



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**  
Centro de Ciências Sociais  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gabriel Dirma de Araujo Leitão

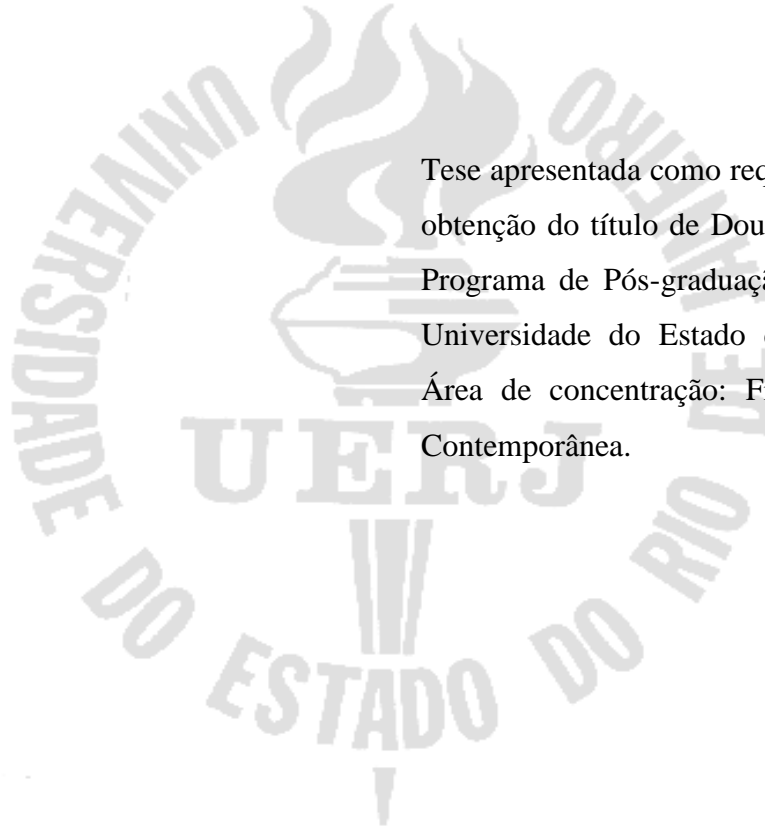
**Friedrich Jacobi sobre a crença, ou realismo e idealismo transcendental**

Rio de Janeiro

2017

Gabriel Dirma de Araujo Leitão

**Friedrich Jacobi sobre a crença, ou realismo e idealismo transcendental**



Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa

Rio de Janeiro

2017

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

L533

Leitão, Gabriel Dirma de Araujo  
Friedrich Jacobi sobre a crença, ou realismo e idealismo transcendental /  
Gabriel Dirma de Araujo Leitão. – 2017.  
291f.

Orientador: Ricardo José Corrêa Barbosa..  
Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Filosofia alemã - Teses. 2. Idealismo alemão – Teses. 3. Realismo –  
Teses. I. Barbosa, Ricardo José Corrêa, 1961-. II. Universidade do Estado do  
Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(430)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
tese, desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Gabriel Dirma de Araujo Leitão

**Friedrich Jacobi sobre a crença, ou realismo e idealismo transcendental**

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 15 de dezembro de 2017.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Ricardo José Corrêa Barbosa (Orientador)  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof<sup>ª</sup>. Dra. Márcia Cristina Ferreira Gonçalves  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Marcos André Gleizer  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

---

Prof. Dr. Pedro Costa Rego  
Universidade Federal do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Vladimir Menezes Vieira  
Universidade Federal Fluminense

Rio de Janeiro

2017

## AGRADECIMENTOS

Uma tese de doutorado que envolva a tradução, introdução, comentário e interpretação de um autor que afirmou que “sem o tu, o eu é impossível” decerto não poderia passar ao largo de tantos “tus” a quem direta ou indiretamente devo a conclusão de mais esta etapa de formação. Se referências bibliográficas e notas de rodapé tentam fazer alguma justiça às múltiplas dívidas intelectuais que contraímos ao longo de nossas trajetórias acadêmicas, dívidas sem as quais mal teríamos de onde partir, as seções de agradecimentos que abrem trabalhos deste tipo criam um espaço no qual também é possível, além daquelas, reconhecer ao menos parte das inúmeras e absolutamente impagáveis dívidas pessoais que dia a dia contraímos, sem as quais sequer poderíamos ser quem somos.

