos de Lessing: um apêndice à correspondência do senhor Jacobi sobre a Doutrina de Espinosa* (1786).²¹ O livro sobre a doutrina de Espinosa consiste de fato nas cartas trocadas entre Jacobi, Mendelssohn e uma terceira pessoa. Porém, Jacobi publica essas cartas como livro, o que desagradou Mendelssohn e outros amigos de Lessing.

¹⁹ BARTUSCHT, W. *Espinosa*. Porto alegre: Artmed, 2010, p. 131. “Espinosa, mal conhecido durante sua vida, e quase desconhecido após sua morte, encontra-se exaltado de uma vez só ao fim do século XVIII como representante da primeira classe de metafísicos.” Levy-Bruhl. *La Philosophie de Jacobi*. Paris: Alcan, 1894, p. 139.

²⁰ JACOBI, F. H. *Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi* (Traduction, introduction, notes de J.J. ANSTETT), Paris: Aubier, 1946, p. 99.

²¹ *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (1786).

Após a morte de Mendelssohn, Kant escreve o artigo *O que quer dizer: orientar-se no pensamento?* (1786), a fim de posicionar-se perante a disputa sobre o panteísmo. Kant não toma partido a favor de nenhum dos dois filósofos, mas defende a razão e aquilo que ele denomina “orientar-se” no pensamento como os principais critérios no que se refere a objetos suprassensíveis: “O conceito estendido e determinado mais precisamente do orientar-se pode ajudar-nos a apresentar claramente a máxima da razão em suas elaborações para o conhecimento de objetos suprassensíveis”²². Os objetos suprassensíveis são aqueles designados por Kant como “assuntos da teologia” e consistem no principal ponto de disputa também na querela do panteísmo. Mais à frente Kant afirma: “Se em assuntos pertinentes a objetos suprassensíveis se contesta, portanto, à razão o direito que lhe cabe de falar primeiro, então se abriu uma larga porta para todo devaneio, superstição, sim, mesmo para o ateísmo.”²³ Ou seja, o contexto da querela do panteísmo foi de fato permeado por disputas e diversas polêmicas.

De acordo com Giovanni, a crítica de Jacobi à filosofia de Espinosa serviu como um modelo para a crítica que Jacobi fará a toda e qualquer filosofia demonstrativa. Tal crítica centrou-se no argumento de que toda explicação racional conduz ao determinismo.

Panteísmo e iluminismo

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

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

²³ KANT, I. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? In: BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 33.

ser tratada segundo as mesmas regras que valem para todas as espécies de conhecimento empírico.”²⁴ Desta maneira, Espinosa recusa toda crença em milagres, profecias e revelações religiosas, pois exprimem somente “naturezas particulares”, e “toda particularidade é negação da universalidade.”²⁵ O sobrenatural, na medida em que rompe com as leis naturais, não tem sentido em sua doutrina, pois justamente vai contra aquilo que já foi estabelecido como curso natural, estando assim fora do Ser: “O que não faz parte da razão, o que não está fundamentado nela, é apenas ilusão e não-ser.”²⁶ Ao mesmo tempo, há a recusa, por parte de Espinosa, de uma interpretação filosófica da Bíblia. Filosofia e religião não podem ser misturadas. Em suma, o nome de Espinosa passa a ser evitado e sempre associado à heresia. Foram muitos os ataques sofridos pelo *Tratado*, porém sua crítica persistirá e ainda irá influenciar muitos pensadores.

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

Diferentemente de Jacobi, que identifica panteísmo com ateísmo, Goethe compreende o pensamento de Espinosa próximo unicamente do panteísmo e, de certa maneira, compatível com a concepção cristã.

Herder aproxima-se de Jacobi através de Goethe. É com a segunda edição de *Sobre a doutrina de Espinosa* (1789) que surge a polêmica entre Jacobi e Herder: “Herder publica em 1787 seu livro *Deus: alguns diálogos sobre o sistema de Espinosa*, no qual expressa abertamente sua simpatia pelas teses panteístas, muito a contragosto naturalmente de Jacobi, que vê nisso um ataque à verdadeira posição religiosa”²⁷. Assim, Jacobi responde a Herder nesta segunda edição de seu livro, dedicando dois apêndices à

²⁴ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 250.

