

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Arthur Valença Macedo Chermont

**PERSPECTIVAS SOBRE A TEORIA DA OBJETIVIDADE DE F. H. JACOBI NA
QUERELA DO ESPINOSISMO**

MESTRADO EM FILOSOFIA

São Paulo

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Arthur Valença Macedo Chermont

**PERSPECTIVAS SOBRE A TEORIA DA OBJETIVIDADE DE F. H. JACOBI NA
QUERELA DO ESPINOSISMO**

Dissertação para Mestrado em Filosofia
apresentado à Pontifícia Universidade
Católica de São Paulo, sob orientação do
Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

São Paulo

2024

ARTHUR VALENÇA MACEDO CHERMONT

**PERSPECTIVAS SOBRE A TEORIA DA OBJETIVIDADE DE F. H. JACOBI NA
QUERELA DO ESPINOSISMO**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de mestre em filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Mario Ariel González Porta.

Aprovado em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

**O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento
de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento
88887.817904/2023-00**

**This work was carried out with the support of the Coordination for the
Improvement of Higher Education Personnel - Brazil (CAPES) - Funding Code
88887.817904/2023-00**

RESUMO

O percurso do presente texto se dará da seguinte maneira. Em sua primeira parte (2.) focaremos na querela do espinosismo e na vinculação entre Jacobi e Espinosa. Iniciaremos de maneira histórica, com as duas primeiras seções (2.1 e 2.2) contextualizando a querela e a confissão de espinosismo pela parte de Lessing para Jacobi, acentuado suas devidas intertextualidades. Seguiremos com uma breve perspectiva metodológica, a fim de trazer ulterior precisão para os termos do próprio autor, para então, iniciarmos a última seção desta primeira parte (2.3), na qual abordaremos a peculiaridade da leitura e oposição de Jacobi frente ao espinosismo (ou ao que o autor entende por espinosismo). Nossa segunda parte se concentra na teoria da objetividade do autor com duas seções (3.1 e 3.2). A primeira, focando em seu fundamento epistemológico, nominalmente, o conceito de crença; a segunda estudando o núcleo de sua teoria da objetividade: o programa de seu realismo na superação da concepção de consciência moderna. O propósito do texto, assim, figura em entender a teoria da objetividade de Jacobi como um partido na querela do espinosismo, tendo esta disputa definido o horizonte intelectual da época e cuja consideração histórica é nosso ponto de partida inicial

ABSTRACT

This text will proceed as follows. In its first part (2.) we will focus on the Spinoza quarrel and the link between Jacobi and Spinoza. We will begin historically, with the first two sections (2.1 and 2.2) contextualizing the quarrel and Lessing's confession of Spinoza to Jacobi, highlighting the appropriate intertextualities. We will continue with a brief methodological perspective, in order to bring further precision to the author's own terms, and then begin the last section of this first part (2.3), in which we will address the peculiarity of Jacobi's reading and opposition to Spinoza (or what the author understands by Spinoza). Our second part focuses on the author's theory of objectivity with two sections (3.1 and 3.2). The first focuses on his epistemological foundation, nominally the concept of belief; the second studies the core of his theory of objectivity: the program of his realism in overcoming the modern conception of consciousness. The purpose of the text, therefore, is to understand Jacobi's theory of objectivity as a party in the Spinoza dispute, which defined the intellectual horizon of the time and whose historical consideration is our initial starting point.

Sumário

LISTA PROVISÓRIA DE ABREVIACÕES.....	8
1. Introdução: a querela sobre o Espinosismo; Jacobi e perspectivas interpretativas.	9
2. A participação de Jacobi na Querela sobre o Espinosismo.	13
2.1. A <i>Spinozarennaissance</i>.	13
2.2. O diálogo entre Jacobi e Lessing: religião, monismo substancial e espinosismo.	16
2.2.1. Lessing, <i>Prometheus</i> e a Educação da raça humana.....	16
2.2.2. Considerações interpretativas: espinosismo monista e espinosismo metodológico.....	19
2.3. O Espinosa de Jacobi: constrição sistêmica; liberdade prática e a réplica de 1789.....	21
2.3.1. “Filosofia de uma única peça”: inversão interpretativa; exaustividade sistemática e o “<i>Salto mortale</i>”.....	21
2.3.2. “Espinosismo é ateísmo”: a temporalidade da ação humana.	28
3. Rumo a teoria da objetividade de F. H. Jacobi.	31
3.1. O fundamento epistemológico da fé/crença: <i>Glaubensbegriff</i>.....	31
3.1.1. <i>Glaubensbegriff</i>: a objeção de Mendelssohn; a concepção de prova e a homonímia terminológica.....	31
3.1.2. <i>Glaubensbegriff</i>: genealogia do conceito, fontes e perspectivas.	35
3.1.3. <i>Glaubensbegriff</i>: a natureza do fundamento epistemológico.	39
3.2. O realismo de Jacobi: tipologia; o modelo representacionalista; a autoconsciência e o mundo exterior.	41
3.2.1. Realismo direto <i>vis – à – vis</i> realismo ingênuo.	41
3.2.2. O modelo de consciência do representacionalismo: Descartes a Wolff.	45
3.2.3. Objetividade: a dupla evidência da consciência e objeto.	49
4. Conclusão.....	53
5. Bibliografia.....	55
5.1. Bibliografia primária.....	55
5.2. Bibliografia primária (outras fontes)	55
5.3. Bibliografia secundária.....	56

LISTA PROVISÓRIA DE ABREVIACÕES

JWA – Jacobi - *Werke. Gesamtausgabe.* HAMMACHER K.; JAESCHKE W. (eds.).

AA – Kant – *Kants gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften.

TWA – G. W. F. Hegel – *Werke in zwanzig Bänden*, MOLDENHAUER E.; MICHEL K. (eds.).

GSJ – Mendelssohn – *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe.* ALTMANN, A. *et al.* (eds.)

HW – Herder – *Johann Gottfried Herder Sämtliche Werke*, SUPHAN, B. *et al.* (eds.)

AT – Descartes – *Oeuvres de Descartes*

E – *Ética de Espinosa* – *The Collected Writings of Spinoza*, 2 vols. Tradução: Edwin Curley

TdIE – *Tratado da emenda do intelecto* – *The Collected Writings of Spinoza*, 2 vols. Tradução: Edwin Curley

N – Locke – *An Essay Concerning Human Understanding.* NIDDITCH, P. (ed.).

JN – Hamann – *Sämtliche Werken*, NADLER, Josef (ed.).

T – Hume – *A Treatise of human Nature.* Oxford UP.

EHU – Hume – *Enquiry concerning Human Understanding.* Oxford UP.

EIP – *Essays on the Intellectual Powers of Men* –

PCS – *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* –

1. Introdução: a querela sobre o Espinosismo; Jacobi e perspectivas interpretativas.

O objetivo do presente texto é trabalhar com diferentes perspectivas sobre a teoria da objetividade de Jacobi, a fim de traçar sua posição dentro da querela sobre o suposto espinosismo de Lessing (*Spinozismusstreit*).

Essa disputa ocorreu com a revelação por parte de Jacobi a Mendelssohn que Lessing, no final da vida, se confessou espinosista, trazendo para a querela a dimensão de querela sobre o panteísmo (*Pantheismusstreit*), pelo fato da confissão de Lessing estabelecer sua proximidade com o suposto panteísmo (*Deus sive natura*) da filosofia de Espinosa. O que se seguiram foram reações que definiram uma época inteira da história da filosofia. Dentro deste contexto, os participantes da querela podem ser agrupados em diferentes partidos de variantes abrangências¹. São elas:

- a. Os partidários do racionalismo Berlinense. Aqui, nos referimos aos filósofos representantes do neo-wolffianismo: cujo maior expoente é Moses Mendelssohn, ganhador do prêmio da academia nacional de ciências de Berlin.
- b. Os partidários da *Gefühlphilosophie*: a geração de Goethe marcada pelo movimento contra iluminista do período. A denominação usada aqui se refere ao seu caráter de oposição precisamente ao partido acima. São características destes o viés notadamente anti-wolffiano e anti-racionalista. Seus principais membros fora: Hamann, Jacobi e Herder.
- c. Existem naturalmente casos particulares: a reação crítica de Kant; o caso Lessing; as reações do idealismo alemão assim como diversas outras reações individuais ou de grupos menores.

De todo modo, uma apreciação completa da querela sobre o espinosismo necessariamente precisa realizar a distinção de seus atores em seus específicos grupos de alinhamento. Ora, a oposição entre os grupos a e b está clara na realização própria da

¹ O método de investigação histórico/filosófica desenvolvido por Porta no estudo da querela sobre o Psicologismo (*Psychologismusstreit*, especialmente em PORTA 2020), método delimitado de maneira explícita em PORTA (2023, in. Encontro de Estudos das Origens da Filosofia Contemporânea, 2023), permite, para além da precisão conceitual no desenvolvimento histórico/filosófico, distinguir com precisão diferentes partidos dentro da disputa. Esse método será utilizado neste momento inicial do texto para distinguir diferentes partidos na querela sobre o espinosismo e, posteriormente, na precisão terminológica dentro desta.

querela no embate declarado entre Jacobi e Mendelssohn. O primeiro, procurando oferecer a perspectiva que o celebre Lessing era um espinosista e partindo desta para criticar o projeto da *Berlineraufklärung* como um todo, e o segundo, buscando defender Lessing da acusação.

Agora, por mais que nosso objetivo geral esteja inserido na disputa, ele possui duas especificidades. Primeiramente, o foco específico na disputa entre Jacobi e Mendelssohn de maneira detida. Em segundo lugar, singularizamos Jacobi como nosso objeto de estudo. O motivo desta singularização ocorre por ser o próprio Jacobi que inicia a querela e, por conseguinte, ser o autor que a inicia com um claro projeto, por mais que seja (talvez junto de Hamman) o autor com o menor refino filosófico da disputa.

Fridrich Heinrich Jacobi, intelectual de Düsseldorf, participou da querela como opositor de Mendelssohn por meio de três escritos diferentes, as duas edições das correspondências com seu opositor (1785/89) e um diálogo em 1785. A intenção de Jacobi, contudo, foi de claramente propor uma revisão da filosofia racionalista do neowolffianismo, vinculando-a com o espinosismo e, assim, tentar propor um programa para sua substituição. Contudo, a filosofia de Jacobi apresenta particular dificuldade por possuir um caráter notadamente polêmico por um lado (seus escritos são primariamente desenvolvidos em polêmicas com figuras como Mendelssohn, Fichte, Schelling), por outro não apresentar qualquer tratado filosófico escrito como tal. Sendo curiosa a posição de Jacobi, em seu contexto, no contraste entre maneira como seus escritos foram compostos (obras epistolares, diálogos, romances) e a influência que exerceu em diferentes correntes.

Pelo tanto, propomos entender a posição de Jacobi frente ao contexto da *Spinozismusstreit*. A fim de entendermos suas características centrais como um partido dentro desta disputa. Assim, nosso horizonte referencial primário são os textos de Jacobi que englobam a querela sobre o espinosismo. Sendo nesta disputa com Mendelssohn que a formulação da teoria da objetividade de Jacobi ocorre, mais precisamente pelo autor ter delimitado o problema na correspondência em que expunha a tendência de Lessing ao monismo substancial espinosista (a tese sobre a existência de uma única substância, da qual a totalidade da realidade emana).

Ulteriormente, Jacobi pretendia que o diálogo *David Hume* cumprisse a função de clarificação terminológica frente a correspondência com Mendelssohn, primariamente,

porém se desenvolveu em um texto que, por um lado, engaja a polêmica com Mendelssohn e, por outro, serve como uma ulterior exposição da teoria da objetividade do autor (no marco da *Spinozismusstreit*). Essa abordagem a filosofia de Jacobi, contudo se dará por meio da análise de diferentes perspectivas sobre o autor, com uma, em específico, sendo nossa perspectiva chave. A escolha dessa perspectiva norteadora, nominalmente a obra de Sandkaulen (2023) recém traduzida ao inglês, ocorre pelo fato de o pensamento apresentar poucos consensos interpretativos há dois séculos. Um breve sobrevoo sobre as diferentes histórias da filosofia que abordam o autor aponta isso.

Primeiramente, as histórias da filosofia anglo-saxãs e contemporâneas (segunda metade do século XX – século XXI) tendem a dar substancial ênfase à aproximação do autor com o idealismo alemão e/ou tratar sua teoria de forma superficial. Jacobi é incluído (sem um tratamento detido) no volume referente ao idealismo alemão em Solomon e Higgins (1993), algo menos enfatizado em Haakonssen (2006). Neste, aborda-se os textos de Jacobi de maneira generalizada e, assim como em Solomon e Higgins (1993), o vínculo com Fries não é pontuado. Essa exclusão é também encontrada em Reale e Antiseri (1997/2005), que, por mais que destinem uma breve (Ibid. p.37/38) seção para Jacobi, agrupam-no em um capítulo sobre os “prelúdios” do idealismo alemão. Em contraposição, as histórias da filosofia clássicas – século XIX e começo do XX alemão – quase que homogeneamente referem-se a essa influência que Jacobi exerceu por meio de autores como Fries. Fischer (1869) e Windelband (1908) tratam-na de forma en passant. Contrastando, Michelet (1837) chega a falar de uma escola de Jacobi (Jacobische Schule, p. 386-430), na qual agrupa junto a Fries, Bouterwek e Krug. Zeller (1875), Überweg (1866), Vörländer (1911) também enfatizam a conexão com Fries, porém destes a maior ênfase está em Zeller (1875, p. 454).

Agora, focando exclusivamente nas histórias da filosofia clássicas que discriminamos acima, há duas tendências que valem a pena serem pontuadas para posterior análise. A primeira coloca o autor exclusivamente na reação à filosofia de Kant. Neste campo podemos colocar Windelband (1908) e Vörländer (1911). Em contrapartida, Michelet (1837) e Überweg (1866) mostram as posições filosóficas do autor fora do marco da reação a Kant exclusivamente. Uma abordagem conciliadora aparece em Fischer (1869) e Zeller (1875), dando atenção à teoria de Jacobi, sem retirá-lo do marco da reação à filosofia crítica.

Da feita que a dificuldade, até hoje, de analisar com precisão os nexos históricos de Jacobi transborda nas interpretações de sua filosofia de maneira detida. Diferentemente das histórias da filosofia, aqui temos a existência de “picos de interesse” no pensamento do autor. Primeiramente, vemos um progressivo interesse durante o século XIX, primeiramente com Kuhn (1834), seguido da referência de Hammlton (1852) a Jacobi na edição das obras do filósofo escocês Thomas Reid e o comentário de Zirnglebel (1867). A partir de então observamos três distintos picos de interesse:

- a. A virada do século XIX para o Século XX (LEVY-BRUHL 1894; WILDE 1894; CRAFT 1905).
- b. A década de sessenta, marcada pelo seminal comentário de Verra (1963. *Cf.* BAUM 1969; HAMMACHER 1969 e 1971).
- c. O redescobrimto da filosofia de Jacobi na atualidade (no qual nossa perspectiva chave se enquadra, com a primeira tradução de Jacobi ao inglês em 1994 (relançada em 2009, *Cf.* GIOVANNI 1994); A publicação de suas obras e correspondência completas pela primeira vez (JWA) e a primeira coletânea de ensaios em inglês sobre seu pensamento (HAMPTON org. 2023). Notadamente, é característico de marco temporal interpretativo o interesse do estudo anglo-saxão na história da filosofia alemã.

Dos diferentes agrupamentos de interpretações de Jacobi, nos utilizaremos das perspectivas detidas sobre a teoria da objetividade do autor, estabelecendo seus nexos históricos a partir dela.

O percurso do presente texto se dará da seguinte maneira. Em sua primeira parte (2.) focaremos na querela do espinosismo e na vinculação entre Jacobi e Espinosa. Iniciaremos de maneira histórica, com as duas primeiras seções (2.1 e 2.2) contextualizando a querela e a confissão de espinosismo pela parte de Lessing para Jacobi, acentuado suas devidas intertextualidades. Seguiremos com uma breve perspectiva metodológica, a fim de trazer ulterior precisão para os termos do próprio autor, para então, iniciarmos a última seção desta primeira parte (2.3), na qual abordaremos a peculiaridade da leitura e oposição de Jacobi frente ao espinosismo (ou ao que o autor entende por espinosismo). Nossa segunda parte se concentra na teoria da objetividade do autor com duas seções (3.1 e 3.2). A primeira, focando em seu fundamento epistemológico, nominalmente, o conceito de crença; a segunda estudando o núcleo de sua teoria da objetividade: o programa de seu realismo na superação da

concepção de consciência moderna. O propósito do texto, assim, figura em entender a teoria da objetividade de Jacobi como um partido na querela do espinosismo, tendo esta disputa definido o horizonte intelectual da época e cuja consideração histórica é nosso ponto de partida inicial.