Em primeiro lugar, devo registrar minha gratidão ao Prof. Ricardo Barbosa, amigo, orientador e grande incentivador deste trabalho, sem o qual o projeto desta tese não apenas não teria saído do papel, como se diz, mas na verdade sequer teria ido parar nele. A partir de minha vontade, até então difusa e incerta, de apresentar como projeto de tese uma tradução crítica de um texto filosófico clássico, Ricardo não só se entusiasmou pronta e profundamente com a ideia como não cessou de me alimentar com seu entusiasmo ao longo dos anos entre a primeira redação do projeto e a defesa da tese propriamente dita. O que é com frequência mero tópico dos encômios e agradecimentos, aqui deve ser tomado em toda sua literalidade: sem sua amizade, apoio, erudição e paciência este trabalho não existiria.

À Prof<sup>a</sup>. Márcia Gonçalves, com quem ainda à época da graduação tive meus primeiros contatos com a filosofia do Idealismo Alemão, e ao Prof. Vladimir Vieira, sou extremamente grato pelas minuciosas revisões que ambos fizeram de minha tradução, cotejando-a com o texto original e regalando-me com uma série de correções e sugestões pertinentíssimas. Sou também muito grato ao Prof. Marcos Gleizer, que por vários anos orientou meus estudos acerca da filosofia de Spinoza, dos quais o presente trabalho é um claro desdobramento, e ao Prof. Pedro Rego, cuja generosa leitura de meu texto contribuiu para que eu tivesse uma melhor compreensão das complexas relações entre Jacobi e a filosofia crítica. Aos quatro, enfim, minha sincera gratidão por terem não apenas aceitado o convite para a composição da banca avaliadora como pela leitura dedicada e atenta da tese, pelas diversas discussões e observações, sem as quais as imperfeições de meu trabalho seriam ainda mais numerosas.

À Maria Luísa Sanches, minha gratidão incondicional pelo amor, pela companhia, por toda a ajuda, incentivo e compreensão, particularmente nos três últimos anos de trabalho, e à pequena Doralice, fonte inesgotável de alegria e graça felina nos meses que antecederam à defesa.

Aos amigos Rommel Luz, Carlos Bezerra e Rogério Costa, pelo constante, interminável e genuíno diálogo.

Devo agradecimentos especiais à amiga Mariana Hermann e seu marido, que tão hospitaleiramente me receberam em Hamburgo, onde tive acesso a fontes bibliográficas indispensáveis para o meu trabalho; a André Ribeiro, que pronta e gentilmente me enviou todos os artigos que lhe solicitei, e ao amigo Renato Amado, sem cuja ajuda o incontornável e esgotado livro de Valerio Verra não me teria chegado às mãos. Igualmente, agradeço ao amigo e professor Antônio Augusto Videira, graças a quem realizei minhas primeiras traduções profissionais, experiência da qual o presente trabalho muito se beneficiou. Toda a gratidão também aos mestres Carlos Abbenseth e Denise Bottmann, com quem tanto aprendo sobre tradução. Da mesma forma, agradeço a Leonardo Oliveira, que me salvou de algumas enrascadas com o grego, e ao querido amigo Sérgio Pachá, de cuja erudição tantas vezes me socorro, sempre disponível para minhas dúvidas de latim.

Sou sinceramente grato aos inúmeros bons encontros e conversas que ao longo dos últimos anos tive e tenho com os amigos Agnes Alegria, Alexandre Silva, Aline Fridman, Amanda Olivo, Carmen Cunha, Cecília Rodrigues, Daniel Plácido, Daniel Siqueira, Davi Oliveira, Davi San Gil, Diogo Gurgel, Eduardo Dullo, Eduardo Rennó, Elaine Hertz, Eleandro Cavalcante, Elisa Kassab, Eycles Souza, Fábio François, Fabrício Borges, Felipe Monteiro, Fernanda Carvalho, Friedel Lubitz, Giovanna Barbosa, Helena Wergles, Isabelle Villafán, Jaber Monteiro, Jason Rouleau, Jeane Baltar, Jéssica Hilgert, Joana Rangel, João Maurício de Abreu, Láisa Hinckel, Luciana Bauer, Luiza Beghetto, Maurício Gouveia, Marcela Peralva, Marcos Silva, Miguel Gomes, Moema Duberley, Neide Eisele, Nonato Marques, Pablo Luciano, Paulo Taddei, Pedro Gouvêa, Priscila Araujo, Priscila Zigunovas, Rafael Sperling, Raphael Montes, Rebecca Liechocki, Rejane Lopes, Rodrigo Gouvea, Sally Liechocki, Sander Fridman, Sara Marinho, Taís Pereira e Ton Matos; a todos vocês, obrigado por todo o carinho e paciência.