²⁵ *Ibidem*, p. 254.

²⁶ DELBOS, Victor. O problema moral na filosofia de Spinoza. In: FRAGOSO, E (Org.). *Spinoza*. Londrina: Eduel, 2004.

²⁷ BECKENKAMP, J. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. In: *O que nos faz pensar*, nº19, fevereiro de 2006, p. 12.

refutação daquilo que Herder havia exposto em seu livro.²⁸ Pode-se dizer que Herder, de maneira geral, segue a compreensão de Goethe a respeito do espinosismo. Desta maneira, os dois se opõem ao posicionamento de Jacobi na disputa sobre o panteísmo. Na contramão da compreensão do espinosismo por Jacobi, que o identificava com ateísmo, “Herder acreditava poder conciliar a concepção espinosista de Deus com a concepção cristã.”²⁹

A querela do panteísmo insere-se no contexto do Iluminismo, período de “imenso movimento de ideias”: “Todo o fascínio característico, todo o valor sistemático próprio do Iluminismo residem nesse movimento, na energia do pensamento que o suscita e na paixão com que os seus problemas são equacionados.”³⁰ O proceder filosófico do século das luzes “considera desde o começo que os problemas da natureza e os da história formam uma unidade que é impossível desfazer arbitrariamente a fim de tratar à parte de cada uma das frações. Ela pretende abordar uns e outros com o mesmo equipamento intelectual, aplicar à natureza e à história a mesma espécie de problemática, o mesmo método universal da razão”.³¹

Estão entre os principais conceitos iluministas, a autonomia, a razão, a natureza e a harmonia. Para Kant, por exemplo, a autonomia seria a capacidade “do uso da própria razão sem a orientação dos outros. A essência do Iluminismo é o uso livre da razão. É precisamente esse o significado de autonomia.” Assim, a “autonomia da razão podia ser experimentada por qualquer um.”³² Tal ideia é exposta em seu texto publicado em 1784, *Was ist Aufklärung?* No geral, a época das luzes tinha como principal objetivo difundir a

²⁸ Cf. Ibidem, p. 12 Ver ainda sobre o interesse e reação de Kant em sua leitura de *Sobre a doutrina de Espinosa*, particularmente a segunda edição, tanto com relação ao tratamento de Espinosa em sua *Crítica da faculdade do juízo* como em seu comentário a respeito da resposta de Jacobi a Herder no Apêndice IV, em BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 44.

²⁹ LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*. Paris: Alcan, 1894, p. 89.

³⁰ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 7.

³¹ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997, p. 269.

³² TILLICH, Paul. *Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX*. São Paulo: ASTE, 1986, p. 47.

autonomia da razão e “impô-la em todos os domínios da vida do espírito.” De acordo com Cassirer, se alguém resolvesse escrever uma história da razão, certamente o iluminismo teria lugar de destaque como o primeiro momento em que se descobriu e se afirmou profundamente a razão.³³ Em tal época, portanto, “todas as energias do espírito permanecem ligadas a um centro motor comum. A diversidade, a variedade das formas é tão-só o desenvolvimento e o desdobramento de uma força criadora única, de natureza homogênea. Quando o século XVIII quer designar essa força, sintetizar numa palavra a sua natureza, recorre ao nome de razão.”³⁴ Apesar de a “atitude crítica e cética em face da religião”, estar entre as principais características do século das luzes, não era a ideia da religião em si que se combatia, mas certamente todo o fanatismo que a acompanhava. Os representantes do Iluminismo viam na razão a saída frente à idolatria, fanatismo e todos os tipos de ortodoxia:

Ao deísmo naturalista, originado dos pensadores ingleses e dos filósofos da França, que os partidários das Luzes professaram primeiramente e que terminou por degenerar em um naturalismo e em um ceticismo assaz grosseiros, profundamente hostis à religião, tinha sucedido, por uma inevitável reação, um movimento filosófico cujo objetivo essencial era o de fundar a religião sob a razão, um esforço do livre pensamento para se livrar, não obstante sem deixar de permanecer religioso, da autoridade das ortodoxias e das teologias confessionais.³⁵

Desta maneira, “no intuito de colocar as bases desta religião racional, adversária da superstição e da intolerância, dos preconceitos ou do fanatismo, que trabalharam no último terço do século XVIII os mais eminentes representantes do Iluminismo, Mendelssohn, Garve, Nicolai e mesmo, a um certo momento, Lessing e Kant.”³⁶ Porém, alguns dos próprios representantes do século das luzes perceberam que essa razão que acabara de conquistar seu trono ainda não correspondia àquilo que eles esperavam. De

³³ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 15.