2. A participação de Jacobi na Querela sobre o Espinosismo.

“Spinoza ist Hauptpunkt der modernen Philosophie: entweder Spinozismus oder keine Philosophie”².

2.1. A *Spinozarenaisance*.

O entusiasmo com Espinosa no século XVIII perde sua aparência enigmática quando se percebe que foram os teólogos protestantes ou, pelo menos, admiradores do pensamento cristão que partilharam deste entusiasmo. De fato, a análise do neo-espinosismo cristão-religioso não deve se basear na filosofia do Espinosa histórico, nem mesmo na história da filosofia. Ela deve tomar como marco a história do sentimento religioso da geração *Sturm und Drang*, o termo aqui tomado de forma muito ampla para referirmo-nos ao movimento de despertar anti-intelectualista que surgiu em meados do século XVIII e atingiu seu estágio final na experiência de liberdade da década de 1770 (TIMM 1974, p. 6-7).

A querela sobre o Espinosismo (*Spinozismusstreit*), contudo, ocorre no marco desta reintrodução do cânone espinosiano no cenário filosófico do século XVIII, seja negativamente, seja como espécie de reavaliação.

Em primeiro plano, contudo, é necessário lembrar que a “renascença” de Espinosa ocorre antes mesmo do marco da disputa, no século XVIII. Paola Rumore (2013) aponta esta influência de maneira generalizada, porém o foco claramente pode ser indicado na influência de Espinosa na tradição materialista (RUMORE 2018). Obviamente, a absorção da tradição materialista de Espinosa se dá pela própria natureza monista desta (RUMORE 2018, p. 49), sendo, portanto, o monismo substancial, o principal conceito apropriado. A progressão desta apropriação ocorre na ligação do materialismo com a posição do ateísmo. A conexão entre materialismo e ateísmo, Rumore (2018, p. 51) aponta, ocorre com a obra *Theses theologicae de atheismo et superstitione* de Buddeus (1717), ao apontar dogmas ligados ao ateísmo, especialmente ao que Baumgarten (em

² TWA 20, p. 163.

sua *Metaphysica* de 1757), definira como "materialismo psicológico", ou seja, a concepção material da alma humana.

O propósito desta seção, contudo, não é fazer uma apreciação completa da recepção de Espinosa³, porém entendermos a construção do vínculo entre uma posição espinosista e uma posição ateísta. Ora, acima delineamos como isto se construiu dentro da perspectiva de discussões restritas. Porém a abrangência desta perspectiva negativa, para um público menos especificado, ocorreu por meio do verbete sobre Espinosa no dicionário de Pierre Bayle. Aqui, Bayle influenciou a já negativa recepção do pensamento de Espinosa na Europa continental, principalmente pensando no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (TdIE). Curiosamente, Verra (1963, p. 76, compare BAYLE 1820, p. 419 e 420) nos aponta como o verbete de Bayle opera uma revisão majoritariamente negativa, especialmente ao salientar como o desenvolvimento da filosofia autor da *Ética* é deletério a religião vigente, porém reavalia a recepção ao delimitar que, apesar do monismo substancial e por causa deste, Espinosa de fato oferece coerência sistêmica (BAYLE 1820, p. 416).

Agora, se de um lado o verbete de Bayle possui caráter majoritariamente polêmico e de divulgação de uma perspectiva sobre a doutrina de Espinosa, a crítica propriamente filosófica aparece nos parágrafos 671/716 da teologia natural de Wolff (VERRA 1963, p. 77). Ainda com Verra (*Ibid.* p. 77-78), somos informados que a edição de Schimdt da *Ética* espinosiana foi acompanhada por um verbete com a refutação de Espinosa por Wolff. Esta crítica de Wolff, foi retomada e embasada por Mendelssohn nos Diálogos de 1761⁴.

Na medida em que temos como este o pano de fundo da renascença espinosiana, a segunda metade do século XVIII trouxe não só a figura de Espinosa para o centro da discussão filosófica, como estabeleceu o cânone espinosiano como uma obra incontornável da filosofia moderna, como mostra a epígrafe de Hegel a este capítulo, e aqui, já podemos mencionar a importância de Jacobi nessa perspectiva.

Jacobi não só pode ser reconhecido como um dos propulsores da *Spinozarennaissance* na segunda metade do século XVIII, porém pelo estabelecimento de

³ No entanto, esta é uma tarefa necessária para uma apreciação completa da *Spinozismusstreit*.

⁴ Especificamente GSJ I.p. 16, 41 a 44.

obras como a *Ética* de Espinosa como um passo inevitável na compreensão do desenvolvimento do racionalismo da Europa continental (SANDKAULEN 2023, p. 15). Ora, a contribuição de Jacobi ocorre justamente ao trazer Espinosa para as discussões filosóficas contemporâneas, operando uma reavaliação histórica da doutrina de Espinosa, apresentando-a como um modelo sistemático de maior coesão que o racionalismo wolffiano/neo-wolffiano e que, inversamente, era considerada na época, uma posição negligenciável e de pouca relevância (*Ibid.*, p. 17).

No marco desta reavaliação vale destacar, de maneira geral, a influência que o cânone espinosiano teve em autores subsequentes a Jacobi, como Schelling ou Hegel, e, de maneira detida, a pontar que Mendelssohn também operou uma reavaliação da doutrina de Espinosa no *Morgenstunden* de 1785, partindo de dois pontos de vista diferentes. O primeiro, como veremos, era justamente tentar conciliar uma versão diluída da doutrina de Espinosa com as convicções expostas de Lessing (GSJ 3/2, p. 115 e 116). O outro ponto parte precisamente do pano de fundo religioso que Mendelssohn e Espinosa compartilham, o que fica ulteriormente evidente na influência de Espinosa na definição do conceito de “revelação”⁵, por parte de Mendelssohn, em 1783, com o texto *Jerusalem*.

Esperamos ter mostrado, portanto, que a dificuldade da tarefa de desvincular Espinosa do cenário cultural da Alemanha na época de Goethe, é proporcional à tarefa de desvincular deste cenário o debate religioso. Com efeito, é precisamente sobre este ponto que a polêmica conversa entre Lessing e Jacobi ocorre. No marco deste próprio diálogo, relatado por Jacobi em 1785 (JWA 1.1), o ponto de comum acordo entre ambos os partidários é da absoluta precisão sistemática de Espinosa, especialmente na medida que “Não há outra filosofia além da filosofia de Espinosa”⁶. Neste ponto, ambos concordam por motivos distintos, apesar de estarem unidos pelo entusiasmo com relação à precisão sistemática da doutrina espinosista.

Dado o pano de fundo do ressurgimento do cânone espinosiano, passemos para a consideração da disputa sobre o espinosismo de Lessing, de maneira detida.

⁵ GSJ VIII.II.p. 97.

⁶ JWA 1.1.p. 17-18, corroborando Timm (1974, p. 5).

2.2. O diálogo entre Jacobi e Lessing: religião, monismo substancial e espinosismo.

2.2.1. Lessing, *Prometheus* e a Educação da raça humana.

A *Spinozismusstreit* somente pode ser entendida de maneira histórica. Neste sentido, pontuaremos quatro diferentes cenários de sua ocorrência, todos ordenados por prioridade cronológica:

1. Em primeiro lugar, temos o desenvolvimento histórico da recepção de Espinosa na Alemanha na época de Goethe (TIMM 1974).
2. Em segundo, temos a disputa entre Jacobi e Mendelssohn sobre o suposto espinosismo de Lessing, relatado pelo próprio Jacobi.
3. Em terceiro lugar, temos a abrangência maior da disputa (SANDKAULEN 2023b, p. 38.n.3)⁷.
4. Finalmente, temos a disseminação e influência da disputa na filosofia pós-kantiana, uma espécie de “onda de choque” que percorre os escritos kantianos subsequentes a 1ª edição da *KrV*, como enumeramos acima, até Hegel em 1803 e 1807. Para o propósito deste capítulo, focaremos no segundo item enumerado acima.

No que concerne o caráter situacional da disputa, di Giovanni (1994), foi preciso ao apontar que um dos maiores méritos de Beiser (1984, p. 44) foi o de contar a história factual da querela, com suas constantes trocas de correspondências e as reações de suas personagens. Portanto, deixaremos este ponto de lado e seguiremos com Verra (1963) para entender, dentre as posições de Lessing, o que desperta em Jacobi a percepção do espinosismo por parte de seu interlocutor. De posse deste entendimento, poderemos prosseguir com a análise da posição de Jacobi dentro da Querela.

No que concerne a suposta constatação de espinosismo, Jacobi nos fornece dois momentos distintos no relato do diálogo com Lessing. Primeiramente, quando o primeiro instiga o segundo a entrar em uma discussão sobre a religião estabelecida do período,

⁷ Com efeito, somente é possível ter um panorama concreto da Querela sobre o espinosismo e seus partidários ao nos voltarmos à correspondência entre Jacobi e Mendelssohn publicada em 1785 (JWA 1.1.); a resposta subsequente de Mendelssohn, duplamente evidenciada em 1785 (*Morgenstunden* GSJ 3/2) e em 1786 (*An die Freunde Lessing's*); a participação de Kant em 1786 (*Was heißt: sich im Denken orientieren?* – AA VIII.p. 131); a contribuição de Herder em 1787 com *Gott* (HW XVIII.p. 1) e, por fim, a palavra final de Jacobi com a adição dos Suplementos à segunda edição da Correspondência com Mendelssohn em 1789

mostrando-o o poema *Prometheus* de Goethe, o que acaba com a celebre colocação do autor de *Nathan* que “Os conceitos ortodoxos do divino não são mais para mim; não possuo estômago para eles. *Hen kai pan* [Um e Tudo]. Não admito nada mais”⁸. Para Jacobi desta afirmação se segue a factual confissão do espinosismo de Lessing, neste momento assumindo uma posição panteísta nos moldes do monismo substancial espinosiano. Porém Jacobi procura corroborar esta confissão a nível material, e aqui passamos ao segundo momento, ao apontar tanto na conversa com Lessing como posteriormente (JWA 1.1.p. 39), que a base para a posição espinosista deste já podia ser evidenciada pelo septuagésimo terceiro (73) parágrafo do seu *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (A Educação da raça humana – 1780).

A estratégia de Jacobi, portanto, é apresentar os conteúdos de um texto (o poema de Goethe) pelo qual relata ter extraído a confissão de Lessing e, subsequentemente, corroborar esta posição confessa com evidência primária diretamente dos escritos de Lessing. Começamos por evidenciar no poema o que supostamente desperta essa reação no autor de *Nathan* para, posteriormente, vemos a passagem da obra de 1780 que Jacobi menciona.

O poema de Goethe, publicado pelo próprio Jacobi sem seu consentimento, chama atenção pelo uso da métrica livre, mesmo compondo o estilo da poesia lírica do classicismo de Weimar⁹. Isto nos permite isolar certos versos e nos concentrarmos na exposição que Goethe procura fazer da religião da sua época, precisamente se valendo de intertextualidades. Vemos isso, embora o cenário seja clássico, quando o endereçamento ao Deus bíblico é sugerido pela seção que começa com "Quando eu era criança" (“*Da Ich ein Kind war...*”). O uso do “*Da*” é característico e, por meio dele, Goethe evoca a tradução luterana da Primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios, 13:11: "Quando eu era criança, falava como criança..." (“*Da ich ein Kind war, da redete ich wie ein Kind...*”). Ao contrário de Paulo, o Prometeu de Goethe cresceu descrente do coração divino, movido pela pena dos aflitos. A referência de Prometeu à criação do homem à sua

⁸ “Die orthodoxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht genießen. *Hen kai pan!* Ich weiß nichts anders”. JWA 1.1.p. 16.

⁹ O uso da métrica livre ocorre por um erro do próprio Goethe ao tentar copiar o estilo de Píndaro (HAMBURGUER 1984, p. XV).

imagem se baseia irônica e fortemente, na tradução de Lutero das palavras de Deus em Gênesis 1:26 ("*Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei*")¹⁰.

Fica evidente, portanto, que o real significado do *Prometheus* de Goethe é de se opor à concepção ortodoxa da divindade. A vinculação com Lessing, nas Cartas sobre Espinosa, aparece justamente na oposição à concepção de uma divindade unicamente pessoal, vigente no protestantismo luterano da época. Para Lessing, Verra (1963, p. 82/84) lê no relato de Jacobi, deve ser expelido desta concepção qualquer caráter antropomórfico. Lessing havia se juntado ao deboche de Prometeu sobre o teísmo pessoal e supramundano para, em vez disso, professar a causalidade imanente de Deus. Nada obstante, segundo Timm (1974, p. 8), o dito "*Hen kai pan*" (Um e Todo) se tornou o lema de liberdade religiosa da época. Wizenmann e Lichtenberg, Hamann, Herder e Goethe, Hegel, Schelling e Hölderlin, Steffens, Novalis e Schleiermacher, todos a repetiram espontaneamente (TIMM *op. cit.*).

Porém essa unidade da figura divina, segundo Jacobi, já havia sido exposta pelo próprio Lessing antes da conversa engajada entre os dois. Apresentaremos aqui a passagem da obra em questão para, posteriormente, analisarmos:

“Por exemplo, a doutrina da Trindade. - Como, se essa doutrina, depois de infinitas aberrações para a direita e para a esquerda, deveria finalmente levar a mente humana a reconhecer que Deus não poderia ser um no sentido em que as coisas finitas são uma; que sua unidade também deve ser uma unidade transcendental, que não exclui um tipo de maioria? - Não deveria Deus, pelo menos, ter a concepção mais completa de Si mesmo? isto é, uma concepção na qual tudo o que está Nele é encontrado”¹¹.

¹⁰ As referências ao poema vêm de Goethe (1888, p. 312 e 313). Aqui nos valem das seguintes estrofes: “Da ich ein Kind war,/ Nicht wußte wo aus noch ein,/ Kehrt’ ich mein verirrtes Auge/ Zur Sonne, als wenn drüber wär”; e “Hier sitz’ ich, forme Menschen/ Nach meinem Bilde,/ Ein Geschlecht, das mir gleich sey,/ Zu leiden, zu weinen,”. A bíblia luterana segue a edição *Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart* de 1985.

¹¹“Z. E. die Lehre von der Dreieinigkeit. – Wie, wenn diese Lehre den menschlichen Verstand, nach unendlichen Verirrungen rechts und links, nur endlich auf den Weg bringen sollte, zu erkennen, daß Gott in dem Verstande, in welchem endliche Dinge eins sind, unmöglich eins sein könne; daß auch seine Einheit eine transzendente Einheit sein müsse, welche eine Art von Mehrheit nicht ausschließt? – Muß Gott wenigstens nicht die vollständigste Vorstellung von sich selbst haben? d.i. eine Vorstellung, in der sich alles befindet, was in ihm selbst ist”. Tradução nossa de Lessing (1970 XVIII, p. 504).

Estamos de total acordo com Verra (1963, p. 84) na constatação da astúcia de Jacobi ao chamar atenção para o este parágrafo da *Erziehung des Menschengeschlechts*, onde Lessing, se não possuía a intenção de aproximar sua concepção da divindade da de Espinosa, deixou claras ambiguidades interpretativas pela própria formulação temática. Especialmente ao apontar que Deus seria "uno" de uma maneira "transcendental", ou seja, objetivamente contemplando a totalidade do real sem excluir uma multiplicidade.

Agora, a astúcia de Jacobi se encontra ainda mais evidente no projeto geral de apresentar uma das mais célebres figuras do racionalismo da *Aufklärung*, como um espinosista, com todas as conotações que “ser espinosista” possui na segunda metade do século XVIII.

2.2.2. Considerações interpretativas: espinosismo monista e espinosismo metodológico.

Se voltarmos para a confissão de Lessing, vemos claramente que o teor que Jacobi procurou dar para tal confissão é o da vinculação entre a oposição à concepção de divindade pessoal da religião vigente e a admissão do monismo substancial de Espinosa, em especial seu imanentismo. Com efeito, o próprio Mendelssohn tenta isentar Lessing de todas as conotações deletérias de uma posição espinosista sem negar que este assumia, nas palavras de Verra (1963, p. 89), um “espinosismo purificado”. De fato, há um consenso interpretativo sobre a Querela no tocante de que, para além das ambiguidades do relato de Jacobi, seu interlocutor de fato possuía afinidade com a doutrina de Espinosa¹². Porém a posição espinosista do autor de *Nathan* precisa ser avaliada de modo histórico e pelo próprio emprego terminológico de Jacobi, sem deixarmos de lado que a avaliação correta da disputa nos permite “restringir” o espinosismo de Lessing. Expliquemos.