À minha irmã, meus pais e avós, Ana Clara, Valéria, Mário e Jaime, minha gratidão por tornarem minha vida possível.

Devo ainda um agradecimento especial aos meus alunos, sempre indulgentes nas inúmeras vezes em que o presente trabalho e meus compromissos acadêmicos me obrigaram a remarcar nossas aulas.

Finalmente, é claro, agradeço à Capes a bolsa de pesquisa que apoiou a realização desta tese.

## RESUMO

LEITÃO, Gabriel Dirma de Araujo. *Friedrich Jacobi sobre a crença, ou realismo e idealismo transcendental*. 291f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

Este trabalho consiste na tradução integral, provida de introdução e notas de comentário, da obra *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (David Hume sobre a Crença ou Idealismo e Realismo, um Diálogo)*, do filósofo alemão Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), originalmente publicada em 1787, bem como do *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämmtliche philosophische Schriften (Prefácio, e também introdução aos escritos filosóficos reunidos do autor)*, que acompanhava a segunda edição do texto, de 1815. A tradução foi realizada a partir do texto estabelecido pela edição histórico-crítica dos escritos do autor e discrimina todas as divergências relevantes encontradas entre as duas edições originais. A introdução apresenta o diálogo de Jacobi como sendo, por um lado, o coroamento da *Pantheismusstreit*, a querela do panteísmo, a qual constitui um ponto de inflexão na recepção de Spinoza pela filosofia alemã, como também, por outro, a primeira reação relevante contra idealismo transcendental kantiano, ao qual Jacobi opõe sua defesa de uma epistemologia realista e da necessidade de uma dimensão imediata do conhecimento.

Palavras-chave: História do Spinozismo. Crença. Realismo. Idealismo alemão. Naturalismo. Nihilismo.



## ABSTRACT

LEITÃO, Gabriel Dirma de Araujo. *Friedrich Jacobi on belief, or realism and transcendental idealism*. 291f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

This work consists of the integral translation into Portuguese, provided with introduction and commentary notes, of the work *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (*David Hume on Belief or Idealism and Realism, a Dialogue*), by the German philosopher Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), originally published in 1787, as well of the *Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften* (*Preface, and also an introduction to the author's collected philosophical writings*), which accompanied the second edition of the text of 1815. The translation was made from the text established by the historical-critical edition of the author's writings and discriminates all relevant divergences found between the two editions. The introduction presents Jacobi's dialogue as, on the one hand, the crowning of *Pantheismusstreit*, the pantheism controversy, which constitutes a turning point in Spinoza's reception in German philosophy, but also, on the other hand, the first relevant reaction against Kantian transcendental idealism, to which Jacobi opposes his defense of a realistic epistemology and the need for an immediate dimension of knowledge.

Keywords: History of Spinozism. Belief. Realism. German Idealism. Naturalism. Nihilism.

## LISTA DE ABREVIATURAS

AA	<i>Kants Gesammelte Schriften. Akademie Ausgabe</i>
AB	<i>Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel</i>
DH	<i>David Hume sobre a Crença. Refere-se à presente tradução</i>
DH <sup>1</sup>	<i>David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Edição original de 1787</i>
DH <sup>2</sup>	<i>David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. 2ª edição, de 1815, publicada em JW</i>
DHcl	Tradução de Hugo Renato Ochoa Disselkoen
DHco	Tradução de Hernán Caro
DHen	Tradução de George Di Giovanni
DHes	Tradução de José Luis Villacañas
DHfr	Tradução de Louis Guillermit
DHpt	Tradução de Leopoldina Almeida
DWB	<i>Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm</i>
HWPph	<i>Historisches Wörterbuch der Philosophie</i>
JBW	Friedrich Heinrich Jacobi, <i>Briefwechsel. Gesamtausgabe</i>
JGA	Friedrich Heinrich Jacobi, <i>Werke. Gesamtausgabe</i>
JN	<i>Aus F. H. Jacobi's Nachlaß</i>
JubA	Moses Mendelssohn: <i>Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe</i>
JW	<i>Friedrich Heinrich Jacobi's Werke</i>
[N. A. DH <sup>1</sup> ]	Nota de Jacobi ao texto de DH <sup>1</sup> , suprimida no texto de DH <sup>2</sup>
[N. A. DH <sup>2</sup> ]	Nota de Jacobi acrescentada apenas ao texto de DH <sup>2</sup>
[N. A. DH <sup>1</sup> e DH <sup>2</sup> ]	Nota de Jacobi ao texto de DH <sup>1</sup> , inalterada em DH <sup>2</sup> (ou com variação insignificante)