³⁴ *Ibidem*, p. 22.

³⁵ LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*. Tomo I. Paris: Armand Colin, 1954, p. 39.

³⁶ *Ibidem*, p. 39.

maneira surpreendente, assim, essa mesma razão que surgiu como representante do livre-pensamento toma o lugar do dogma e se torna tudo aquilo que os representantes do Iluminismo haviam combatido. “O dogma não é a ignorância pura e simples, mas a ignorância que se arvora em verdade, que quer impor-se como verdade”³⁷:

[...] À força de querer racionalizar a religião, à força de querer explicar e justificar seus mistérios e seus dogmas, as luzes empobreceram o cristianismo a ponto de despojá-lo de todo seu espírito. Lessing sentira rapidamente o perigo; ele que tinha sido um dos mais eminentes defensores das Luzes contra a intolerância da pura ortodoxia, rompeu rapidamente com este racionalismo raso que, longe de trazer libertação espiritual, conduzia a um outro tipo de escravidão, à idolatria dos fatos, ao culto do raciocinar formal, à construção de uma espécie de ideologia materialista, adversária de toda profundidade e de toda espiritualidade, esvaziando o cristianismo, sob pretexto de inteligibilidade e por horror ao mistério, de toda sua verdade e de toda sua virtude. Mas ele não abandonou o combate pelo livre pensamento, ele o sustentou, pelo contrário, sob o terreno próprio da religião e ao nome do próprio espírito religioso que se tinha traído.³⁸

A intenção aqui é mostrar parte deste momento específico em que estão envolvidos os personagens centrais da querela do panteísmo. É nisso que, por exemplo, é fundamental apontar de maneira breve o percurso realizado por Lessing para compreender o centro da polêmica. Lessing esforçou-se para mostrar o verdadeiro espírito do cristianismo, primeiramente submetendo-o à razão, mas, em seguida compreendendo que a própria razão poderia esvaziá-lo. E por que isto nos interessaria? Principalmente para apontarmos para o fato de que certamente causou muita polêmica, neste momento, sua identificação com o espinosismo. E, por fim, a controvérsia do panteísmo também contribuiu com a crise que se instalou no Iluminismo: “A revolta contra o Iluminismo teve já início no ano de 1770 com o *Sturm und Drang*.” De acordo com F. Beiser, o ano da publicação de *Sobre a doutrina de Espinosa* (1785) “marca o fim de sua hegemonia” e, além disso, “a controvérsia do panteísmo lançou o Iluminismo de volta à defensiva [...]”

³⁷ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*, p. 221.

³⁸ LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*. Tomo I. Paris: Armand Colin, 1954, p. 39.

Jacobi tinha obtido sucesso em lançar dúvida sobre o dogma central do Iluminismo: sua fé na razão.”³⁹ Para Jacobi certamente a fé na razão conduz ao ateísmo, fatalismo e solipsismo.⁴⁰ Porém, não seria tão simples assim ir contra uma razão surgida a fim de combater fanatismo e a superstição. Suas dúvidas sobre a razão e a posterior proposta de uma filosofia do sentimento tiveram como consequências, como já se citou anteriormente, várias acusações dirigidas a ele entre elas a de ser um propagador da crença cega.

Apesar de Jacobi ser também um filósofo bastante investigado no que diz respeito à esfera religiosa, ser famoso por seu desconforto frente o espinosismo de Lessing, o fato é que, em sua defesa de uma filosofia próxima ao realismo, ou seja, em sua proposta de solução ao problema específico do conhecimento, não há, como em Descartes, por exemplo, um Deus garantidor da certeza da existência do mundo material. Jacobi recorre ao conceito de crença à maneira de Hume: “E, em filosofia, não podemos ir mais além da asserção de que a crença é algo sentido pela mente, que distingue entre as ideias providas do julgamento e as ficções da imaginação.”⁴¹

Pode-se dizer que Jacobi separa aquilo que ele entende ser da esfera religiosa e, portanto limitada à individualidade e aquilo que ele entende como filosofia no mais estrito sentido do termo. Assim, há uma grande proximidade com a filosofia de Hume no que diz respeito à defesa de um simples sentir imediato também entendido como crença.