No âmbito da recepção histórico-cultural de Espinosa (seção 2.1. do presente texto) não há como não evidenciarmos a conotação deletéria que o comprometimento com qualquer versão do monismo substancial do cânone espinosiano acarreta. Deste fato, a preocupação de Mendelssohn com a reputação de Lessing é justificável. Contudo, uma análise terminológico-conceitual da disputa, especialmente do viés de Jacobi, aponta que

¹² Timm (1974, p. 15), inclusive fala de um “Programa panteísta” de Lessing.

a posição de Lessing se compromete com um tipo de espinosismo¹³, precisamente ao espinosismo monista. Kuhn (1834, p. 113) se mantém, até o presente momento, isolado ao mostrar que Jacobi também assumia que um comprometimento ao método demonstrativo-especulativo era uma posição espinosista. Para o opositor de Mendelssohn, com efeito, a própria filosofia Leibniz-wolffiana seria uma espécie de extensão menos consequente do método de Espinosa, operando uma manutenção metodológica com uma mudança conceitual (*Ibid.* p. 114). A identificação de Kuhn (*op. cit.*) se vincula a estabelecida posição interpretativa de Jacobi em sua posição antagônica ao monismo substancial espinosiano (*e.g.* BOLLNOW 1933, p. 146). Porém da feita que essas interpretações assumem equivalência conceitual entre “espinosismo” e “espinosismo monista”, elas negligenciam o ponto que Kuhn, na 1ª metade do século XIX apontava, da constatação de uma compreensão de “espinosismo” também como “espinosismo metodológico”. Nada obstante, a crítica de Jacobi ao espinosismo monista é quase que sempre acompanhada da constatação do seu rechaço ao “método demonstrativo” (BOLLNOW *op. cit.*, p. 149-151/52).

Um ulterior fator que nos leva à abordagem interpretativa do termo categórico “espinosismo” é a compreensão das posições distintas a do opositor de Mendelssohn, porém que estão vinculadas à querela. Tomemos os casos de Lessing; Herder e do próprio Jacobi. Lessing, por um lado, claramente assume uma posição de afinidade com um espinosismo monista, por outro é um representante histórico da *rationalistische Aufklärung* em termos não incertos, porém sem assumir ou ser acusado de espinosismo metodológico¹⁴. Herder forma um caso interessante ao constatarmos que, na medida em que é um dos principais opositores da *rationalistische Aufklärung* e partidário de Jacobi na *Gefühlphilosophie* (CRAWFORD 1905, p. 4), tanto ele quanto Goethe assumem um espinosismo monista (TIMM 1974, p. 275), especialmente na obra já mencionada de 1786. Jacobi, inversamente, é um partidário da *Gefühlphilosophie* (CRAWFORD *op. cit.*), opositor da *rationalistische Aufklärung* e não assume vínculo algum com qualquer posição espinosista.

¹³ Nos utilizamos método interpretativo desenvolvido por Porta na análise da *Spinozismusstreit*, da feita que temos um símile constituição de disputa e símile uso de expressões categóricas (espinosismo).

¹⁴ Ou seja, adotar o método demonstrativo, por mais que em uma versão menos consequente que a de Espinosa. Uma acusação que Jacobi reserva para Wolff e o neo-wolffianismo.

A conclusão destes apontamentos é que, no contexto da Querela sobre o suposto espinosismo de Lessing, foi possível assumir um espinosismo monista sem assumir espinosismo metodológico e se opor ao racionalismo neo-wolffiano (Herder; Goethe); assumir um espinosismo monista sem assumir espinosismo metodológico e *não* se opor ao racionalismo neo-wolffiano (Lessing); não assumir qualquer variação de espinosismo e se opor ao racionalismo neo-wolffiano (Jacobi)¹⁵. Agora, se esta última posição é explícita do opositor de Mendelssohn, então nos deparamos com o problema interpretativo da vinculação entre Jacobi e Espinosa, especialmente partindo da pergunta de Lessing: “e tu não és espinosista, Jacobi?”¹⁶. Com efeito, nos deparamos com um momento oportuno para passarmos à consideração do que Jacobi chama seu “Espinosa e Anti-espinosa” (JWA 1.1.p. 274).

2.3. O Espinosa de Jacobi: constrição sistêmica; liberdade prática e a réplica de 1789.

[RETOMAR PERCURSO ATÉ AQUI].

2.3.1. “Filosofia de uma única peça”: inversão interpretativa; exaustividade sistemática e o “Salto mortale”.

Talvez Sandkaulen (2023, p. 18) tenha tido a maior clareza interpretativa sobre a relação entre Jacobi e Espinosa¹⁷. Efetivamente, para entender o antagonismo de Jacobi com relação a Espinosa é necessário esboçar a contribuição de sua interpretação do cânone espinosiano. Neste contexto, é necessário nos debruçarmos na correspondência com Mendelssohn de 1785 e nos Suplementos de 1789, que serviram como a última retrucada de Jacobi a seus opositores, no marco da *Spinozismusstreit*.

Dado o cenário de rechaço (por parte de Wolff e do neo-wolffianismo) é de se estranhar que o primeiro passo de Jacobi seja estabelecer a metafísica imanentista de Espinosa como o próprio paradigma de um pensamento sistêmico rigorosamente

¹⁵ Se abrangermos a acusação de Jacobi de que o método filosófico neo-wolffiano é uma forma de espinosismo metodológico diluído, então Mendelssohn estaria vinculado a um espinosismo metodológico, sem assumir um espinosismo monista e sendo um partidário da *rationalistische Aufklärung*.

¹⁶ “Und Sie sind kein Spinozist, Jacobi?”. JWA 1.1., p. 27.

¹⁷ Cf. Sandkaulen (2023b) ou a recém tradução ao inglês de sua interpretação de 2019 (SANDKAULEN 2023).

consistente e exaustivo¹⁸. Seria para Jacobi uma espécie de epítome, o modelo de um sistema filosófico completo e autônomo¹⁹. O rigor da abordagem de Jacobi pode facilmente ser contrastado com o veredito de Wolff, da incoerência do projeto de Espinosa, e sua refutação de Espinosa, o que factualmente causou a marginalização do cânone espinosiano. Esta crítica é, em última instância nos aponta Sandkaulen (*op. cit.*), focada somente no método geométrico da *Ética*²⁰. Nesse contexto, a abordagem de Jacobi se distancia desta perspectiva ao ignorar a *forma* geométrica da *Ética* de Espinosa, focando na coesão interna do monismo espinosiano²¹. Essa abordagem inovadora do texto de Espinosa fica clara na conversa de Jacobi com Lessing. Na pergunta de Lessing sobre o que ele (Jacobi) considera ser o "espírito do espinosismo", "aquele que inspirou o próprio Espinosa", ele responde:

Certamente, nada mais é do que o antigo: um *nihilo nihil fit* que Espinosa fez, mas com conceitos mais abstratos do que os filósofos da cabala ou outros antes dele. Em consonância com esses conceitos mais abstratos, ele estabeleceu que, com todo e qualquer vir-a-ser no finito, não importa como o vestimos com imagens, com toda e qualquer mudança no infinito, algo é postulado a partir do nada. Ele, portanto, rejeitou qualquer transição do infinito para o finito [...] e, no lugar de um *En-Soph* emanante, ele postulou apenas um

¹⁸ Como salientamos no começo desta seção, o objetivo aqui não é uma exposição da filosofia de Spinoza, mas sim do entendimento de Jacobi sobre esta. No que cerne sua metafísica imanentista, os dois volumes de Wolfson (1969) são incontornáveis.

¹⁹ Em 1799, na carta aberta a Fichte, Jacobi utiliza a frase “filosofia de uma única peça” (“*Philosophie aus Einem Stück*”), para se referir a doutrina espinosista e, mais precisamente, ao que entendia do programa da *Wissenschaftslehre* do próprio Fichte.

²⁰ Verra (1963, p. 77 a 79) oferece uma clara exposição da crítica de Wolff à metodologia usada por Espinosa na *Ética*.

²¹ Talvez essa colocação figure contraditório pelo foco que demos a noção de “espinosismo metodológico” em 2.2.2., nos baseando na leitura de Kuhn (1833). Chamemos atenção, contudo, que o espinosismo metodológico não se refere ao uso do modelo geométrico da parte de Espinosa na *Ética*, mas sim ao método de exaustiva explicação sistemática, algo que o próprio Jacobi irá se opor, como veremos em breve. A metodologia de Spinoza, por sua vez, possui direta influência do modelo metodológico cartesiano especialmente nas *Regulae* (AT.X), posteriormente, Wolfson (1969, p. 44,45) oferece uma importante distinção em Descartes entre o método geométrico e a forma de exposição geométrica como influência no procedimento de Espinosa.

imane, uma causa residente do universo eternamente inalterável dentro de si mesmo, Um e o mesmo com todas as suas consequências²².

Certamente a “vantagem” de Jacobi sobre seus contemporâneos neo-wolffianos, e talvez sobre o próprio Wolff, foi sua familiaridade com o cânone espinosiano, seja a *Ética* ou o *Tractatus*, algo que ele mesmo reconhece para Lessing. Isso permite que em vez de reproduzir os passos pelos quais Espinosa defende a unicidade da substância única e suas consequências, ou seja, que tudo o mais é meramente uma diferenciação interna e “modal” da substância divina e seus atributos, Jacobi vai direto ao coração do monismo espinosiano: a concepção do imanentismo divino “como o princípio puro da atualidade em tudo o que é atual, do ser em tudo o que existe”²³.

Agora, as reflexões de Jacobi, agora em conexão ao que apontamos como o espinosismo metodológico, se voltam (SANDKAULEN 2023, p. 20) para o motivo que deu origem a esse modo de proceder de Espinosa, e identifica-o corretamente como o interesse fundamental em apresentar uma explicação universal e totalmente racional de como o mundo se articula em sua totalidade e de como o ser humano é capaz de se relacionar com ele (espinosismo metodológico). A *Ética* de Espinosa não apenas surge desse interesse na explicação total, mas também satisfaz esse interesse de forma única. O cerne do cânone espinosiano aparece adequadamente entendido por Jacobi aqui:

²² *Das ist wohl kein anderer gewesen, als das Uralte: a nihilo nihil fit; welches Spinoza, nach abgezogenem Begriffen, als die philosophirenden Cabbalisten und andre vor ihm, in Betrachtung zog. Nach diesen abgezogenem Begriffen fand er, daß durch ein jedes Entstehen im Unendlichen, unter was für Bilder man es auch verkleide; durch einen jeden Wechsel in demselben, ein Etwas aus dem Nichts gesetzt werde. Er verwarf also jeden Uebergang des Unendlichen zum Endlichen [...] und setzte an die Stelle des emanierenden ein nur immanentes Ensoph; eine inwohnende, ewig in sich unveränderliche Ursache der Welt, welche mit allen ihren Folgen zusammengenommen—Eins und dasselbe wäre. (JWA 1.1, p. 18). Tradução nossa.*

²³ “(...) als das lautere Prinzipium der Wirklichkeit in allem Wirklichen, des Seyns in allem Daseyn”. JWA 1.1., p. 39. Tanto o domínio que Jacobi apresenta de Espinosa, como sua abordagem a doutrina deste autor, corroborado por passagens como a de Sandkaulen (2023b, p. 39), Verra (1963, p. 161, n.6), Timm (1974, p. 217) evidenciam a imprecisão de leituras como a de Crawford (1905, p. 11, “So that his study of Spinozism did not make a positive, but Only a negative contribution to his thought. It led him to feel confidence in faith (...).”), onde o papel que a doutrina espinosista desempenha na filosofia de Jacobi é tão somente opositora, uma espécie de moinho cervantino.

comprometimentos ontológicos estão inseparavelmente vinculados ao interesse epistemológico em uma explicação exhaustiva (SANDKAULEN *op. cit.*)²⁴.

Esse nexos constitui o monismo de Espinosa e, como Jacobi reconhece, essa é precisamente a fonte de sua força intelectual e persuasão únicas (*Cf.* BOLLNOW 1933, p. 149). Como consequência de seu compromisso subjacente com a explicação, todas as doutrinas características de Espinosa provam ser derivadas do teorema fundamental do imanentismo divino - particularmente o paralelismo do pensamento e da extensão no nível dos atributos, da mente e do corpo no nível dos modos finitos, e a negação concomitante da causa final²⁵. Aqui, a ação fundamentada na liberdade da vontade e empreendida para um fim conscientemente escolhido, não pode ser atribuída nem a Deus nem aos seres humanos²⁶. De fato, como enfatiza Jacobi, os compromissos básicos de Espinosa não deixam outra escolha ao autor da *Ética* a não ser identificar a crença em causas finais como o mais profundamente arraigado de todos os preconceitos humanos e excluí-lo categoricamente de seu pensamento.

Talvez somente agora a pergunta de Lessing de fato faça sentido. Na superfície interpretativa, é consenso que Jacobi assumia uma atitude peculiar, porém em última instância desvinculada, frente a qualquer forma de espinosismo. Porém sua versatilidade com os temas de Espinosa, bem como esta nova forma de abordar a *Ética*, causaria o questionamento que foi realizado pelo autor de *Nathan*, e do próprio Mendelssohn em

²⁴ A proposta desta seção é de entendermos a leitura jacobiana de Espinosa. Porém neste momento vale a pena apontar em Espinosa a marca da exaustividade sistêmica que Jacobi enxerga. Neste caminho, o que Jacobi estaria apontando é a evolução da postulação do monismo substancial à postulações epistemológicas inerente a ele, um claro exemplo de raciocínio de Jacobi é a divisão Espinosista dos três tipos de conhecimento (E.II.P40.Schol.2.p.477-78), a. opinião ou imaginação, proveniente de representações obtidas pela experiência sensível e suas derivações (relatos etc.); conhecimento racional, advindo de noções universais (“*alegemene kundigheden/Notiones universales*”); e conhecimento intuitivo, proveniente de “uma representação adequada da essência formal de certos atributos de Deus que procede para o conhecimento adequado da essência das coisas” (*Ibid.* 15-19, tradução nossa). Esperemos que fique evidente o quanto Jacobi vê nestes desenvolvimentos uma vinculação indissociável entre a metafísica de Espinosa estabelecida em E.I e subsequentes desenvolvimentos epistemológicos a partir de E.II.

²⁵ Sobre os desenvolvimentos da doutrina de Espinosa, nos remetemos mais uma vez a Wolfson (1969 vol. I, p. 230 – 35 e capítulo IX), além de E.I.P14. Agora, no tocante a esta interpretação da negação da causa final, vinculada a umposição espinosista, ver JWA 1.1.p.41, comparando com E.I.P18 e P36.

²⁶ *Cf.* E.I.P48/P49.p.483-84.

certo momento, quando assumiu que Jacobi possuía uma posição espinosista. De fato, Jacobi mostra todos os sinais de ser um espinosista convicto. No entanto, apesar desse fato, ou mesmo por causa dele, Jacobi procura mudar sua abordagem. É exatamente nesse ponto que Jacobi rejeita o espinosismo e adota a posição "anti-espinosa". Aqui está como ele explica sua reversão:

Amo Espinosa, porque ele, mais do que qualquer outro filósofo, me levou à perfeita convicção de que certas coisas não admitem explicação: não se deve, portanto, manter os olhos fechados para elas, mas sim tomá-las como as encontramos. Não tenho nenhum conceito mais íntimo do que o da causa final; nenhuma convicção mais vital do que a de que faço o que penso, e não a de que devo pensar o que faço. Portanto, na verdade, devo assumir uma fonte de pensamento e ação que permanece completamente inexplicável para mim. Mas se eu quiser ter uma explicação absoluta, então devo recorrer à segunda proposição, e dificilmente qualquer intelecto humano poderia tolerar a aplicação dela a casos individuais, tomada em sua totalidade²⁷.

Sandkaulen (2023, p. 21 e 22) aponta três aspectos dessa explicação que são especialmente importantes de serem observados. Primeiro, Jacobi nos informa sobre o ponto crucial de sua discordância com Espinosa, a saber, a realidade da ação intencional. Ele está plenamente ciente de que Espinosa nega a realidade da causa final, rejeitando a crença nela como uma ilusão humana profundamente arraigada (E.I. *Appendix*.p.439-40). Mas isso não tem relação com o fato de que, para Jacobi, essa é a "convicção mais vital" de todas. Assim, também chegamos a entender, em segundo lugar, que as objeções de Jacobi a Espinosa não são de natureza puramente intelectual ou teórica, mas têm sua fonte na prática da vida humana. Para o opositor de Mendelssohn, a metafísica de Espinosa pode abrir as portas para um "céu do intelecto", mas, exatamente por essa razão, seu sistema de ética se constrói a partir da negação de premissas essenciais para a vida. Espinosa exige uma revisão tão radical da crença no livre-arbítrio de nossas ações, uma

²⁷ Ich liebe den Spinoza, weil er, mehr als irgend ein anderer Philosoph, zu der vollkommenen Ueberzeugung mich geleitet hat, daß sich gewisse Dinge nicht entwickeln lassen: vor denen man darum die Augen nicht zudrücken muß, sondern sie nehmen, so wie man sie findet. Ich habe keinen Begriff der inniger, als der von den Endursachen wäre; keine lebendigere Ueberzeugung, als daß ich thue was ich denke, anstatt, daß ich nur denken sollte was ich tue. Freilich muß ich dabey eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen, die mir durchaus unerklärlich bleibt. Will ich aber schlechterdings erklären, so muß ich auf den zweyten Satz gerathen, dessen Anwendung auf einzelne Fälle, und in seinem ganzen Umfange betrachtet, kaum ein menschlicher Verstand ertragen kann." JWA 1,1, 28.

revisão tão fundamental da concepção do sujeito como agente e do mundo da vida em que habita, que a perspectiva de realmente colocar sua concepção em prática se mostra totalmente insuportável²⁸.