[N. A.  $DH^1$  e  $DH^2$ , com variação] Nota de Jacobi ao texto de  $DH^1$ , com alguma variação na edição  $DH^2$ . A variação será indicada ao fim da própria nota

[N. E.] Nota de edição, em geral assinalando pequenas diferenças entre  $DH^1$  e  $DH^2$

## SUMÁRIO

	<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
1	<b>JACOBI E SEU <i>DAVID HUME SOBRE A CRENÇA</i></b> .....	12
1.1	<b>O Contexto</b> .....	12
1.1.1	<u>Uma fatalidade em meio à defesa contra o fatalismo</u> .....	12
1.1.2	<u>A primeira recepção de Spinoza na Alemanha</u> .....	17
1.1.2.1	As teses spinozistas e as primeiras reações.....	19
1.1.2.2	Leibniz e Bayle contra Spinoza.....	28
1.1.3	<u>Antecedentes da querela spinozista</u> .....	33
1.1.3.1	Christian Thomasius contra Tschirnhaus.....	33
1.1.3.2	Bayle contra os maniqueus.....	35
1.1.3.3	Lange contra Wolff contra Spinoza e a <i>Sittenlehre</i> .....	39
1.1.4	<u>Jacobi e as <i>Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza</i></u> .....	45
1.1.5	<u>Jacobi tem sangue nas mãos</u> .....	56
1.2	<b>O Texto</b> .....	61
1.2.1	<u>A publicação de <i>David Hume sobre a Crença</i></u> .....	61
1.2.2	<u>Jacobi sobre a crença, ou realismo e idealismo transcendental</u> .....	62
1.2.2.1	Aspectos formais do diálogo.....	63
1.2.2.2	O apelo a Hume, ou Jacobi sobre a crença.....	65
1.2.2.2.1	Um problema semântico.....	66
1.2.2.2.2	Jacobi sobre a “ <i>Glaube</i> ”.....	68
1.2.2.3	Em defesa do realismo: esboço de uma teoria do conhecimento.....	77
1.2.2.4	Jacobi e o idealismo transcendental.....	81
1.2.3	<u>Jacobi sobre Jacobi, um diálogo</u> .....	84
2	<b>DA TRADUÇÃO</b> .....	87
2.1	<b>Das as fontes</b> .....	87
2.2	<b>Desta tradução</b> .....	88
2.2.1	<u>Da paginação</u> .....	88
2.2.2	<u>Das discrepâncias entre as duas edições</u> .....	89
2.2.3	<u>Das notas, citações e grifos de Jacobi</u> .....	89
2.2.4	<u>Das notas de comentário</u> .....	90
2.2.5	<u>Das opções da tradução</u> .....	91
2.3	<b>Das outras traduções consultadas</b> .....	91
3	<b>OS TEXTOS</b> .....	93
3.1	<b>David Hume sobre a Crença, ou Idealismo e Realismo. Um Diálogo</b> .....	93

3.1.1	<u>Nota Prévia</u> .....	95
3.1.2	<u>Diálogo</u> .....	97
3.1.3	<u>Apêndice Sobre o idealismo transcendental</u> .....	180
3.2	<b>Prefácio, e também introdução aos escritos filosóficos do autor</b> .....	188
4	<b>NOTAS DE COMENTÁRIO AOS TEXTOS</b> .....	240
4.1	<b>Notas ao Diálogo <i>David Hume Sobre A Crença</i></b> .....	240
4.2	<b>Notas ao <i>Prefácio</i></b> .....	254
5	<b>REFERÊNCIAS</b> .....	268
6	<b>GLOSSÁRIO</b> .....	290