Crítica a Kant

A pergunta pelo real surge após a leitura da primeira edição da *Crítica da razão pura*. Insatisfeito com o resultado a que Kant chega, Jacobi detecta aquele que será

³⁹ BEISER, F. *The fate of reason: german philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, p. 45.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 46.

⁴¹ HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2003, p. 82. Hume não deixará de afirmar a dificuldade com o conceito de crença: “Confesso que é impossível explicar perfeitamente esse sentimento ou maneira de concepção; podemos fazer uso de palavras que expressam algo que disso se aproxima, mas sua denominação própria e verdadeira, como observamos antes, é crença [...]” p. 82.

posteriormente conhecido como problema da afecção. O *Apêndice sobre o idealismo transcendental* é parte da obra *David Hume*. Este apêndice ficou conhecido justamente por estas objeções direcionadas à filosofia kantiana. Jacobi pretende mostrar as incoerências do sistema kantiano a partir do conceito de coisa em si. Ora, na teoria kantiana a fundamentação da realidade somente torna-se possível com o conceito de coisa em si que, por sua vez, é distinto do fenômeno que irá nos afetar, o qual se insere no âmbito do sensível. A coisa em si, por sua vez, refere-se somente ao âmbito do pensamento. Porém, Jacobi entende que há uma contradição no sistema. Para garantir a realidade, Kant serve-se de um conceito que não é acessado pelo sensível, mas unicamente pelo pensar e que acaba por tornar-se o fundamento do real e dos próprios fenômenos. Segundo Jacobi, no conceito de coisa em si há uma inadequada aplicação da categoria da causalidade, já que a coisa em si será o fundamento do fenômeno e, portanto, o sistema kantiano somente tem sentido a partir da compreensão da coisa em si como causa do fenômeno:⁴²

⁴² Crítica esta que será retomada por G. E. Schulze (1761-1833) no *Aenesidemus* (1792). Dessa forma, o elemento original nesta obra de Schulze será sua objeção à leitura de Reinhold da filosofia crítica a partir da proposta de uma teoria da representação, a qual faz parte de sua *Filosofia Elementar*. Já o problema da afecção foi primeiramente formulado por Jacobi. A passagem do *Enesidemo* em que Schulze faz referência, especificamente, ao problema da afecção é a seguinte: “Segundo a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento, que a crítica da razão apresentou, as categorias *causa* e *realidade* (*Ursache und Wirklichkeit*) poderão aplicar-se somente a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percebida no tempo, e, fora desta aplicação, as categorias não terão nem sentido nem significado. Mas o objeto fora de nossas representações (a coisa-em-si) que, segundo a crítica da razão é suposto ter fornecido os materiais (*die Materialien*) das intuições através do influxo sobre nossa sensibilidade, não é ele mesmo uma intuição ou uma representação sensível, mas deve, ao contrário, ser alguma coisa de realmente (*realiter*) diferente e independente das mesmas; portanto não se pode aplicar-lhe (coisa-em-si), segundo os próprios resultados da *Crítica*, nem o conceito de *causa*, nem o de *realidade*; e se é certa a dedução transcendental das categorias que a *Crítica da razão* apresentou, então é também errado e falso um dos axiomas (*Grundsätze*) mais primordiais da *Crítica da razão*, que todo conhecimento começa com a atividade de objetos objetivos sobre nosso ânimo (*Gemüt*).” SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar- Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. Hamburg: Felix Meiner, 1996. Alemão p. 184/263, edição francesa p. 180. A intenção de explicitar esta passagem é justamente a fim de mostrarmos que a investigação realizada no mestrado concluiu que todo o desenvolvimento filosófico de Schulze partiu do diagnóstico de Jacobi, e é a partir de toda esta problemática que propomos compreender a proposta filosófica de Jacobi como um todo.