O terceiro aspecto apontado por Sandkaulen (*op.cit.*) versa sobre as implicações epistêmicas dessas reflexões. Se a negação da ação intencional, por parte de Espinosa, é de fato a consequência lógica de seu compromisso com um sistema de explicação completamente racional, então, da mesma forma, não se pode defender a realidade de tal ação apelando para os princípios da racionalidade. É impossível, em princípio, fundamentar a "convicção vital" de que uma ação consciente implica em livre-arbítrio (E.II.P49.p.484). Pois, como o próprio Espinosa demonstrou conclusivamente, assim que nos comprometemos a fornecer uma base racional para ele, o livre-arbítrio só pode aparecer como uma ilusão irremediável. Colocado de modo mais claro: o rigor que se segue das implicações ontológicas de um compromisso absoluto com a explicação racional, não deixa espaço, e é fundamentalmente incompatível, com a liberdade no sentido específico de Jacobi²⁹. Com efeito, Jacobi está longe de incorporar a autonomia racional kantiana, mesmo essa já encontrando uma tímida formulação leibniziana com a noção de espontaneidade da ação humana. Ele (Jacobi) assume especificamente o que ficou conhecido no século XX como o conceito de liberdade negativa, pelo tanto, usamos o termo "livre-arbítrio" (BOLLNOW 1933, p. 101)³⁰. O caminho do espinosismo metodológico, o "*Weg der Demonstration*", conduz à impossibilidade do livre-arbítrio

²⁸ Ficando evidente que o redescobrimto de Jacobi, na literatura recente, como o precursor do conceito moderno de *Nihilismo* (Cf. JONKERS 2023) possui fundamento direto na literatura primária em dois casos especiais: na própria autoria do termo nihilismo (em 1799, na correspondência com Fichte, JWA 2.2.p.471-73) e na constante postulação do "nihilismo religioso" como consequência de um modelo racionalmente exaustivo como o de Espinosa. Sobre este último ponto ver Kuhn (1834, p. 145).

²⁹ "Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus". JWA 1.1., p. 123.

³⁰ Esperamos mostrar que a liberdade como objeto central da teoria de Jacobi é um consenso interpretativo. Porém, salientamos mais uma vez que a chave interpretativa para o conceito Jacobiano de liberdade é a noção de livre-arbítrio. Essa insistência ocorre pelo fato que as perspectivas sobre o conceito usualmente utilizam o termo "liberdade" a despeito de sua definição como livre-arbítrio (e.g. "*Freiheit*" vis – à – vis "*freier Wille*").

precisamente porque essa modalidade de conceito de liberdade não é passível de demonstração³¹.

No contexto do constrangimento sistemático imposto por uma adequada compreensão de Espinosa, segundo Jacobi, podemos agora apreciar no que consiste a posição antagônica que é desenvolvida, precisamente o *Antiespinosa*, lemos:

Eu me ajudo a sair da situação com um *Salto mortale* (...). Tu sempre podes ver isso da minha perspectiva. A coisa toda consiste no fato de que eu concluo do fatalismo diretamente contra o fatalismo e contra tudo o que está relacionado a ele.³²

O “salto” ao qual Jacobi se refere é essencialmente prático em sua natureza, algo real apenas na ação, cujo significado é vir em defesa das convicções que constituem a prática da vida humana³³. É necessário dar um “salto” porque é impossível argumentar logicamente contra um sistema consistentemente racional. Jacobi procurou expressar esse estado fundamental de coisas dizendo que, embora a "doutrina de Espinosa" seja de fato "irrefutável" (*unwiderleglich*), ela não é, por essa razão, "incontrariável" (*unwidersprechlich*)³⁴.

Da delimitação do antagonismo a Espinosa, Jacobi claramente esboça duas posições: ou ocorre a vinculação com Espinosa e o aceite do sistema junto aos seus consequentes; ou se reafirma a realidade do livre-arbítrio e se concretiza essa contradição no próprio salto que impulsiona a consciência para fora do sistema e para o lado de um anti-espinosismo. Este “salto”, contudo, não deve ser compreendido dentro de uma categorização como irracionalista (Cf. BEISER 1984, p. 86 – 88; CRAWFORD 1905, p.

³¹ Este é um dos poucos consensos interpretativos da doutrina de Jacobi (BOLLNOW *op. cit.*, p. 110; VERRA 1963, p. 163; KUHN 1833, p. 113/14; BAUM 1964, p. 136). Contudo, todas estas abordagens não trouxeram esta perspectiva do desenvolvimento interpretativo de Jacobi sobre o a doutrina espinosista, algo somente visto em Sandkaulen (2023).

³² “Ich helfe mir durch einen Salto mortale aus der Sache (...). Sie mögen mir es immer absehen. Die ganze Sache bestehet darin, daß ich aus dem Fatalismus unmittelbar gegen den Fatalismus, und gegen alles, was mit ihm verknüpft ist, schließe.” JWA 1.1., p. 20

³³ Sobre este ponto, Baum (1964, p. 138-39), foi mais fortuito em sua explicação do que Sandkaulen (*op.cit.*). Agora, figura curioso que ambas as perspectivas, contidas em dois marcos históricos da interpretação de Jacobi (os anos 60 e o redescobrimento atual) cheguem em similares exposições sem, da parte de Sankaulen (*op.cit.*), reconhecer que já havia uma tradição interpretativa neste sentido.

³⁴ JWA 1.1., p. 290.

37 a 40; WILDE 1894, p. 67; PANIKER 1947, p. 343). Sandkaulen (2023, p. 23) e, anteriormente, Baum (1964, p. 136) deixam claro que o objetivo de Jacobi aqui não é estabelecer uma irracionalidade originária, mas sim os limites da própria racionalidade³⁵. Nem tudo que é significativo ou cuja significância a vida nos obriga a reconhecer é passível de explicação racional.

2.3.2. “Espinosismo é ateísmo”: a temporalidade da ação humana.

A abrangência do sistema espinosista fica evidente da confluência do espinosismo metodológico com o espinosismo monista. Com efeito, ao longo das cinco partes da *Ética*, o desenvolvimento de uma explicação exaustiva segue conectada a implicações ontológicas, Jacobi vê isto claramente, esperamos ter apontado. Agora, tanto essa abordagem à doutrina de Espinosa (seção 2.3.1., acima), quanto a própria distinção pressuposta entre duas modalidades de espinosismo (seção 2.2.2.) são características da compreensão de Jacobi dos problemas da *Spinozismusstreit*, como do seu diagnóstico geral da época. Neste último ponto, Jacobi não está isento da categorização negativa que o século XVIII majoritariamente atribuiu a Espinosa (seção 2.1.), sendo o próprio título desta seção uma observação do próprio opositor de Mendelssohn (“*Spinozismus ist Atheismus*”, JWA 1.1. p. 120)³⁶. Naturalmente que, já observamos, apresentar a acusação de "ateísmo" contra Espinosa não era menos convencional do que acusá-lo de "fatalismo"; ambas as posições tinham sido frequentemente atribuídas a Espinosa por seus detratores.

Neste momento, contudo, estas vinculações acarretam um peso e significância diferentes. Precisamente porque, seguindo Sandkaulen (2023, p. 24), a negação do livre-arbítrio que emana da exaustividade sistemática do cânone espinosiano, bem como a negação de uma divindade transcendente (*vis a vis* panteísmo) são concomitantes e necessários ao completo comprometimento com a racionalidade espinosista.

Nos voltando agora para o sétimo suplemento da edição de 1789 da correspondência com Mendelssohn, Jacobi mais uma vez destaca a estatura paradigmática da metafísica espinosista, uma tese que ele sustenta ainda mais por meio da inclusão de uma breve revisão de toda a história da filosofia. Jacobi afirma que Espinosa foi capaz de resolver todos os principais problemas filosóficos que

³⁵ Sobre isso, veremos especificamente em 3.2. Semelhantes a esta elaboração de Sandkaulen e Baum, temos Kuhn (1833, p. 162) e Verra (1963, p. 85).

³⁶ Ulteriormente, Kuhn (1833, p. 145).

permaneceram sem solução desde a antiguidade até a época de Descartes. E, no entanto, continua ele, o verdadeiro objetivo de Espinosa, a saber, "uma explicação naturalista da existência de coisas finitas e sucessivas, não era mais provável de ser realizado por sua nova maneira de pensar do que por qualquer outra"³⁷.

À primeira vista, essa afirmação pode parecer contraditória a tudo o que dissemos até agora. Jacobi não creditou ao monismo de Espinosa o fornecimento de uma explicação da existência finita como uma modificação da substância divina e seu imanentismo? De fato, e Jacobi ainda defende esse ponto de vista no sétimo Suplemento. Agora, no entanto, e de forma muito mais radical do que em sua conversa original com Lessing (onde a questão aparece apenas brevemente), Jacobi coloca em primeiro plano um problema que é fatal até mesmo para um sistema perfeito de metafísica, precisamente por causa de seu sucesso em fundamentar todas as coisas finitas em um único imanentismo. Esse problema decorre do fato de que o mundo finito; o mundo da natureza; bem como o mundo da vida humana, são constituídos temporalmente, e desde a filosofia cartesiana a concepção da temporalidade é o nó górdio de todo o sistema metafísico, inclusive o de Espinosa - essa é a tese opositora ao espinosismo por parte de Jacobi (SANDKAULEN 2023, p. 25).

Agora, na medida em que a saída cartesiana para o problema da temporalidade é a introdução de deus (ainda assim deixando a inteira construção do seu sistema em uma posição fragilizada) a saída de Espinosa é a introdução do conceito de um "tempo eterno" (JWA 1.1., p. 251). Para Espinosa, as coisas finitas têm tanto uma essência eterna quanto uma existência temporal (E.I.P29.Schol.p.434 e *ibid.*I.P17.Schol.p.427; Cf. WOLFSON 315). Se, no entanto, uma consequência de seu monismo é que nada pode ser ou ser concebido fora de Deus, então a existência temporal também não pode ficar fora da esfera da imanência divina (E.I.P18 e *ibid.*II.Def5; Cf. WOLFSON *op.cit.*, p. 357 – 58). E isso, por sua vez, significa que o tempo não pode fluir em um caminho aberto. Devemos, portanto, conceber a sucessão temporal, ou seja, o fenômeno das coisas finitas que vêm a ser e morrem, da mesma forma que concebemos a essência eterna das coisas dentro da unidade de Deus; e isso, efetivamente, é refazer o fenômeno da mudança temporal na imagem de um "tempo eterno", onde "as coisas vêm a ser sem vir a ser; [...] mudam sem

³⁷ "Aber was Spinoza "eigentlich zu Stande bringen wollte: eine natürliche Erklärung des Daseyns endlicher und successiver Dinge, konnte durch seine neue Vorstellungsart so wenig, als durch irgend eine andre erreicht werden"". JWA 1.1., p. 251.

mudar; [e] precedem ou seguem umas às outras sem serem antes ou depois umas das outras"³⁸. Em outras palavras, a experiência de qualquer ação temporal se perde, e é precisamente este ponto que a o “*Salto mortale*” de Jacobi procura evitar. Toda a ideia do antagonismo a Espinosa, derivado da própria interpretação deste, concerne à defesa da experiência da ação em sua dimensão temporal (SANDKAULEN 2023, p. 26).

Para retomarmos o início dessa seção, vemos que, na medida em que Jacobi assume uma reelaboração da interpretação corrente de Espinosa, ele ainda vincula qualquer modalidade de espinosismo ao ateísmo, ou seja, a uma premissa contrária à sua posição declarada de “(...) crer em uma causa pessoal e inteligente do mundo”³⁹. A referência a causa pessoal - como uma figura contrastante ao imanentismo de Espinosa - é, sem dúvida, parte integrante da posição antagônica a qualquer modalidade de espinosismo por parte de Jacobi (SANKAULEN 2023, p. 24). Entretanto, isso não se desenha em um apelo à religião tradicional.

Esperemos que tenha ficado evidente da maneira de Jacobi proceder em sua análise do tratamento do problema da temporalidade na metafísica espinosista: sem exceção, as "crenças" que ele delimita como incompatíveis com a doutrina de Espinosa estão enraizadas na *experiência da ação humana*. Tudo depende do papel fundamental da prática humana e do mundo da vida em seu pensamento. O movimento de Jacobi de partir do fatalismo e concluir contra o próprio fatalismo está intimamente vinculado a esta posição.

A introdução, neste momento, do termo “crença” nos permite observar que o posicionamento de Jacobi no marco da *Spinozismusstreit* conduz à apreciação de sua posição frente ao espinosismo. Aqui, o resultado é claro: coesivamente compreendido, o único sistema racionalista consequente e rigorosamente exaustivo não dá conta de certas crenças como, p. ex., a da pessoalidade divina. A própria ação humana, nos aponta Sandkaulen (2023, p. 27) viabiliza a consciência do que sua leitura chama de “incondicionado”, precisamente o objeto da crença. Aqui, como veremos, a crença passa

³⁸ “(...) die Dinge entstehen können, ohne dass sie entstehen; sich verändern, ohne sich zu verändern; vor und nach einander sein, ohne vor und nach einander zu sein”. JWA 1.1., p. 256.

³⁹ “Ich **glaube** eine verständige persönliche Ursache der Welt”. JWA 1.1., p. 20. Grifo nosso, para destacar o termo empregado por Jacobi que já aqui carrega todo o peso conceitual que a *Glaubenslehre* carrega (3.1. a seguir).

a ser fundamento epistemológico de seus objetos. Naturalmente que seguindo o percurso até aqui, nos comprometemos com a interpretação de revisionista de Sandkaulen em sua principal característica: a vinculação intrínseca entre o desenvolvimento da filosofia de Jacobi e sua interpretação de Espinosa. Porém aqui, é necessário passar para um segundo nível de investigação, para entendermos a natureza do conceito de crença, aqui finalmente apresentado como fundamento epistemológico.

3. Rumo à teoria da objetividade de F. H. Jacobi.

3.1. O fundamento epistemológico da fé/crença: *Glaubensbegriff*.

“Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben gebohren”⁴⁰.

3.1.1. *Glaubensbegriff*: a objeção de Mendelssohn; a concepção de prova e a homonímia terminológica.

Dentre as objeções de Mendelssohn na correspondência com Jacobi, julgamos como a principal sua dificuldade de entender o uso por parte de Jacobi do termo “*Glauben*”, que podemos traduzir por “fé” ou “crença”, porém aqui manteremos como “crença”. A resposta de Jacobi surgiu em 1787 com a publicação do diálogo *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo*, com um dos principais intuitos de clarificar que o uso do conceito não denotava assumir uma crença irrestrita (JWA 2.1.p. 9). O intuito da publicação do diálogo foi, concretamente, estabelecer o conceito de crença como o fundamento epistemológico do pensamento de Jacobi e a base para seu *salto mortale* exposto na seção anterior. O que pretendemos aqui, portanto, é estudar o fundamento epistemológico da filosofia jacobiana, primeiramente abordando o uso do conceito na correspondência com Mendelssohn e subsequente vinculação com Hume para, posteriormente, traçar as prováveis influências de Jacobi no uso conceitual a partir de avaliações de diferentes perspectivas sobre o pensamento do autor. Por fim, encerraremos a seção estudando a natureza própria do *Glaubensbegriff* de Jacobi, a fim de construir uma base inicial para entendermos a peculiaridade do realismo do autor, e sua conexão com um fundamento epistemológico não-cognitivo.