## INTRODUÇÃO

### 1 JACOBI E SEU *DAVID HUME SOBRE A CRENÇA*

#### 1.1 O Contexto

##### 1.1.1 Uma fatalidade em meio à defesa contra o fatalismo

No último dia de 1785, um sábado provavelmente bastante frio naquele começo de inverno berlinense, Moses Mendelssohn pôs o ponto final no que seria seu último escrito. Passara quase todo o outono às voltas com a redação do texto, trabalhando num ritmo arrebatado, praticamente sem pausas ou descansos, consumido de indignação com Jacobi e propellido pelo senso de dever para com a memória de Lessing, seu falecido amigo, cuja reputação acreditava estar em jogo.

Durante boa parte do ano trabalhara intensamente em seu livro anterior, *Horas Matinais, ou preleções sobre a existência de Deus*,<sup>1</sup> seu último texto publicado em vida. Este viera à luz em outubro, apenas alguns dias depois do aparecimento daquele livro de Jacobi, *Cartas sobre a Doutrina de Spinoza ao Senhor Moses Mendelssohn*,<sup>2</sup> que, publicado em meados de setembro, deflagraria o que posteriormente veio a ser conhecido como a *Querela do Panteísmo*. Esta formará, junto com a publicação da *Crítica da Razão Pura* de Kant, em

---

<sup>1</sup> *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, 1785.

<sup>2</sup> *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, 1785. O longo título faz com que a obra seja às vezes referida apenas como *Cartas sobre a Doutrina de Spinoza*, *Cartas Sobre Spinoza* ou ainda *Cartas a Moses Mendelssohn*. Além dessa 1ª ed., de 1785, a obra ainda terá uma 2ª ed., em 1789, com diversas modificações, novo prefácio e oito novos apêndices. Uma 3ª e última ed. será publicada em dois tomos em 1819, no 4º volume da *JW*. Esta, com novo prefácio, retomará com poucas modificações o texto da 2ª ed., com a ressalva de que algumas notas de rodapé da 1ª ed., anteriormente excluídas da 2ª, serão agora reimpressas, bem como atualizadas algumas referências à literatura secundária mais recente. Para o texto criticamente estabelecido de *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, cf. *JGA*, I, p. 1-146; e p. 147-268 para os acréscimos e apêndices da 2ª ed., bem como p. 335 *et seq.*, para o prefácio da 3ª. Ainda não dispomos em português de uma tradução de nenhuma das edições desse importante texto, salvo o célebre apêndice VII, escrito para a 2ª ed., cuja tradução foi publicada na antologia de Joãozinho Beckenkamp (2004, p. 41-66).

maio de 1781, o contexto imediato a partir do qual *David Hume sobre a Crença* será elaborado, sendo impossível apresentá-lo sem abordá-la em suas linhas gerais.

A expressão “querela do panteísmo” (*Pantheismusstreit*) remonta à antologia *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit (Os Principais Textos da Querela do Panteísmo)*, organizada pelo teólogo Heinrich Scholz e publicada originalmente em 1916.<sup>3</sup> A querela do panteísmo, ou do spinozismo, como se queira,<sup>4</sup> que se iniciou com Jacobi e Mendelssohn, rapidamente atraiu o interesse e as vozes dos principais autores de língua alemã da época, dando o tom de boa parte das discussões de praticamente toda a penúltima década do século XVIII na filosofia alemã, com reverberações que se estenderam pelo século seguinte.<sup>5</sup>

Até certo ponto, o tom agressivo que a querela adquiriu nos anos seguintes pode ter sido agravado por uma falha na comunicação entre os dois autores. Nos últimos dois anos, desde 1783, Jacobi e Mendelssohn vinham trocando uma intermitente correspondência a respeito de Lessing e da natureza do spinozismo. A troca de cartas se iniciara depois que, em carta de 25 de março de 1783, Elise Reimarus<sup>6</sup> relatara a Jacobi que Mendelssohn planejava

---

<sup>3</sup> Após uma longa introdução que, munida de abundantes citações de resenhas, opúsculos e cartas, mapeava os principais problemas, participações e posicionamentos dos diferentes autores envolvidos e que serviu e continua servindo de modelo às inúmeras reconstruções da querela posteriormente apresentadas, a antologia incluía os textos de Jacobi e Mendelssohn que dispararam e alicerçaram a discussão. A diferença do que ocorre em outras línguas, ainda não dispomos em português de uma antologia equivalente. Cf., em francês, a antologia organizada por Pierre-Henri Tavoillot (1995) e, em espanhol, a organizada por María Jimena Solé (2013), ambas mais abrangentes que aquela organizada por Scholz.