O mais difícil de todos os problemas, de acordo com Jacobi, é conciliar a experiência, ou seja, o sermos afetados, com aquilo que está para além de toda sensibilidade e que não pode ser experienciado, mas somente pensado, embora seja o próprio fundamento de todo fenômeno.⁴³ Este é o que Jacobi denomina problema da afecção⁴⁴ (*Affektion*): Como um conceito que é somente pensável poderia ser a causa de um afetar em nós do fenômeno? Onde está a resposta sobre o fundamento da realidade? É a partir da pergunta a respeito da fundamentação da realidade que Jacobi pretende expor o que ele entende ser uma solução para as disputas em torno da questão do conhecimento. A pergunta de Jacobi é justamente pelo objeto “fora de nós”. “Como escapar ao círculo da consciência transcendental, à ordem imanente da subjetividade, pois só ela garante a construção dos objetos, a síntese objetivante, através das estruturas reflexivas?”⁴⁵ Dessa forma, “Jacobi conclui pelo caráter insustentável da posição kantiana e pela irreconciliação definitiva do postulado realista e do princípio transcendental, os quais, todavia, Kant não pode abandonar sem sacrificar o edifício crítico”. Pois, “[...] Sem a coisa em si não se entra no sistema e com ela não se permanece nele, ‘fórmula’

⁴³ Bonaccini faz um resumo das três principais objeções de Jacobi, mostrando como estão intimamente relacionadas: “Jacobi argumenta, em primeiro lugar, que o que eles defendem (a afecção a partir de algo dado) não se coaduna com o idealismo transcendental; depois, que, não obstante, o próprio idealismo transcendental não se mantém em pé sem esse pressuposto [...]; e finalmente, visto que a afecção não se harmoniza com o idealismo transcendental, mas este tampouco se sustenta sem ela, defende que a aporia evidencia a inconsistência da tese de Kant.” BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2003, p. 42.

⁴⁴ Sobre o cerne do problema da afecção em Kant conferir a *Dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento*, §22 “A categoria não tem outro uso para o conhecimento das coisas que não seja a sua aplicação a objetos da experiência.” *CRP*, B 146, p. 145. Ora, se já existem objeções ao que a *Crítica* explicita com relação às categorias e aos fenômenos: “[...] se as categorias e os fenômenos são heterogêneos, de natureza diferente, as primeiras de ordem intelectual e os segundos de ordem sensível, como podem aplicar-se categorias aos fenômenos?” Kant deixa claro que é necessário recorrer à noção de “esquema, produto da imaginação, intermediário entre os planos do sensível e do entendimento.” MORUJÃO, Alexandre F, Prefácio tradução portuguesa da *Crítica da razão*, p. XV. O que dirá então quando o próprio Kant aplica estas mesmas categorias a algo que não é um fenômeno ou faz parte do sensível, mas à própria coisa-em-si. Sabe-se que a crítica de Jacobi é à incorreta aplicação das categorias de causa e realidade à coisa-em-si.

⁴⁵ GIL, Fernando (Org.) *Recepção da Crítica da razão pura*, p. 91.

emblemática que influenciará vivamente os contemporâneos, que retomarão os argumentos que a fundam e que acompanhará doravante o destino do kantismo.”⁴⁶

Assim, Jacobi termina por acusar Kant de solipsismo e afirma em carta a Hamann de novembro de 1786:

A mim me incomoda em seus intérpretes [a saber, os de Kant] a ocultação manifesta do idealismo que, no entanto, constitui a alma do sistema. Se nós recebêssemos com as afecções (*Affectionen*) da sensibilidade representações de algo como de um real, teríamos então ao mesmo tempo com isso representações de causa e efeito e explicação do espaço e do tempo.⁴⁷

De acordo com Jacobi, as afecções da sensibilidade não são, definitivamente, um critério seguro para representações adequadas dos objetos. A pergunta pelo real a partir do diagnóstico do problema da afecção sinaliza, portanto, duas tendências. Por um lado, é de fato a partir desta problemática que Jacobi irá criticar Kant, ou seja, o que incomoda Jacobi é o fato de Kant se contentar com aquilo que recebemos por meio das intuições empíricas e apresentar somente o conceito de coisa em si a fim de garantir a realidade daquilo que nos é dado. Por outro lado, aponta para o início do abandono das especulações puramente teóricas em filosofia, o que é evidenciado com o abandono do conceito de coisa em si. Assim, Jacobi passará a questionar todo sistema filosófico que pretenda responder perguntas relativas ao conhecimento em termos estritamente teóricos. A crítica de Jacobi à filosofia kantiana é importante, portanto, por ter sido suscitada pela pergunta acerca do real e daí surgir parte de sua proposta filosófica.