Agora, em 1785, Mendelssohn já havia realizado a objeção que Jacobi estaria evitando o fundamento epistemológico racional se refugiando em uma *fé* irracional e irrestrita. Porém, o primeiro uso e definição do conceito por Jacobi ocorre ao responder

⁴⁰ JWA 1.1.p. 115.

para Mendelssohn que a *crença* é a convicção na objetividade, prioritária a qualquer prova racional desta (JWA 1.1.p. 115). A epígrafe desta seção do texto, por sua vez, se refere ao começo de um argumento por Jacobi, em que estabelece como a crença é uma convicção anterior a qualquer certeza originada por inferências:

Meu caro Mendelssohn, todos nós nascemos na fé e devemos permanecer na fé, assim como todos nós nascemos na sociedade e devemos permanecer na sociedade (...). Como podemos lutar pela certeza a menos que já estejamos familiarizados com a certeza de antemão, e como podemos estar familiarizados com ela a não ser por meio de algo que já discernimos com certeza?⁴¹

A prioridade da convicção originada pela crença é aqui apresentada de maneira nominal. Porém, seu uso nesta obra está muito mais vinculado à crítica que Jacobi faz da concepção de prova racional, do que propriamente em oferecer um arcabouço filosófico para a fundamentação do conceito. Assim, Jacobi se utiliza desta definição preliminar de crença para levantar um argumento contra a concepção de prova racional que possui dois nuances:

- a. O primeiro é o desenvolvimento do argumento em si. A tese, defendida por Jacobi, é da subalternação do conhecimento originado por uma prova racional à convicção do conhecimento a partir da crença. O argumento que baseia a tese coloca a certeza por meio da prova racional como uma contingência frente a uma certeza que não é só anterior a prova racional no sentido de uma convicção primeira, mas também no sentido de ser o que antecipa a prova em sentido lógico:

A convicção baseada em provas racionais é uma certeza de segunda mão. Provas racionais são apenas características de semelhança com uma coisa da qual temos certeza. A convicção que elas produzem surge da comparação e nunca pode ser totalmente certa e perfeita. Agora, se todo o assentir a verdade que não surge da razão é crença, a convicção da razão deve vir da crença e receber sua força somente da crença⁴².

⁴¹ Tradução nossa de JWA 1.1.p. 115: “*Lieber Mendelssohn, wir alle werden im Glauben gebohren, und müssen im Glauben bleiben, wie wir alle in Gesellschaft gebohren werden, und in Gesellschaft bleiben müssen (...). Wie können wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum voraus schon bekannt ist; und wie kann si e uns b ekannt seyn, anders als durch etwas das wir mit Gewißheit schon erkennen?*”.

⁴² Tradução nossa de JWA 1.1.p. 115-16: “*Die Ueberzeugung aus Gründen ist eine Gewißheit aus der zweyten Hand. Gründe sind nur Merkmale der Aehnlichkeit mit einem Dinge I dessen wir gewiß sind. Die Ueberzeugung, welche si e hervorbringen, entspringt aus Vergleichung, und kann nie recht sicher und*

- b. O segundo nuance é a equivalência com a prova racional. De fato, Jacobi está aqui se referindo a prova racional nos moldes do racionalismo continental. Uma prova que ocorre pelo encadeamento de razões. Duas evidências apontam para este caminho. Em primeiro lugar, o último período da passagem estudada aponta para a origem de uma convicção racional (*Ueberzeugung aus Vernunftgründen*) em algo anterior a esta, *i.e.*, na convicção da crença. Em segundo lugar, o uso terminológico de Jacobi figura curioso neste momento textual. Ora, ao invés de usar o termo “prova” corrente no alemão da época (“*Beweis*”), Jacobi utiliza constantemente o termo “*Gründen*”, que aqui traduzimos por “prova racional”, pelo motivo da relação do termo com o princípio da razão suficiente (“*Satz vom zureichenden Grund*”) que desde o racionalismo cartesiano é a base do procedimento da prova racional⁴³. Baum (1964, p. 80) e Kuhn (1883, p. 25) ambos identificam o antagonismo de Jacobi frente a concepção de uma prova racional (singularizando Wolff).

O desenvolvimento do argumento e a precisão terminológica propõe, portanto, uma perspectiva sobre a definição do conceito de crença em contraste com o conceito de prova racional: a crença é uma modalidade de conhecimento que elude a concepção de um conhecimento provado racionalmente (BOLLNOW 1933, p. 166), servindo como fundamento epistemológico. O *salto mortale* de Jacobi, portanto, é impulsionado pela crença, o que permite que o coloque de frente aos desenvolvimentos da filosofia racionalista de seu tempo, equiparando a filosofia wolffiana com espinosismo e concluindo a partir destes que, em última instância, todo o conhecimento estaria prioritariamente subordinado à revelação pela crença:

III. A filosofia Leibnitz-Walfiana não é menos fatalista do que a Spinozista, e leva o incessante pesquisador de volta aos princípios desta última.

IV. Todo caminho de demonstração leva ao fatalismo.

vollkommen seyn. Wenn nun jedes für Wahr halten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen, und ihre Kraft von ihm allein empfangen”.

⁴³ Jacobi estaria aqui utilizando o plural de “*Grund*” (adição da pontuação e vogal “e”) com a respectiva declinação (adição do “n”). Uma tradução que pecasse pela exatidão seria de “*Gründen*” por “razões”. Porém aqui, procuramos seguir o sentido fornecido por Giovanni (1994, p. 230), com a tradução, talvez um tanto imprecisa, de “*Gründen*” simplesmente por “*proofs*”.

V. Só podemos demonstrar semelhanças; e toda demonstração pressupõe algo já demonstrado, do qual o princípio é a revelação.

VI. O elemento de todo conhecimento e valor humano é a fé⁴⁴.

Contudo, podemos facilmente constatar o desconforto de Mendelssohn com o uso de Jacobi do termo “*Glauben*” e a insistência em sua particularidade como fundamento de conhecimento. Por um lado, o termo é constantemente usado por Jacobi em conexão do termo “revelação” (“*Offenbarung*”), o que o impregna precisamente da conotação religiosa assumida por Mendelssohn, algo exacerbado pelo fato de, por outro lado, o termo “*Glauben*” apresentar uma homonímia entre os termos “fé” e “crença” em alemão. Essa homonímia, da feita que prejudica Jacobi nos olhos de Mendelssohn, por assumir que seu opositor estaria tão somente opondo ao racionalismo estabelecido um conceito de fé religiosa irrestrita, permite que Jacobi possa responder à objeção de Mendelssohn assumindo que seu termo foi usado com a conotação do conceito de crença (*belief*) humano.

Ciente de que a homonímia do conceito ocorre entre os termos “*faith*” (fé) e “*belief*” (crença), Jacobi procurou em 1787, responder a objeção de Mendelssohn apontando Hume como influência direta no seu conceito de *Glauben* em 1785. Contudo, essa vinculação entre ambos os autores é menos óbvia do que parece, tendo em vista que o problema da objetividade de Hume já estava colocado para a comunidade intelectual da Alemanha do século XVIII. Curiosamente, Cloren (1988, p. 62) é uma das poucas perspectivas sobre o pensamento de Jacobi a identificar que por mais que a crença (*Glauben*) de Jacobi possua poucos paralelos com a crença (*belief*) de Hume, ambos coincidem na tese da incapacidade de uma prova racional da objetividade, desenvolvimento central do problema da objetividade do autor escocês. Da feita que já nos debruçamos sobre um autor assumido por Jacobi como influência direta em sua

⁴⁴ Tradução nossa de JWA 1.1.p. 123 a 25: “III. Die Leibnitz-Walfische Philosophie, ist nicht minder Fatalistisch, als die Spinozistische, und führt I den unabläßigen Forscher, zu den Grundsätzen der letzteren zurück.

VI. Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus.

V. Wir können nur Aehnlichkeiten demonstrieren; und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Prinzipium Offenbarung ist.

VI. Das Element aller menschlichen Erkenntniß I und Wirksamkeit, ist Glaube”.

precisão conceitual, passemos a considerar tal influência de maneira detida e, em sequência, contrastá-la com outras.

3.1.2. *Glaubensbegriff*: genealogia do conceito, fontes e perspectivas.

Das diferentes influências que a definição conceitual do conceito da *Glauben* possui, veremos que as diversas perspectivas sobre o autor coincidem em pontuar que, no limite, o conceito possui poucos traços de originalidade por si só, sendo um principal. Dessas influências, nos concentraremos primeiramente em Hume.

3.1.2.1. David Hume.

Na medida em que o próprio Jacobi referência Hume como precursor do seu uso do conceito de crença (JWA 2.1. p. 13, compare JWA 2.1.p. 31) somente algumas perspectivas menores na dimensão das interpretações de primeira magnitude assumem que Jacobi estaria fazendo um uso consequente do conceito humeano (Cf. REHDER 1965, p. 153; GERRISH 1989, p. 114, *et. al.*). Contudo, interpretações clássicas identificam claramente que Jacobi, nos termos de Verra (1963, p. 166) se *utiliza* do conceito de crença humeano, muito mais do que faz um uso consequente deste. Naturalmente que Jacobi apelava para a autoridade de Hume no que versa sobre os desenvolvimentos do filósofo escocês em seu conceito de crença (EHU V.II.39/40.p. 47 – 50). Entretanto, o distanciamento entre ambos figura evidente na definição e uso dos diferentes conceitos (BAUM 1964, p. 18 e LEVY-BRUHL 1894, p. 107). Ora, a *Glauben*, na teoria de Jacobi, é tida como claro fundamento epistemológico e, veremos (3.2.3), caracteristicamente não-cognitivo, sendo apontado diversas vezes pelo autor como um sentimento (*Gefühl*). Tal conceito de crença possui notável diferença em relação ao conceito de crença (*belief*) como mera determinação psicológica da filosofia humeana (EHU V.II.40.p. 50 e *Ibid.*VII.II.59.p.75). Ainda, a crença de Hume não estabelece nenhum comprometimento ontológico como a *Glauben* de Jacobi procura fundamentar a objetividade.

Baum (1964, p. 19) oferece uma excelente perspectiva sobre a relação peculiar entre ambos os autores apontando que os dois, partindo de uma mesma concepção de objetividade (conhecimento é conhecimento objetivo, ou seja, se refere a objetos transcendentos), chegam a elaborações distintas do conceito de crença. No caso de Hume, esse conceito de crença não possui o caráter fundacional do conhecimento como em Jacobi. Agora, Bollnow (1933, p. 130), por mais que tenha aproximação com esta

perspectiva de Baum (1964), nos mostra como, apesar da disparidade na definição conceitual há um correlato no uso do conceito no desenvolvimento do problema de ambos: os dois assumem que a objetividade somente pode ser compreendida por meio da crença por mais que, contudo, em Jacobi ela funcione como o fundamento epistemológico da objetividade (BOLLNOW 1933, p. 129).

Wilde (1894, p. 39), por sua vez, vai na contramão destes autores ao valorizar a influência de Hume sobre Jacobi e descreveu o método do autor escocês como um modelo para o diálogo de 1787, porém esta formulação de Wilde (1894) não apresenta argumentos interpretativos e assume um caráter puramente histórico, sendo apontada por Baum (*op. cit.*, p. 18) como uma consequência da referência nominal que o próprio Jacobi faz de Hume em 1787 (JWA 2.1.p. 13). Neste momento, fica evidente que o conceito de crença jacobiano possui poucos paralelismos com a *belief* de Hume. Esse distanciamento ocorre pela filosofia de Jacobi assumir claro afastamento frente ao universo newtoniano do fenomenalismo de Hume. A constatação desse afastamento nos permite examinar a proximidade do conceito de crença em Jacobi com o pensamento da tradição escocesa, especificamente Thomas Reid.

3.1.2.2. Thomas Reid.

O primeiro a identificar essa aproximação de Jacobi com Thomas Reid, filósofo fundador da escola do senso comum escocês, foi o especialista na filosofia de Reid, Hammilton (1852). Aqui, contudo, essa identificação figura de maneira histórica com a apresentação de Jacobi dentro de uma lista de autores influenciados pelo filósofo de Edimburgo. Hammilton (1852), contudo, singulariza especificamente o conceito de *Glauben* (nominalmente) como um paralelo claro com o pensamento de Reid.

Esta perspectiva de Hammilton (1852) é evidenciada diretamente no diálogo de 1787, quando Jacobi, respondendo a objeção de seu interlocutor, aponta para Reid, dessa vez como um precursor de seu uso do conceito de crença (referindo-se nominalmente a EIP). Aqui, existem paralelos teóricos entre ambas as concepções de crença, na medida que em PCS, Reid aponta que a crença (*belief*) de fato acompanha as percepções e impõe a convicção na objetividade do que é percebido (PCI.II.III.p. 105). Contudo, é no ensaio de 1785 que a formulação expressa da crença aparece como um elemento fundacional da percepção:

Se, portanto, prestarmos atenção ao ato de nossa mente que chamamos de percepção de um objeto externo dos sentidos, encontraremos nele estas três coisas. Primeiro, alguma concepção ou noção do objeto percebido. Em segundo lugar, uma convicção forte e irresistível de sua existência atual. E, em terceiro lugar, que essa convicção e crença são imediatas, e não o efeito do raciocínio⁴⁵.

Para Reid, a crença na objetividade da percepção não é produto de qualquer tipo de reflexão ou “princípio (...) admitido por filósofos” estando incrustada na constituição humana (PCS.V.III.p. 122). Agora, as formulações de Reid possuem maior paralelismo com a definição que Jacobi assume de seu conceito de *Glauben* do que as de Hume, por mais que certas perspectivas como Crawford (1905, p. 63), que negligenciam completamente a influência de Reid (compare com 3.2.1, abaixo).

Ainda no século XIX, Worthington (1877, p. 396-97) já aproximava as concepções de crença de Jacobi e Reid, especialmente em seu caráter imediato. Verra (1964, p. 166-68), por sua vez, aponta que a afinidade entre os dois autores é natural, precisamente, pelo fato da posição realista de ambos (ver 3.2.1. abaixo) e, no contexto de 1787, faria sentindo Jacobi chamar ambos os autores escoceses (David Hume e Thomas Reid) para ajudar a explicar seu conceito de crença. Agora, para além da ênfase excessiva do débito que Jacobi deve ao arcabouço conceitual de Reid (HAMMILTON 1852), Baum (1969, p. 74-75) aponta que a fonte primária para os conceitos da epistemologia de Jacobi foram os Ensaios de Reid de 1785 (EIP). Aqui, são apontadas duas conexões com Reid, a primeira é a constatação que o conceito de crença, tanto em Reid como em Jacobi, assumem a imediatez: a crença é o mundo de maneira direta, e não sobre uma representação. Porém Baum (1969, p. 78), nos expõe que a conexão entre ambos os autores também ocorre na negação por parte de Jacobi que o fundamento epistemológico do mundo exterior seja uma prova. A modalidade de conhecimento que garante a certeza na objetividade é a crença, e aqui Baum (*ibid.*) aproxima a conexão entre a influência de Hume e Reid em Jacobi. Ou seja, Jacobi, Hume e Reid, assumem que a prova da objetividade do mundo está no mínimo subordinada ao conhecimento imediato da crença.

⁴⁵ Tradução nossa de EIP.II.V.p.258: “*If, therefore, we attend to that act of our mind which we call the perception of an external object of sense, we shall find in it these three things. First, Some conception or notion of the object perceived. Secondly, A strong and irresistible conviction of its present existence. And, thirdly, That this conviction and belief are immediate, and not the effect of reasoning*”.

Reid, por sua vez, aponta como a dúvida na objetividade do mundo exterior como algo que vem do entendimento e não dos princípios do senso comum.

De maneira geral, a influência de Hume e Reid aparenta estarem relacionadas a formulação do conceito de *Glauben* por Jacobi, tanto na colocação do problema originário, como (especialmente Reid) em seus recursos filosóficos. Porém, a última seção da primeira parte deste texto seguiu Sandkaulen (2023) ao estabelecer a importância da filosofia de Espinosa para Jacobi e, dentro das diferentes perspectivas com as quais trabalhamos, temos duas que assumem Espinosa também com um precursor do conceito de crença do opositor de Mendelssohn. Nos voltemos para estas perspectivas.

3.1.2.3. Espinosa.

Estas duas perspectivas mencionadas acima são Timm (1974, p. 217) e Giovanni (1994, p. 80), ecoando Timm (*op. cit.*). Nos debruçamos sobre esta perspectiva de Timm, pontuado inicialmente que seu argumento é esboçado de maneira majoritariamente histórica. Aqui, somos informados que todo o arcabouço conceitual/terminológico de Jacobi como o próprio conceito de crença (*Glauben*). Porém também de imediatez (*Unmittelbarkeit*), revelação (*Offenbarung*), sentimento (*Gefühl* – conceito imprescindível, como veremos abaixo 3.1.3) seriam elaborações contingentes frente ao real intuito da filosofia de Jacobi, que seria estabelecer uma indubitável certeza em Deus. Para Timm (1974, p. 215) o estabelecimento de indubitabilidade desta certeza viria da própria relação de Jacobi com Espinosa e seria a chave de leitura para entender o que seria propriamente o “Espinosa” de Jacobi. Contudo, os argumentos de Timm (*ibid.*, p. 216-17) para explicar o porquê desta contingência conceitual são insatisfatórios, apontando que a pressão cultural foi o que ocasionou que Jacobi se vale-se de figuras como Hume para, em 1787 com o diálogo, estabelecer propriamente a doutrina da fé (*Glaubenslehre*). A esse ambiente cultural já aludimos em 2.1. Assim: “Isso é o que acontece com o componente espinosista da doutrina da fé” (“*Soweit also zur ‘spinozistischen’ Komponente der Glaubenslehre*”; TIMM *op. cit.*, p. 217.).