<sup>4</sup> Embora talvez não seja a mais adequada, visto que apenas em raras passagens o foco das discussões se concentrou sobre o panteísmo propriamente dito, a expressão “querela do panteísmo” se tornou bastante popular e é difícil tentar rebatizá-la. Alguns preferem designá-la “querela do spinozismo”, deixando a expressão *Pantheismusstreit* reservada na literatura secundária para se referir não à querela entre Jacobi e Mendelssohn, aqui em questão, mas sim àquela entre Jacobi e Schelling, tornada pública quando do surgimento de *Das Coisas Divinas e Sua Revelação*, quase três décadas depois. É o caso de intérpretes como George Di Giovanni (cf. 2009, p. 630, n. 27), que preferem falar numa *Spinozismusstreit* (Jacobi versus Mendelssohn), numa *Atheismusstreit* (Jacobi versus Fichte) e numa *Pantheismusstreit* (Jacobi versus Schelling). Embora eu reconheça as vantagens dessa nomenclatura, nem sempre pude segui-la à risca nesse trabalho porque diversos comentadores que serão citados não a seguem.

<sup>5</sup> “Não é exagero dizer que a controvérsia acerca do panteísmo teve um impacto tão grande sobre a filosofia do século XIX quanto a primeira Crítica de Kant.” (BEISER, 1993, p. 44).

<sup>6</sup> Margaretha Elisabeth (Elise) Reimarus (1735 - 1805), pivô da querela do panteísmo e importante figura da *Aufklärung*. Filha de Hermann Samuel Reimarus (1694 - 1768), *Aufklärer* de Hamburgo, partidário do racionalismo de Wolff, porta-voz do deísmo e precursor da crítica bíblica. Autor da *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Apologia, ou algumas palavras em defesa dos racionais adoradores de Deus), cujos fragmentos postumamente publicados por Lessing, em caráter anônimo, deram origem, em meados da década de 70 do século XVIII, à chamada “Querela dos Fragmentos” (*Fragmentenstreit*), considerada o principal conflito teológico na Alemanha setecentista e provavelmente a mais importante controvérsia entre a *Aufklärung* e a ortodoxia luterana. Sobre Reimarus, especialmente quanto à sua importância no desenvolvimento do criticismo bíblico, cf. os artigos no volume organizado por Martin Mulsow (2011).

escrever um livro sobre o caráter e a obra de Lessing, falecido em 15 de fevereiro de 1781.<sup>7</sup> Ao tomar ciência dos planos de Mendelssohn, Jacobi escreve à amiga e faz com que chegue ao conhecimento de Mendelssohn o conteúdo das conversas que ele próprio tivera pessoalmente com Lessing em 1780, quando o visitara em Wolfenbüttel. Naquela ocasião, relata Jacobi, Lessing lhe teria abertamente afirmado ser um spinozista.

Dada a imagem de Spinoza e sua filosofia na Alemanha setecentista, a revelação soava invariavelmente escandalosa.<sup>8</sup> Associar Lessing ao spinozismo implicava associar ao fatalismo e ao ateísmo, e quiçá ao irracionalismo, aquele que era estimado como um dos principais paladinos da *Aufklärung*.<sup>9</sup> Numa palavra: implicava associá-lo a uma filosofia que, tal como era então consenso, *negava* o livre-arbítrio e a liberdade humana.

Mendelssohn recebe a informação com reservas. A verdade acima de tudo,<sup>10</sup> exclamaria, mas talvez não tivesse sido exatamente assim; era preciso entender melhor de que modo e a que aspectos da filosofia spinozista Lessing seria afeiçoado, a quais partes da obra, qual versão do sistema, em que tom e com que grau de comprometimento a afirmação fora feita, em que termos tal filosofia era aceitável e em que termos não o era. Nas cartas trocadas nos meses seguintes, num intercâmbio em que Mendelssohn, seja pela quantidade e tamanho

---

<sup>7</sup> A cronologia aqui resumida, que pode ser encontrada de forma mais detalhada na maior parte das obras que se dedicam à querela, é em grande parte fornecida pelo próprio Jacobi nas páginas iniciais de suas *Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza*.