⁴⁶ GIL, Fernando (Org.). *Recepção da Crítica da razão pura*, p.92.

⁴⁷ *Carta de Jacobi para Hamann*, 14 de novembro de 1786. JACOBI. *Werke*. Band 2/2: Schriften zum transzendentalen Idealismus. (Anhang). Hamburg; Stuttgart: Meiner, Frommann-Holzboog, 2004, p. 580. Os intérpretes de Kant aos quais Jacobi faz referência seriam, neste momento, de acordo com o comentário: K. L. Reinhold: *Briefe über die Kantische Philosophie*, 1786; Johann Schultz: *Erläuterungen über des Herrn Prof. Kant Kritik der reinen Vernunft*, 1784 und Ludwig Heinrich Jakob: *Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Daseyn Gottes in Vorlesungen*, 1786, p. 580.

A constância e unidade do pensamento de Jacobi perpassam todas as suas obras. Suas convicções podem ser resumidas em sua proposta de justificação do termo crença frente o entendimento filosofante. Em sua *Carta a Fichte* ⁴⁸ afirma também: “Assim, eu permaneço em geral e absolutamente o mesmo homem que no *Sobre a doutrina de Espinosa* partiu do milagre da percepção e do mistério insondável da liberdade e que, recorrendo a um *salto mortale* ⁴⁹, tem a audácia não de, com isso, fundar sua filosofia, mas antes de expor temerariamente aos olhos do mundo sua obstinação não-filosófica.”⁵⁰

Sua declarada obstinação não-filosófica surge como um dos recursos utilizados para “discernir a significação precisa deste realismo.” ⁵¹ Seria algo parecido com o que Fichte quer dizer quando afirma que filosofar é não viver e viver é não filosofar?

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

Para Jacobi, o fato mais significativo sobre Lessing foi seu espinosismo. Lessing foi o mais radical e honesto pensador do Iluminismo, mas foi também um espinosista [...] de acordo com Jacobi, toda especulação racional, se consistente e honesta, como no caso de Lessing, termina no espinosismo; mas espinosismo resulta em nada mais que ateísmo e fatalismo. Assim, o espinosismo de Lessing foi um símbolo [...] para as perigosas consequências de toda investigação racional e criticismo.⁵²

Então, a partir deste símbolo que representa uma tomada de posição filosófica, Jacobi estabelece de fato aquilo que se tornará sua filosofia própria. E, certamente seu *David Hume* parte desta noção para, em seguida, apresentar os pontos fundamentais de

⁴⁸ *Jacobi an Fichte* (1799)

⁴⁹ No original da própria letra de Jacobi.

⁵⁰ JACOBI. *Jacobi an Fichte*. In: *Werke*. Band 2,1: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, p. 214. JACOBI. *Lettre a Fichte*. In: *Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi*, p. 327. Cf. JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 10. (Prefácio).

⁵¹ JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 13. (Prefácio).

⁵² BEISER, F. *The fate of reason: german philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987, p. 77.

seu pensamento. Assim, o problema filosófico fundamental por trás da querela do panteísmo seria, portanto, o diagnóstico de que toda racionalização e tentativa de demonstração em filosofia culminam em fatalismo: “Jacobi [...] reconhece que toda filosofia que pretende imputar o valor de verdade de suas conclusões unicamente ao rigor lógico de sua atitude demonstrativa, chega inelutavelmente ao ateísmo e ao fatalismo de Espinosa [...].”⁵³

Crença

É o próprio Jacobi em seu *David Hume* que, a fim de evidenciar a tradição do termo crença, traz passagens de autores como Reid, Mendelssohn e Hume. A intenção é também mostrar o uso frequente que esses autores faziam do termo crença. Apesar de haver uma dificuldade fundamental com o termo. Jacobi afirma que utiliza o termo crença na falta de um termo melhor, como um “quebra galho” (*Nothbehelf*)⁵⁴, e se esforçará para mostrar que a verdadeira natureza da razão estaria em ser ela uma faculdade de crer. A crença é entendida, portanto, como o elemento de todo conhecimento e de toda atividade. A proximidade de Jacobi com a filosofia humeana é algo que fica claro na leitura de suas obras, porém, em que medida a filosofia do senso comum influencia Jacobi é algo que ainda tem sido investigado por nós.