Agora, o problema maior desta perspectiva é de não fornecer uma evidência primária em Espinosa onde estaria originalmente a influência em sua epistemologia. Giovanni (*op. cit.* p. 80) aponta que essa perspectiva de Timm conclui que qualquer referência a Hume como precursor do conceito de crença é acidental (quando, em seus termos, qualquer referência a uma influência outra que a de Espinosa estaria equivocada,

de acordo com Timm (1974)), e nos fornece precisamente a evidência primária em Espinosa, do que talvez Timm estivesse se referindo.

Giovanni aponta para o *Tratado da emenda do intelecto* de 1677, onde, de fato, as semelhanças com as formulações de Jacobi aparecem. Pontuaremos duas. A primeira, ocorre em TdIE II/15.34, onde Espinosa afirma que o conhecimento da essência de algo não está atrelado ao conhecimento da sua representação, emendando este raciocínio na tese de que o processo de reflexão não desempenha papel na apreensão de conhecimento. A vinculação com Jacobi ocorre a partir da prioridade que a modalidade de conhecimento da crença possui e sua imediatez, a partir das influências que já discutimos. No entanto, o maior paralelo com a posição de Jacobi em sua formulação com conceito da *Glauben* ocorre em TdIE II/15.35:

A partir disso, fica claro que a certeza nada mais é do que a própria essência objetiva, ou seja, o modo pelo qual estamos cientes da essência formal é a própria certeza. (...) Pois certeza e essência objetiva são a mesma coisa⁴⁶.

Semelhante a crença jacobina, Espinosa aponta que a certeza na objetividade não só é imediata como indissociável desta. O conceito de crença de Jacobi possui os mesmos assentos, seja no caráter imediato de seu conhecimento, seja no comprometimento ontológico que o conceito acarreta.

3.1.3. *Glaubensbegriff*: a natureza do fundamento epistemológico.

Concluído a exposição das possíveis influências do conceito da *Glauben* de Jacobi⁴⁷, vale a pena listarmos seus principais aspectos para, então, nos concentrarmos sobre a natureza deste conceito, a fim de tornar precisa sua definição.

1. O conceito de crença possui prioridade com relação a possibilidade de prova da objetividade e é seu fundamento epistemológico primeiro. (JWA 1.1.p. 115).

⁴⁶ Tradução nossa de TdIE II/15.34, em Curley trad. (1985): “From this it is clear that certainty is nothing but the objective essence itself, i.e., the mode by which we are aware of the formal essence is certainty itself. (...) For certainty and objective essence are the same Thing”.

⁴⁷ Vale mencionar que as influências que tratamos foram abordadas mediante a importância com que Jacobi delineou-as. A título, porém de completude, mencionaremos aqui que Crawford (1905, p. 12), aponta o vínculo com Kant, porém com referência à KrV (A470/B498 - 71/99); esse vínculo com Kant é mantido por Verra (1963, p.161/62), porém com referência a *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* de 1763 e o *Preisschrift* de 1764.

2. A afirmação da crença “leva ao conceito de uma certeza imediata” (“*führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit (...)*”). A *Glauben* é um conhecimento imediato (JWA *Ibid.*).
3. Pelo tanto, a crença direciona a consciência para a realidade objetiva e não uma representação desta (JWA 1.1.p. 116).
4. A crença é a base pela qual Jacobi realiza seu *salto mortale*, se opondo ao método demonstrativo do racionalismo, que acusa de espinosismo. Opondo-se, também, a este último (JWA 1.1.p. 123 a 25).

Agora, por mais que haja uma homonímia no termo “*Glauben*”, Verra (1964, p. 158) procura salientar precisamente estes aspectos do conceito como um fundamento de conhecimento e distanciá-lo de um conceito da filosofia da religião. Essa ênfase no caráter epistemológico do conceito de crença de Jacobi nos permite apontar como este é, pelo que já delineamos até aqui, uma modalidade de conhecimento intuitivo (Cf. WILDE 1914, p. 324; CRAWFORD 1905, p. 30/31; WORTHINGTON 1877, p. 397; GERRISH 1989, p. 113). De fato, já no século XIX, Kuhn (1834, p. 140) apontava para esta característica.

Na medida em que Jacobi reserva para a ciência o método da filosofia racionalista, como nos aponta Baum (1969, p. 32) o conhecimento intuitivo da crença é reservado a posição de estar indissociável da constituição da psique humana, precedendo qualquer comportamento ou opinião (BOLLNOW 1933, p. 84). Precisamente porque a crença na objetividade é algo natural e uma premissa existencial da vida humana. Para Jacobi, a objetividade do livre-arbítrio e da realidade estariam ameaçados pela insistência na prova racional no racionalismo. Ele encontra na concepção da *Glauben* o único recurso para fundamentar o *salto mortale* frente ao fatalismo.

Entretanto, vemos constantemente vinculações do conceito de crença de Jacobi com uma posição irracionalista e com o misticismo (CRAWFORD 1905; PANNIKER 1947). Contudo, por mais que a natureza da crença proponha tais entendimento, vemos que seu caráter não é irracionalista, porém não-cognitivista. Expliquemos.

Em dois momentos, (JWA 1.1.p. 116 e 2.1.p. 31) Jacobi nos apresenta a crença como um sentimento (*Gefühl*). Uma convicção que naturalmente se realiza. É nesta oposição a uma determinação psicológica em que repousa a natureza da crença. A proposta de atribuir uma característica não-cognitivista ao conceito de crença ocorre precisamente do intuito de distanciamento com as posições do iluminismo racionalista

(WILDE 1894, p. 51-52), se aproximado a *Gefühlsphilosophie*. Essa atribuição da natureza não-cognitivista da crença seria uma leitura do próprio Jacobi de suas influências diretas, nos informa Baum (1969, p. 97). Da mesma maneira que Jacobi delimita a crença como um sentimento que acompanha a percepção sensorial, Hume distingue entre uma ficção e uma crença pelo conceito de vivacidade (*vivacity*), que seria um instinto ou “*feeling*” que acompanha a percepção. Ainda, Reid se coloca mais próximo de Jacobi, na vinculação completa da crença justamente com a percepção sensorial: a objetividade acompanha a percepção, ela é efetivada pela crença no que é revelado aos sentidos.

Qualquer instância perceptiva é acompanhada da crença que garante a objetividade da percepção, na medida em que esta crença ocorre como um sentimento, uma espécie de modalização da convicção que garante a objetividade. Pelo tanto, a característica não-cognitiva da crença é o que por sua vez garante seu caráter fundacional de conhecimento (BAUM 1969, p. 131). Ulteriormente, Bollnow (1933, p. 101) no limite em que os objetos da crença são a objetividade da realidade; do livre-arbítrio e da existência de Deus, o sentimento da facticidade dessa objetividade é a *Glauben* em seu sentido estrito (BOLLNOW 1933, p. 85). Nessa perspectiva, vemos na distinção entre a modalidade de conhecimento pela crença, da modalidade demonstrativa (ecos em Espinosa e no racionalismo da *Deutscheaufklärung*), o pensamento de Jacobi, estabelecendo essa certeza de imediata e não-cognitiva, uma intuição sem conteúdo específico como entendimento preliminar da realidade (VERRA 1964, p. 159).

Da natureza crença, entretanto, se segue a colocação de Giovanni (1994) em que o pensamento de Jacobi se realiza em polêmicas e contrastes. A oposição da modalidade de conhecimento da crença como fundamento epistemológico da objetividade, nos permite entender os recursos dos quais Jacobi se utiliza para se opor ao racionalismo neo-wolffiano e a ameaça de espinosismo. Aqui, a crença serve não só como a base para o *salto mortale*, como fornece a pedra de toque para o desenvolvimento do realismo jacobiano, cuja tese central será explorada subsequentemente.

3.2. O realismo de Jacobi: tipologia; o modelo representacionalista; a autoconsciência e o mundo exterior.

3.2.1. Realismo direto *vis – à – vis* realismo ingênuo.

A tradição do realismo chega a Alemanha pela decisiva influência da escola do senso comum escocês, cujo marco foi estabelecido por Kuehn (1987) entre 1768 e 1800.

Ainda, Kuehn (1987, p. 8) nominalmente se refere a Reid como uma influência direta no realismo assumido por Jacobi, especialmente em 1787, onde o próprio Jacobi faz menção a influência de Reid em sua concepção de realismo (JWA 2.1.p.22/23). Agora, o realismo de Jacobi dificilmente pode ser subsumido ao realismo de Reid, da mesma forma que não é possível negligenciar a influência do autor escocês (3.1.2.2). Portanto, propomos primeiro, trazer precisão para a característica geral do realismo de Jacobi para, nas sessões subsequentes, desenvolvermos seus aspectos centrais. Faremos isso de duas formas: primeiro, explicaremos o realismo de Jacobi frente a um modelo oposto de realismo, comumente denominado na bibliografia de realismo ingênuo; em segundo momento, percorremos a bibliografia em suas perspectivas sobre a característica geral do realismo de Jacobi.

O conceito de realismo ingênuo, dentro das perspectivas sobre a teoria da Jacobi, é usado primariamente para se referir ao modelo de cognição representacionista (BAUM 1964, p. 70). Uma precisão terminológica seria identificar esta modalidade de realismo como “realismo indireto”, ou seja, uma afirmação da tese lockeana que todo o acesso da consciência ao mundo exterior é mediado por uma entidade psíquica, uma representação (ou “ideia”, N.II.I.§3 e §4). Assim, toda a teoria da percepção fica subordinada a uma entidade mediadora pela qual se estabelece o conhecimento do mundo exterior. A objetividade neste, se estabelece pela correspondência entre a representação psíquica e a realidade⁴⁸.

Agora, da feita que a posição representacionista evoluiu desde Descartes (voltaremos a isto em 3.2.2.) tanto em desenvolvimentos na tradição continental (filosofia moderna francesa; alemã; etc) quanto na tradição anglo-saxã (empirismo britânico), o desdobramento da posição lockeana no idealismo de Berkeley e no fenomenalismo de Hume gerou a clássica reação antagônica de Thomas Reid frente a estes desenvolvimentos. Reid, por sua vez, inaugura o realismo direto afirmando suas teses em sequência a uma refutação da posição representacionista (especial o conceito de uma entidade mediadora na teoria da percepção) em ambas as obras de 1764 (PCS) e 1785 (EIP). O argumento de Reid segue uma via histórica em 1764 e aponta que o modelo representacionista inaugurado por Descartes não só nega qualquer possibilidade de conhecimento objetivo, sendo contrário a qualquer princípio do senso comum, como

⁴⁸ Sobre este ponto em Locke, ver posteriormente Gibson (1917, p.52 a 54).

“possui um defeito original; que o ceticismo está embutido nele (...)”⁴⁹. Ainda, Reid assume que a afirmação da tese principal da posição representacionista (o princípio de imanência – o acesso imediato da consciência é somente da representação) conduz à vagueza da afirmação da representação por si, e não de seu objeto, o que Reid aponta ser contraditório, visto que a própria existência da representação já assume um objeto⁵⁰. Nesta linha, Cleve (2006, p.102) aponta que para o autor escocês o mundo exterior não poderia ser se quer concebido.

A contraposição de Reid, e retomando algo que aludimos já em 3.1, é afirmar que qualquer percepção ocorre de maneira imediata, sem qualquer influência de uma entidade mediadora. A tese do realismo direto inaugurado por Reid, segue um argumento para a percepção imediata do objeto em três fases: a. a concepção do objeto percebido; b. a convicção incontornável de sua existência e c. a imediatez desta convicção, a certeza que sua origem não ocorreu por um processo de inferência (EIP.II.V.p.258; Cf. CLEVE 2006, p. 106).

O quanto Jacobi se apropriou da posição de Reid não nos interessa presentemente, é consenso interpretativo que o que Jacobi se refere como “*Der entschiedene Realist*”, o realista resolutivo (JWA 2.1.p.32), é precisamente a posição do autor escocês. Agora, por mais que o realismo direto jacobiano não tenha o mesmo refino intelectual de Reid, o comprometimento com a tese de oposição à uma entidade mediadora entre consciência e objeto é sem dúvida, no mínimo, símile e, no máximo, um pressuposto nos escritos de Jacobi. Na medida que o grau de influência de Reid não possui consenso na bibliografia

⁴⁹ PCS *Intro*.VII.p.103. Compare EIP II.XIV.p.299. A evidência do ceticismo, para Reid, consiste na tese de que a posição representacionista conduz, em última instância ao ceticismo de Hume.

⁵⁰ “*When, therefore, in common language, we speak of having an idea of anything, we mean no more by that expression, but thinking of it. The vulgar allow that this expression implies a mind that thinks, an act of that mind which we call thinking, and an object about which we think. But, besides these three, the philosopher conceives that there is a fourth—to wit, the idea, which is the immediate object. The idea is in the mind itself, and can have no existence but in a mind that thinks; but the remote or mediate object may be something external, as the sun or moon; it may be something past or future; it may be something which never existed. This is the philosophical meaning of the word idea; and we may observe that this meaning of that word is built upon a philosophical opinion: for, if philosophers had not believed that there are such immediate objects of all our thoughts in the mind, they would never have used the word idea to express them*”. (EIP 1.1, 31).

secundária, o realismo comprometido jacobiano é constantemente abordado em sua afinidade com o realismo direto escocês.

Passando agora para a segunda etapa de consideração, duas perspectivas do século XIX traçam o perfil do realismo de Jacobi. Kuhn (1833, p. 149 a 51) esboça sua oposição ao método do neo-wolffianismo (racionalismo), lendo no autor uma classificação deste método como uma forma de conhecimento mediado. Hammlton (1852, p. 793), expressamente vincula Jacobi com o realismo direto de Reid, apontando como o segundo foi precursor do primeiro, em específico, vinculando o conceito de *Glauben* com os princípios do senso comum (Cf. 3.1.2.2) e identificando influências da epistemologia de Reid em ambas as obras de 1785 (JWA 1.1.) e 1787 (JWA 2.1.). A bibliografia anglófona na transição do século XIX ao século XX, se valeu desta vinculação e estabeleceu Jacobi como a “origem do realismo alemão” (WILDE 1894). Com efeito, Wilde (1894, p. 56) não vincula o pensamento de Jacobi diretamente com o realismo direto, porém aponta sua posição como antagônica ao que chama de “realismo hipotético” e o identifica com o iluminismo alemão, neo-wolffiano.

A perspectiva de Wilde (1894), na virada do século, está vinculada ao comentário de Crawford (1905) que apresenta uma direção interpretativa contrária. Aqui, a ênfase ocorre no aspecto irracionalista da filosofia de Jacobi, com Crawford (*op. cit.*, p. 17) denominando o pensamento jacobiano como um “empirismo espiritualista”. Essa oposição à vinculação com o realismo (CRAWFORD *op. cit.*, p. 47) por sua vez, não impede a perspectiva de Crawford de reconhecer o papel que o conhecimento imediato desempenha na filosofia de Jacobi (*Ibid.*, p. 29), por mais que suas perspectivas sejam, de maneira geral, focadas na revisão que Jacobi operou de seus escritos em 1815. Porém, este foco em aspectos do pensamento jacobiano, menos conectados a posição do realismo direto, já era corrente no século XIX com a leitura de parte de Zirngiebl (1867), ecoando na abordagem de Levy-Bruhl (1894) e tendo, finalmente, sua maior consequência em Bollnow (1933). Este último apresentando Jacobi como autor de uma *Lebensphilosophie* (filosofia da vida) e precursor do pensamento de autores como Dilthey. Bollnow (*Ibid.*, p. 131-32), por mais que com outro enfoque, não deixa de refletir sobre o realismo de Jacobi. Porém, menos como uma posição vinculada ao realismo direto de Reid e sim como parte intrínseca da postulação de uma filosofia da vida.

Com a emergência das leituras dos anos sessenta, Baum (1964, p. 105-09) crítica expressamente a leitura da tradição que evoluiu para a posição de Bollnow (1933) e

retoma Wilde (1894) ao reafirmar a vinculação da posição realista de Jacobi com o realismo direto (BAUM 1964, p. 77). Essa perspectiva de Baum é compartilhada pela tradição dos anos sessenta (Cf. VERRA 1963; HAMMACHER 1969; *et. al.*). Agora, dos anos que se seguiram, com a atual reemergência do interesse pelo pensamento de Jacobi, oferecemos dois ângulos: na medida em que das interpretações compiladas por Hampton (2023), nenhuma oferece um tratamento sobre o realismo de Jacobi, Sandkaulen (2023) procura não só tratar do realismo de Jacobi de maneira detida, como aponta que a oposição jacobiana ao modelo de consciência representacionalista (desenvolvimentos subsequentes deste texto) atestaria ao fato de que a posição do autor de fato está vinculada ao realismo direto. Sandkaulen (*ibid.*, p. 119) evita, contudo, abordar o pensamento de Jacobi de tal maneira, à medida em que seu realismo implica, como veremos, na tese da evidência equiprimordial da consciência e do mundo exterior, distanciando-o de uma posição realista nos moldes de Reid, estritamente.