Sobre a crença como apreensão imediata: “crença é o nome verdadeiro e próprio deste sentimento, e ninguém se achará confuso sobre o sentido desta palavra, pois cada um está a todo momento consciente do sentimento designado por ela.” Assim, “tentar dar uma definição deste sentimento seria uma tarefa muito difícil senão impossível, isto seria

⁵³ GUILLERMIT, L. Le réalisme de Jacobi. In: JACOBI. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000, p. 38.

⁵⁴ Conferir nota p. 403/60: “Das doppelsinnige Wort Gefühl ist hier ein Nothbehelf in Ermanglung eines andern, das wir umsonst in einer Sprache suchen, die nicht von Philosophen erfunden wurde.” JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus.

exatamente como se chegando a qualquer um que nunca tivesse experimentado o frio ou a raiva, nós quiséssemos fazê-los apreender este sentimento e esta paixão.”⁵⁵

Há palavras que exprimem alguma coisa de semelhante, mas a palavra verdadeiramente apropriada é esta: crença, palavra que cada um compreende na vida corrente. E a filosofia não pode ir além disso, mas deve se fixar na crença como algo de sentido pela alma através da qual as afirmações do real e sua representação se distinguem das ficções da imaginação. É assim que suas representações adquirem mais peso e influência, importância, penetram a alma e se tornam princípio diretor de nossas ações.⁵⁶

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

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

⁵⁵ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 29 (161).

⁵⁶ Idem p. 30 (163). *Investigações* p. 82. Tais passagens são citações de Hume especificamente de sua obra *Investigações* e devidamente referenciadas por Jacobi. HUME. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: UNESP, 2004, p. 81,82.

uma revelação que só podemos qualificar de verdadeiramente milagrosa (*wahrhaft wunderbare*).⁵⁷

O termo revelação aqui não tem nenhuma relação com o sentido religioso da palavra. Consiste simplesmente na ideia de que “os objetos se revelam a nós através dos sentidos”.⁵⁸ A convicção, portanto, de que coisas existem de fato fora de nossas representações é fundada na revelação dos objetos sobre nossos sentidos. A concepção filosófica de Jacobi é aquela, portanto, que se traduz num ato de apreender imediatamente o real, o que é denominado também “nascer e viver na crença”. Tal concepção parte de um saber imediato e de primeira mão. Uma convicção ou certeza que não podem ser dadas de outra maneira a não ser imediatamente. Jacobi propõe, portanto, que nosso acesso ao real jamais poderá ser provado, somente vivido; porém, não há dúvida a respeito de sua absoluta validade. O realismo defendido por Jacobi se aproxima bastante de uma filosofia da vida. Tal filosofia da vida expressará que o real não é matéria de demonstração, mas sim de sentimento⁵⁹.

Para Jacobi, portanto, toda tentativa filosófica de aproximação do real, explicações sobre como apreendemos os objetos que nos rodeiam, como conhecemos as coisas, como as nossas representações podem ser identificadas com os objetos do mundo etc culminará em idealismo, mesmo que a proposta filosófica venha de um realista. Jacobi afirmará que é um realista como nenhum outro filósofo foi. Daí toda a sua recusa de sistemas filosóficos estritamente teóricos, que tentam explicar e dar conta da realidade. Porém, a fim de enfatizar seu realismo, Jacobi declara sua obstinação não filosófica. A grande questão que levantamos aqui é: ora é necessário recusar a filosofia quando se tem por objetivo explicações sobre o real? Daí que, de maneira geral, compreende-se a genialidade de algumas das propostas que serão feitas na filosofia do idealismo alemão, as quais assumem o real em um sistema filosófico, trazem conceitos como vida, espírito,

⁵⁷ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 32, 33 (165 a 167).

⁵⁸ JACOBI. *Werke*. Band 2/1: Schriften zum transzendentalen Idealismus, p. 31 (165).

⁵⁹ LEVY- BRUHL. *La Philosophie de Jacobi*, p. 86. “A verdade última não entra nos moldes de nossos sistemas. O real não é objeto de ciência, mas de intuição.” p. 154.

liberdade, realidade para o interior de um sistema. Tudo bem que se pode perceber que tais conceitos escapam a todo momento da própria sistematização. Mas não se pode negar o grande esforço do filósofo nesta árdua tarefa que consiste em conciliar vida e discurso filosófico. Jacobi certamente inovou ao mostrar que mesmo após tantos aprimoramentos a filosofia ainda não havia encontrado um critério seguro no que diz respeito às especulações sobre o conhecimento e a realidade. E com isso abriu um grande caminho para o que virá posteriormente. Discussões acerca da conciliação entre filosofia e vida dominarão grande parte da filosofia do idealismo alemão.

REFERÊNCIAS

- ARISTOTLE. *Metaphysica*. (Book II) In: MCKEON, Richard. (Ed.) *The Basic Works of Aristotle*. New York: Random House, 1941.
- BENJAMIN, César. (Org.) *Estudos sobre Spinoza*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- BRUHL, Lévy L. *La philosophie de Jacobi*. Paris: Félix Alcan, 1894.
- HOMANN, Karl. F. H. *Jacobis Philosophie der Freiheit*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1973.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. *Espinosa*. Porto alegre: Artmed, 2010.
- BECKENKAMP, Joãozinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: PUCRS, 2004.
- BECKENKAMP, Joãozinho. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. *O que nos faz pensar*, N.19, Fev./2006, p. 7-27.
- BEISER, F. C. *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- CASSIRER. *A filosofia do iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1997.
- CASSIRER, Ernst. *El problema del conocimiento (III): Los Sistemas Poskantianos*. Buenos Aires: Fondo de cultura econômica, 1957.
- CRAWFORD, Alexander W. *The philosophy of F. H. Jacobi*. London: Macmillan & Co, 1905.
- DELBOS, Victor. *O espinosismo*. São Paulo: Discurso editorial, 2002.
- ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- FISCHER, B.; FOX, T. (Eds.) *A companion to the works of Gotthold Ephraim Lessing*. New York: Camden House, 2005.
- FRAGOSO, E (Org.). *Spinoza*. Londrina: Eduel, 2004.

GIL, Fernando (org). *Recepção da Crítica da Razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1992.

GIOVANNI, George di. *The main philosophical writings and the novel Allwill: Friedrich Heinrich Jacobi*. London, Buffalo: McGill-Queen's University Press, 1994.

HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2003.

JACOBI, F. H. *David Hume et la croyance: Idéalisme et réalisme*. Paris: Vrin, 2000.

JACOBI, F. H. *Ouvres philosophiques de F. H. Jacobi*. Paris: Aubier, 1946. (Tradução, introdução e notas de J. J. Anstett).

JACOBI, F. H. *Werke*. Gesamtausgabe. Hg. v. Klaus Hammacher und Walter Jaeschke. Hamburg, Stuttgart: Meiner, Frommann- Holzboog, 1998 ss.

JAESCHKE, Walter & SANDKAULEN, Birgit. (Hg.) *Friedrich Heinrich Jacobi*. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg: Meiner, 2004.

KANT, I. [1781] e [1787]. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: F. Meiner, 1998.

KANT, I. [1783] *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como Ciência*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LÉON, Xavier. *Fichte et son temps*. Paris: Librairie Armand Colin, 1954. (Tome I, II, III).

MONTEIRO, João Paulo. *Novos estudos humeanos*. São Paulo: Discurso editorial, 2003.

O'FLAHERTY, James C. *Johann Georg Hamann*. Boston: Twayne publishers, 1979.

SANDKAULEN-BOCK, B. *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*. München: Fink, 2000.

SCHULZE, G. E. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar- Philosophie*. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik. Hamburg: Felix Meiner, 1996.

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