Agora, da feita que as características gerais do realismo de Jacobi nos apontam um viés ligado mais a teoria do realismo direto de Reid do que a um realismo constantemente vinculado a posição representacionalista, vale a pena, agora, nos aprofundarmos na centralidade da posição de Jacobi, algo que aludimos brevemente acima. O realismo de Jacobi subsumi principalmente a realização de uma “lucidez original”, nas palavras de Sandkaule (2023, p. 105), que procurou sobrepor o paradigma da consciência subjacente ao modelo representacionalista. Em outras palavras, os desenvolvimentos do autor dentro da *Spinozismusstreit* chegam em seu ponto máximo na intenção, por parte dele, de invalidar a concepção de consciência de seus opositores, propondo a sua concepção realista de consciência. Portanto, nossas considerações agora se debruçaram **sobre o modelo que Jacobi procura suplantar** para, subsequentemente, entendermos **com o que** ele pretende suplantar, encerrando, assim, a presente seção.

3.2.2. O modelo de consciência do representacionalismo: Descartes à Wolff.

Por mais que Descartes tenha tido o papel inaugural de instaurar os moldes para o modelo de consciência representacionalista (AT IX.19/ IX.33), sua formulação do princípio de imanência a partir da postulação do *cogito* (ou seja, a evidência que a autoconsciência se afirma a partir de um processo de reflexão), o modelo de consciência inaugural passou por notadas modificações ao longo dos séculos XVII e XVIII. Notadamente, sua apropriação pela tradição do empirismo britânico desencadeou, concretamente, na famosa formulação humeana da impossibilidade de provar (por

qualquer processo racional ou empírico) a existência da consciência (T.I.IV.VI.p. 252-53). Agora, o que nos interessa aqui é como este modelo de consciência é recebido por Jacobi em seu contexto imediato.

Com o auxílio de Sandkaulen (2023, p. 110), vemos que nas declarações de Christian Wolff, a quem devemos o termo alemão para "consciência" (*"Bewusstsein"*), sua própria formulação do paradigma da consciência ajudará a lançar o pano de fundo conceitual da posição de Jacobi em um relevo mais nítido. As três passagens centrais seguintes de sua *Metafísica Alemã* podem servir como um resumo:

Somos conscientes de nós mesmos e de outras coisas. Ninguém pode duvidar disso, que não tenha sido totalmente privado de seus sentidos e, se alguém tentar negar isso, estará fazendo uma afirmação que contradiz sua própria experiência e poderá ser prontamente convencido de que sua afirmação é ilógica. Como, afinal, ele poderia negar algo ou colocá-lo em dúvida se não estivesse consciente de si mesmo e de outras coisas? Mas, quem quer que esteja consciente daquilo que nega ou põe em dúvida, ele é. E assim fica claro que nós somos. (§ 1)

A primeira coisa que notamos sobre nós mesmos foi que estamos conscientes de nós mesmos e de outras coisas fora de nós (§.1.), ou seja, que sabemos que agora representamos muitas coisas para nós mesmos como fora de nós mesmos (§.194). (§ 728).

Porque, de acordo com isso, a alma tem o poder de fazer representações do mundo (§.753.), então essas representações também devem ter uma semelhança com as coisas que estão no mundo. Porque se elas não tivessem tal semelhança, então a alma não estaria representando o mundo para si mesma, mas sim outra coisa. Uma imagem que não se assemelha à coisa [Sache] que se supõe representar não é uma imagem dessa coisa, mas de outro objeto (§ 17.18). (§ 769)⁵¹

⁵¹ Tradução nossa de Wolff (1752, p. 1-2): *"Wir find uns unser und anderer Dinge bewusst, daran kann niemand zweisseln, der nicht seiner Sinnen völlig beraubt ist; und wer es leugnen wolte, derjenige würde mit dem Munde anders vorgeben, als er bei sich befindet, könnte nuch bald überführet werden, dass sein Borgeben ungereimet sei. Denn, wie wolte er mir etwas leugnen, oder in Zweissel ziehen, wenn er sich nicht seiner und anderer Dinge bewusst wäre? Wersich nun aber dessen, was er leugnet, oder in Zweifel ziehet, bewusst ist, derselbige ist. Und demnach ist klar, dass wir find"*. Ainda, tradução nossa de Wolff (*ibid.* p. 453): *"Das erste, was wir von uns angemercket haben, war, dass wir uns unserer und anderer Dinge ausser uns bewusst find (§1), das ist, dass wir wissen wir stellen uns jemand viele Dinge als ausser uns vor (§194)"*;

Wolff, aqui, expõe precisamente o modelo de consciência do qual Jacobi se opõe. Pelo fato da autoconsciência e das representações de coisas outras, ocorre a inferência para a existência de ambas. Oferecendo uma variante do argumento cartesiano que é, significativamente, mais resoluta do que a do próprio Descartes, Wolff prova a existência daquele que possui consciência a partir do processo reflexivo da consciência, inferindo a partir de suas representações sua existência. Ter consciência de outras coisas significa representá-las para nós mesmos como algo fora de nós. A oposição de Jacobi a essa concepção de prova, aqui, de provar a realidade da consciência, já havíamos aludido acima (3.1.1.), porém aqui se faz mais evidente onde temos, expressamente, a conexão com uma definição corrente em sua contemporaneidade imediata (algo corroborado em KUHN 1833, p. 149-51; BAUM 1964, p. 80).

A partir da posição central da consciência, segue-se que ela não se envolve com as coisas, mas apenas com as representações das coisas, que se relaciona na consciência a algo aparentemente externo à consciência. A correspondência entre a representação e as coisas reais é mediada pela semelhança - deve haver um "modelo" para a imagem em nossa cabeça a fim de garantir que nossas representações se refiram a algo verdadeiramente externo e de acordo com a representação (SANDKAULEN 2023, p. 111).

Para Jacobi, a questão de se é possível tornar-se consciente de uma relação de semelhança que media a cognição na consciência, cuja suposição e validação pressupõem que não se opera apenas em termos de representações (solipsismo), se impõe. Ainda não há qualquer garantia de certeza da própria existência da consciência, se a base dessa certeza é meramente uma inferência extraída da apreensão mental da consciência. Uma prova, no sentido aqui tomado como prova racional e um nexos de razões, para Jacobi, não possui qualquer validade prioritária, somente a validação de “segunda mão” de uma cognição (ou percepção) original (JWA 1.1.p. 115)⁵². Esse modelo de pensamento, que busca inferir um referente real a partir das representações da consciência, nunca fornece

e “*Weil demnach die Seele eine Kraft hat, sich die Welt vorzustellen (§753); so müssen auch diese Vorstellungen eine Aehnlichkeit mit denen Dingen haben, die in der Welt find. Denn wenn sie keine Aehnlichkeit hätten; so stellet die Seele ihr nicht die Welt, sondern etwas anders vor. Ein Bild, das der Sache nicht ähnlich ist, die es vorstellen soll, ist sein Bild von derselben, sondern von einer andern Sache (§17.18)*”.

⁵² Mais uma vez retomando o que já havíamos apontado acima, na primeira seção deste capítulo.

uma resposta à essas perguntas. Aqui, este seria o modelo representacionista da consciência e a tese de oposição por parte Jacobi ao método desta posição, como ao seu modelo de consciência, reside, precisamente, no fato de que a autoconsciência não ocorre por um processo de inferência desta sobre si mesma:

Estou dizendo que as representações nunca podem tornar o real presente como tal. Elas contêm apenas as propriedades de coisas reais, não o real em si. O real não pode ser apresentado fora de sua percepção real, assim como a consciência não pode ser apresentada fora da consciência, a vida fora da vida ou a verdade fora da verdade. A percepção do real e o sentimento da verdade, a consciência e a vida, são uma e a mesma coisa. O sono é o irmão da morte, e o sonho é apenas a sombra da vida. Quem nunca esteve acordado nunca pôde sonhar, e é impossível que haja sonhos originais ou uma ilusão original. [141] Essa verdade parece-me ser da maior importância e, por essa razão, pedi-lhes com tanta urgência que se mantivessem firmes na base de seu conhecimento sobre ela, que é a base do conhecimento da própria certeza e a única fonte dela⁵³.

Assumir que a consciência *qua* consciência tem representações de objetos, então é apenas um pequeno passo para concluir que a autoconsciência é aquela representação na qual a consciência se relaciona consigo mesma como o objeto pretendido. No entanto, o realismo jacobiano assume que essa afirmação cai por terra na análise que mostra o quanto o modelo representacionista subjacente está, desde o início, ameaçado pelo ceticismo, ou seja, pelo fato da cognição a partir de representações não acarretarem nenhum comprometimento ontológico com aquilo que é representado⁵⁴.

⁵³ Tradução nossa de JWA 2.1.p. 69-70: *“Ich sage, die Vorstellungen können das Wirklichen, als solches, nie darstellen. Sie enthalten nur Beschaffenheiten der wirklichen Dinge, nicht das Wirkliche selbst. Das Wirkliche kann ausser der unmittelbaren Wahrnehmung desselben eben so wenig dargestellt werden, als das Bewusstsein ausser dem Bewusstsein, das Leben ausser dem Leben, die Wahrheit ausser der Wahrheit. Wahrnehmung des Wirklichen und Gefühl der Wahrheit, Bewusstsein und Leben, sind Eine und Dieselbe Sache. Der Schlaf ist des Todes Bruder, und der Traum nur des Lebens Schatten. Wie nie gewacht hätte, könnte nie träumen, und es ist unmöglich, dass es ursprüngliche Träume, einen ursprünglichen Wahn geben könne. Diese Wahrheit scheint mir von der größten Wichtigkeit zu sein, und deswegen bat ich Sie vorhin so sehr, den Erkenntnißgrund derselben, welcher der Erkenntnißgrund der Gewißheit selbst, und ihre einzige Quelle ist, recht fest zu halten”*.

⁵⁴ Curiosamente, Sandkaulen (2023) enfatiza este desenvolvimento em Jacobi, porém negligência que esta conexão entre a concepção da consciência representacionista da consciência e o desenvolvimento do ceticismo já era uma tese histórica de Reid (como apontamos acima em 3.2.1., Cf. PCS Intro.VII.p.103). Baum (1964, p. 78) claramente ver esta conexão com Reid. Em especial, e anteriormente, na contribuição

3.2.3. Objetividade: a dupla evidência da consciência e objeto.

A questão sobre qual, então, é o modelo de consciência que Jacobi almeja ofertar no lugar do que ele mesmo rechaça, se força no presente momento. Justamente, a pergunta pelo que Sandkaulen (2023, p. 105) chamou de *lucidez original* de Jacobi e Verra (1963, p. 168) nos aponta como a consistência principal do realismo jacobiano.

Sandkaulen (*op. cit.*, p. 106) sugere o caminho de análise ao explorarmos o que Jacobi fala sobre a capacidade de autorreferência do sujeito (o uso do pronome “eu”, por exemplo). Nesta perspectiva, Jacobi explica aqui o papel do falante em primeira pessoa com relação à unidade da subjetividade:

De fato, não posso fazer uma representação dele de forma alguma, pois a peculiaridade de seu ser é que ele permanece distinto de toda sensação e representação. É o que eu chamo propriamente de "eu mesmo", e tenho a mais perfeita convicção de sua realidade, a mais íntima consciência dela, uma vez que é a própria fonte de minha consciência e o sujeito de todas as suas alterações. A alma teria que ser capaz de se distinguir de si mesma, tornar-se externa a si mesma, a fim de ter uma representação de si mesma. Certamente temos a consciência mais íntima do que chamamos de nossa "vida". Mas quem pode compreendê-la em uma representação⁵⁵?

Aqui Jacobi deixa clara sua crítica à teoria da reflexão. Mas ele também aborda o tópico em um nível muito mais fundamental do que em nossa caracterização inicial acima, atribuindo o fracasso da perspectiva representacionista a mais do que apenas um raciocínio formalmente circular. Primeiro, ele já identificou a saída para sua circularidade. Na medida em que a noção de um “eu” sempre já tem uma "consciência mais íntima" de si mesma, a autoconsciência não pode ser vista como uma consequência de um processo

desta tese histórica do filósofo escocês como uma posição que impulsionou o desenvolvimento da concepção jacobiana de Niilismo, como o resultado da filosofia da sua época (*ibid.*, p. 43).

⁵⁵ Tradução nossa de JWA 2.1.p. 83: “*Eingentlich kann ich mir gar keine Vorstellung von ihr machen, denn das Eigenthümliche ihres Wesens ist, sich von allen Empfindungen und Vorstellungen zu unterscheiden. Sie ist dasjenige, was ich im eigentlichsten Verstande mich selbst nenne, und von dessen Realität ich die vollkommenste Ueberzeugung, das innigste Bewusstsein habe, weil es die Quelle selbst meines Bewusstseins, und das Subject aller seiner Veränderungen ist. Die Seele, um eine Vorstellung von sich zu haben, müsse sich von sich selbst unterscheiden, sich selbst äusserlich werden können. Von dem was Leben ist, haben wir gewiß das innigste Bewusstsein; aber wer kann sich vom Leben eine Vorstellung machen?*”. Antes mesmo de Sandkaulen (2023), Cloeren (1988, p. 62 a 66) já havia chamado atenção para a conexão entre a forma como Jacobi abordava a linguagem e pensamento.

de reflexão. E, em segundo lugar, ele usa essa percepção como base para uma rejeição ainda mais incisiva do processo de reflexão da consciência sobre si mesma⁵⁶.

Com relação à essa autoconsciência pré-cognitiva, em vez de restringir seu foco a estados exclusivamente mentais, Jacobi explicitamente coloca em jogo uma dimensão existencial. A subjetividade tem uma "consciência mais íntima" de sua realidade, de sua vida. Em outros contextos, Jacobi fala do "eu sou" (JWA 2.1.p. 37) ou da "existência" (JWA 1.1. p. 29), com o que ele claramente pretende indicar algo mais do que mera materialidade. O que Jacobi pretende delinear aqui é um ponto de virada fundamental na concepção de subjetividade, anunciado programaticamente por Jacobi no prefácio da segunda edição de 1789 da correspondência com Mendelssohn com sua afirmação "de que não sou cartesiano", "Eu (...) acredito que simplesmente não se deve colocar a soma depois do cogito" (JWA 1.1.p. 157).

Qualquer tentativa (necessariamente equivocada, segundo Jacobi) de formar uma representação da consciência deve agora ser entendida em relação à consciência que é imediatamente consciente de si mesma e de sua realidade. A distinção, portanto, entre a modalidade representacionista da consciência, na qual o referente imediato é a representação (princípio de imanência) e a modalidade do conhecimento imediato – a influência do realismo direto – permite Jacobi esclarecer e especificar as implicações epistêmicas de sua tentativa de subverter o paradigma da consciência vigente (SANDKAULEN 2023, p. 107). A consciência está presente para si mesmo exclusivamente como uma certeza imediata não-cognitiva, cujo fundamento epistemológico é o sentimento da crença: "Não temos nenhum conceito de qualidades como tais, mas apenas intuições", assim como "de nossa própria existência, temos apenas um sentimento e nenhum conceito" (JWA 1.1. p. 258).

⁵⁶ Uma abordagem recente desta passagem de Jacobi coloca ainda mais peso na influência de Hume. Bowman (2023, p.62-63) chama atenção para a conexão com a formulação de Hume da incapacidade da auto-percepção estar direcionada a um objeto específico: "*For my part, I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other; of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception*" (T.I.IV.VI.p. 252). Bowman (2023) segue apontando que, para Jacobi, o erro de Hume foi não constatar nesta circunstância que a evidência da subjetividade é não-cognitiva, e assumir que esta percepção está conectada a um "sentimento" (*Gefühl*) ou crença como seu fundamento epistemológico.

Agora, nessa mesma medida, Jacobi não isola a consciência, como uma simples autorreferência não-cognitiva, independente de condições do mundo. Justamente, a afirmação jacobiana de não ser cartesiano em 1789 (JWA 1.1.p. 157 acima) é precisamente a oposição de Jacobi a um modelo de isolamento da consciência. Para o autor essa alternativa é insustentável. Isso significa que, precisamente na medida em que a "consciência íntima" da subjetividade sobre sua própria existência, não é uma consciência empírica, mas sim certeza não-cognitiva, dessa forma a relação do sujeito com o mundo vem à tona e deve ser concebida, e Jacobi pretende que seja de forma completamente nova. Uma consideração isolada da subjetividade, por si só, simplesmente não é possível. No centro do realismo de Jacobi (VERRA 1963, p. 168), portanto, está a afirmação de que qualquer compreensão adequada de nós mesmos deve dar conta de uma dupla certeza "equiprimordial", usando um termo Sandkaulen (2023, p. 109), da realidade da consciência e da objetividade do mundo. Na Carta a Fichte, isso aparece como a essência de nossa convicção fundamental como seres no mundo, como "a certeza igual que estas duas proposições têm para o homem natural: "Eu sou e Há coisas fora de mim". (JWA 2.1.p. 194).

A experiência de consciência e a experiência da objetividade estão original e inextricavelmente conectadas. Essa tese, contudo, não só não é original de Jacobi, como é sintomática de seu alinhamento com os partidários da *Gefühlphilosophie* no século XVIII e dentro da querela sobre o espinosismo. Hamman, por sua vez, considera indissociável qualquer modalidade de conhecimento da autoconsciência (JN.I.p. 302) e Herder em 1778, assume uma posição expressamente contrária ao dualismo presente em um modelo de consciência representacionista⁵⁷. A posição de Jacobi dentro desta tradição é da defesa dessa dupla certeza (consciência e objetividade) como fundamento de um realismo consequente. Portanto, é marco da querela sobre o espinosismo de Lessing que Jacobi procura romper com o paradigma da consciência, incluindo o modelo representacionista da consciência, no nível mais fundamental, colocando em primeiro plano o "Eu sou" em primeira pessoa. Mas também em sua insistência na conexão inseparável entre "Eu" e "Tu", que não pode ser resolvida em um lado ou no outro:

⁵⁷ Historicamente a evolução do não-cognitismo e anti representacionismo da tradição da *Gefühlphilosophie*, exerce considerável influência no pensamento de Schleiermacher, na virada do século XVIII.

(...) nos conscientizamos de outras coisas reais e, com isso, com a mesma certeza com que nos conscientizamos de nós mesmos, pois sem o Tu, o Eu é impossível. Obtemos todas as representações, portanto, simplesmente por meio das modificações que adquirimos; não há outro caminho para a cognição real, pois sempre que a razão dá origem a objetos, todos eles são apenas quimeras⁵⁸.

Assim, o que Jacobi apresenta como realismo é indissociável da mudança de paradigma iniciada por sua própria posição. No próprio diálogo de 1787, ele se refere a essa posição como realismo "genuíno" ou "comprometido", a fim de evitar qualquer confusão com o "realismo empírico" de Kant (JWA 2.1.p. 20 e 32. Ainda ver SANDKAULEN 2023, p. 112), e com o realismo ingênuo de cunho lockeano. Contudo, na perspectiva do realismo de Jacobi certamente é negado que a relação (por mais que de segunda mão, como já nos apontou em JWA 1.1.p. 115) da consciência com o mundo ocorra de maneira cognitiva, que as representações do sujeito correspondam minimamente àquela experiência da evidência da realidade a partir da experiência sensorial ou de um nexo de razões. Em outras palavras: a posição de Jacobi não é um realismo que afirme que as representações se referem a uma realidade externa, baseando essa afirmação em uma inferência do pensamento para a realidade (Wolff) ou em uma inferência de dados dos sentidos (Locke).

O aspecto central do realismo jacobiano é insistência em uma "revelação dupla", na certeza de que "o Eu e o Tu, a consciência interna e o objeto externo, devem estar presentes ambos ao mesmo tempo na alma, mesmo na mais primordial e simples das percepções" (JWA 2.1.p. 38), ambos assegurados pelo fundamento epistemológico do sentimento da *Glauben*. O realismo de Jacobi, como um todo, volta-se para trás do modelo de representação para acessar "a apresentação do real em si" (*Darstellung des Wirklichen selbst*) (JWA 2.1.p. 68). Não há outra evidência dessa apresentação a não ser a própria apresentação. Na mesma linha, Jacobi também fala de "crença infundada", sabendo muito bem que ninguém em sua vida cotidiana diz que *acredita* que sua experiência do mundo e de si mesmo é real. Em vez disso, a certeza da realidade das dimensões subjetiva e

⁵⁸ Tradução nossa de JWA 1.1.p. 116: "(...) *andre wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben der Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden; denn ohne Du, ist das Ich unmöglich. Wir erhalten also, blos durch Beschaffenheiten die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen andern Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste*". Comparar com JWA 2.1.p. 38.

objetiva é afirmada sem, na base da experiência prática, oferecer justificativa racional pelo qual se reivindica esse conhecimento (SANDKAULEN 2023, p. 118)⁵⁹. Para Jacobi, não faz sentido submeter a experiência da realidade às exigências da prova evidencial.

4. Conclusão.

Nossa conclusão se dividirá em dois aspectos. Avaliação de nosso percurso, perspectivas sobre temas trabalhados e a dimensão histórico/filosófica da posição de Jacobi.

Em primeiro lugar, foi nosso intuito apresentar como a querela do espinosismo como o estopim para a formulação de Jacobi de uma teoria da objetividade. Os passos que pretendemos mostrar foram os seguintes:

1. A partir da querela sobre o suposto espinosismo de Lessing, Jacobi se encontra em uma posição privilegiada para fornecer sua interpretação de Espinosa. Nesta, vemos que a conclusão é o forte fatalismo presente nela, seja pelo método ou pelo monismo substancial. A conclusão de Jacobi é o *salto mortale*, o ímpeto de subverter o fatalismo.

2. Esse ímpeto encontra seu fundamento epistemológico no conceito de crença. Aqui, apesar das diversas influências, a originalidade de Jacobi consiste em estabelecê-la precisamente em uma dimensão não-cognitivistica, equiparando a natureza da *Glauben* com o sentimento (*Gefühl*).

3. A crença, por sua vez, proporciona o arcabouço conceitual para realizar o projeto do *salto mortale*, o programa da mudança da concepção de consciência por parte do realismo de Jacobi. Em sem sentido específico, Jacobi intenta superar o paradigma da consciência moderno, suplantando-o com a sua concepção de consciência, onde há a evidência “equiprimordial” da realidade da consciência e a da objetividade do mundo exterior (e, por conseguinte, dos objetos da crença como o livre-arbítrio e a divindade pessoal).

Em segundo lugar, procuramos apresentar que a filosofia de Jacobi ainda apresenta poucos consensos, e os mares a serem navegados são um tanto quanto opacos. As diferentes interpretações, com ênfases em diferentes influências e terminologias,

⁵⁹ Este é um claro eco de Reid, com um apelo prático aos princípios do senso comum frente a tese representacionista. Cf. 3.3.1.

tornam trabalhoso o estudo do autor. Tal fato é exacerbado pela constatação que pouquíssimas destas perspectivas realizam o *status quaestionis* de suas investigações, fazendo com que tenhamos um amalgama de interpretações que partem de seus próprios pontos, ao invés de apresentar a inadequação e influência de perspectivas anteriores, a fim de estabelecerem consensos interpretativos. Um exemplo disto é a perspectiva que escolhemos como norteadora, Sandkaulen (2023), que oferece novas leituras dos textos de Jacobi e conexões com autores contemporâneos, como Derrida, sem realizar um “estado da arte” de perspectivas anteriores, a fim de achar paralelos que, como evidenciamos, existem textualmente⁶⁰.

Contudo, o que se mantém perene ao longo de todas estas interpretações é a importância histórica do autor. De fato, a influência de Jacobi em seu contexto intelectual e imediatamente posterior é notável, principalmente frente a sua pouca precisão conceitual; textos desconexos e metodologia expositiva.

Esta importância talvez ocorra por Jacobi estar estrategicamente colocado na história da filosofia. Suficientemente a par dos desenvolvimentos da sua época para ler os escritos que competiram pelo prêmio da academia nacional de ciências de Berlim e discutir com Kant; formar uma robusta correspondência com nomes como Hamann, Herder, Humboldt. Anteriormente, ser influenciado por figuras como Hume e Reid e, antes mesmo, estudar matemática em Genebra e ter contato com os escritos de Rousseau. Sua importância histórica ainda é evidenciada como um crítico de Kant, precursor das filosofias do idealismo alemão e de Dilthey.

Porém, acreditamos que esta posição estratégica de Jacobi tem mais a ver com sua oposição ao racionalismo neo-wolffiano do que tudo que mencionamos acima. Ora, sua oposição a Mendelssohn possuem um notável corte, frente ao resto da intelectualidade da época. Certos paralelismos na história da filosofia não são caprichos, e vemos na reação de Jacobi um corte existencial e, de certa forma, antagônico ao desenvolvimento do racionalismo e da ciência. A comparação com Pascal é irresistível⁶¹. De fato, foi Pascal

⁶⁰ Em contraste, Baum (1969) realiza tal retomada de diferentes leituras de maneira clara e pontuando convergências e divergências interpretativas.

⁶¹ Uma ulterior comparação pode ser feita entre a posição da oposição Jacobi *vis – à – vis* Mendelssohn, com a oposição Hegel *vis – à – vis* Kierkegaard. Precisamente pela reação existencialista e antagônica a um desenvolvimento racional com propostas sistemáticas exaustivas.

que primeiro se “assombrou” com as teses cartesianas, e sua reação foi notadamente de cunho existencial, buscando no pietismo o refúgio frente aos espaços infinitos. A vigência de tais paralelos não é ocasional. E podemos apontar que partindo do sistema racional cartesiano e a reação antagônica de Pascal, chegamos, um século depois, ao antagonismo entre a preocupação existencial de Jacobi e o neo-wolffianismo de Moses Mendelssohn, precisamente no que concerne suas consequências.

5. Bibliografia

5.1. Bibliografia primária

JACOBI, Friedrich Heinrich. *Briefwechsel. Gesamtausgabe*. Reihe I: Text. JAESCHKE W.; SANDKAULEN B. (eds.). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1981 –.

_____. *Werke. Gesamtausgabe*. HAMMACHER K.; JAESCHKE W. (eds.), vls 1-7. Hamburg: Meiner, 1998 –.

_____. *Werke*. KÖPPEN, J. F.; ROTH, J. F. (ed.). 1. ed. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1812-25. vls. I-VI. Reproduzido em Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.

5.2. Bibliografia primária (outras fontes)

BAYLE, Pierre. *Dictionnaire historique et critique de Pierre Bayle*. Paris: Desoer, Libraire, Rue Christine., 1820. v. 13.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. Paris: Gallimard, 2018.

von GOETHE, J. W. *Goethes Werke. Herausgegeben im Auftrage der Großherzogin Sophie von Sachsen*. Weimar: Verlag von Hermann Böhlau 1888.

Hamann, Johann Georg, *Sämtliche Werken*, edited by Josef Nadler, 6 volumes, Vienna: Verlag Herder, 1949–1957

HERDER, J. G. *Johann Gottfried Herder Sämtliche Werke*, B. Suphan et al. (eds.), Berlin: Weidmann, 1877

HEGEL, G. W. F. *Werke in zwanzig Bänden*. MOLDENHAUER, E. e MICHEL, K. M. (eds.). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971.

HUME, David. *Enquiry concerning Human Understanding*. 3. ed. Oxford: Oxford University Press, 1975.

- KANT, Immanuel. *Kants gesammelte Schriften*. Berlin: Georg Reimer, 1904.
- LESSING, Gotthold Ephraim. *Werke*. GOPFERT H. G. et al. (eds.) 1 – 8 vls. München: Hanser, 1970-79.
- LOCKE, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. NIDDITCH, P. (ed.). Oxford/New York: Oxford University Press, 1975.
- MENDELSSOHN, Moses. *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*. ALTMANN, A. et al. (eds.). 1 – 19 vls. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1971.
- REID, Thomas. *The works of Thomas Reid, D.D. With notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton*. Edinburgh / London: Edinburgh University Press, 1852.
- SCHOLZ, Heinrich (ed.). *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin: Reuther & Reichard, 1916.
- SPINOZA, Benedictus. *The Collected Writings of Spinoza*, 2 vols. Tradução: Edwin Curley. Princeton: Princeton University Press, vol. 1: 1985.
- 5.3. Bibliografia secundária**
- BAUM, Gunther. *Vernunft und Erkenntnis*. Die Philosophie F. H. Jacobis. Bonn: Bouvier, 1969.
- BOLLNOW, Otto Friedrich. *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933.
- BOWMAN, Brady. “Jacobi on the Nature of Mind and Intuitive Certainty”, in *Friedrich Heinrich Jacobi and the ends of the Enlightenment: Religion, Philosophy and Reason at the Crux of Modernity*, HAMPTON, A. J. B. (ed.). Cambridge/ New York/ Melbourne/ New Delhi: Cambridge University Press, 2023, p. 49 – 65.
- van CLEVE, J. “Reids Theory of Perception”, in *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, CUNEO T. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p.101 – 33.
- CHRIST, Kurt. *Jacobi und Mendelssohn. Eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988.
- CRAWFORD, A. W. *The Philosophy of F. H. Jacobi*. New York: Macmillan 1905.

FRANK, A. *Friedrich Heinrich Jacobis Lehre vom Glauben. Eine Darstellung ihrer Entstehung, Wandlung und Vollendung* (Diss.). Halle/Saale: C. A. Kaemmerer & Co, 1910.

GIOVANNI. "Introduction" In: *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Tradução: GIOVANNI, G. (ed.). 1. ed. Montréal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994. p. 3-167.

HAMBURGUER, M. "Foreword" in BROWNING, R. M (ed.). *German poetry from 1750 to 1900 (The German Library, vol. 39)*, New York: The Continuum Publishing Company, 1984.

HAMMACHER, Klaus. *Kritik und Leben II. Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*. Munchen: Wilhelm Fink, 1969.

_____. "Gunther Baum: Vernunft und Erkenntnis. Die Philosophie F. H. Jacobis". *Zeitschrift fur philosophische Forschung*, v. 24, 1970, p. 625- 33.

_____. "La evolución de la filosofía de Jacobi". Tradução: Juan Cruz Cruz. *Anuario Filosofico*, v. 12, p. 47-64, 1978.

HAMMACHER, Klaus (ed.). *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit; Beiträge einer Tagung in Düsseldorf (16.-19.10.1969) aus Anlass seines 150.Todestages und Berichte*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1971.

HAMMILTON, Sir William. "On the philosophy of common sense: Jacobi". In: REID, Thomas. *The works of Thomas Reid, D.D. With notes and supplementary dissertations by Sir William Hamilton*. Edinburgh / London: Edinburgh University Press, 1852. vol. 2, cap. Supplementary dissertations, or excursive notes, critical and historical, p. 793-96.

HAMPTON, A. J. B. (ed.). *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment*. Cambridge, New York, Melbourne, New Delhi: Cambridge University Press, 2023.

KUHN, J. *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erortern*. Mainz: Kupferberg 1834.

KUEHN, Manfred. *Scottish Common Sense in Germany, 1768—1800: A Contribution to the History of Critical Philosophy*. Kingston & Montreal: McGill-Queen's University Press, 1987.

LACHMANN, J. F. H. *Jacobi's Kantkritik*. Halle a. S.: Mertsching in Sommerfeld, 1881.

LEVY-BRUHL, Lucien. *La philosophie de Jacobi*. Paris: Alcan 1894.

PORTA, M. A. G.. Psychologism. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, v. 2020, p. 10.4324/9780415, 2020.

RUMORE, Paola. *Materia Cogitans: L'Aufklärung di fronte al materialismo*. Hildesheim, Zurich, New York: Georg Olms Verlag, 2013.

_____. “La réception matérialiste de Spinoza et la littérature clandestine à l'âge de la Frühaufklärung”, *La Lettre clandestine*, n. 26, 2018, p. 49-68

TIMM, Herman. *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. Band.I: Die Spinozarenaissance. Frankfurt a. M.: Klostermann 1974.

VERRA, Valerio. F. H. Jacobi. *Dall' Illuminismo all' Idealismo*. Torino: Edizioni di "Filosofia", 1963.

WILDE, Norman. *Friedrich Heinrich Jacobi. A Study in the Origin of German Realism*. New York: University of Columbia 1894.

WORTHINGTON, R. H. “Jacobi and the philosophy of faith”. *Journal of speculative Philosophy*, v. 12, 1878, p. 393-402.

ZIRNGIEBEL, E. *Friedrich Heinrich Jacobi's Leben, Dichten und Denken. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Literatur und Philosophie*. Wien: Braumuller 1867.

5.4. Bibliografia secundária: Histórias da filosofia

FISCHER, Ernst Kuno. *Geschichte der neuern Philosophie. Fünfter Band: Fichte und seine Vorgänger*. Heidelberg: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann, 1869.

HAAKONSSSEN, Knud (ed.). *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MICHELET, Carl Ludwig. *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. Berlin: Duncker und Humblot, 1837.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: Do Romantismo ao Empirio-criticismo*. Tradução: Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 1997/2005.

SOLOMON, R. C.; HIGGINS, K. M. (ed.). *Routledge History of Philosophy Volume VI: The Age of German Idealism*. London/New York: Routledge - Taylor & Francis Group, 1993.

ÜBERWEG, F. *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit*. Berlin: Druck und Verlag von E. S. Mittler & Sohn, 1866.

VÖRLANDER, Karl. *Geschichte der Philosophie, zweiter Band*. Leipzig: Verlag der Durr'schen Buchhandlung, 1911.

WINDELBAND, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. 3. ed. rev. Tübingen/Leipzig: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1908.

ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie*. 2.ed. München: Oldenbourg 1875.