<sup>8</sup> Sobre a imagem de Spinoza à época, confira a seção 1.2 da presente introdução.

<sup>9</sup> O termo *Aufklärung*, substantivo formado a partir do verbo *aufklären* (esclarecer, iluminar, clarear), que possui em seu radical uma inequívoca referência à claridade e à luminosidade (*klar*, isto é: claro), é correntemente traduzido por Esclarecimento ou Iluminismo, enquanto referência a um grupo bastante heterogêneo de autores do século XVIII. Como é um termo bem conhecido, a opção por mantê-lo em alemão tenta recordar o caráter específico do tom que esses autores possuem na Alemanha, em contraste com o que adotarão em outras regiões (mais específica, mas de modo algum exclusivamente, na França e na Grã-Bretanha). Com efeito, como demonstrou magistralmente Gertrude Himmelfarb (2004), o termo *Enlightenment* significará pouca coisa — e o fará equívoca, confusa e até contraditoriamente — se forçado a se referir sem maiores distinções a todos os autores oitocentistas que a historiografia costuma denominar iluministas. A autora, que na obra citada sequer chega a se ocupar do fenômeno no contexto germânico, expõe as diferenças irreduzíveis entre o iluminismo britânico, o francês e o americano. Para uma apreciação dessas diferenças em diversos outros contextos, cf. o volume organizado por Roy Porter e Mikuláš Teich (1981), onde o fenômeno é decupado conforme as especificidades que adquire também, entre outras regiões, na Holanda, Suíça, Itália, Áustria, Suécia, Rússia, bem como na Alemanha católica e na protestante, essas últimas abordadas separadamente. Fundamentais são as obras de Jonathan Israel (2001) e (2006), que procura mostrar a complexidade e as diferentes linhas de força envolvidas no movimento, frequentemente contraditórias, demonstrando que só sob muitas ressalvas é possível designá-lo universalmente a partir de algumas poucas notas comuns.

<sup>10</sup> “Pois mesmo o nome de nosso melhor amigo não deve brilhar para a posteridade nem mais nem menos do que merece”, escreve Mendelssohn a Elise Reimarus, em carta de 16/08/1783 (*JubA*, vol. 13, p. 124). A passagem em que a frase se encontra foi reiteradamente citada por Jacobi de diferentes formas na primeira e nas demais edições das *Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza*, e também em *Contra as Acusações de Mendelssohn (Wider Mendelssohns Beschuldigungen)*.



de suas cartas, seja pelos longos intervalos entre elas, talvez tenha parecido a Jacobi pouco aberto e interessado, Jacobi se entrega a uma minuciosa reconstrução e refutação da metafísica spinozista, mas suas críticas não se limitam ao já bem conhecido e então indisputado caráter panteísta, e portanto ateuísta, daquela filosofia. Conforme avança em sua refutação, torna-se cada vez mais claro que o foco do ataque jacobiano se dirige à própria concepção de racionalismo que opera naquele sistema, da qual o ateísmo não seria senão um resultado perfeitamente consequente. Jacobi pretende mostrar que as temidas consequências teológicas do spinozismo, que haviam garantido a Spinoza seu caráter de autor maldito e das quais já há mais de um século estavam todos mais ou menos cientes, não decorrem pura e simplesmente do caráter panteísta de um sistema que afirma um Deus imanente à Natureza, desprovido de vontade, livre-arbítrio, consciência de si e providência, mas antes que o próprio caráter panteísta, com todas aquelas consequências ateuístas, é que decorreria do inevitável naturalismo de um projeto de razão discursiva que pretende tudo compreender e demonstrar. Em poucas palavras: não havia um *erro* nas deduções do spinozismo; Spinoza fora maximamente consequente e era o próprio racionalismo que, desenvolvido de modo consequente, haveria de levar necessariamente ao ateísmo. Colocada nesses termos, a questão não era mais discutir se Lessing era ou não spinozista, mas afirmar que *todos* os envolvidos no projeto da *Aufklärung* — o que incluía, entre muitos outros, não apenas Lessing, mas o próprio Mendelssohn e, posteriormente, também Kant e seu idealismo transcendental — o são necessariamente, ainda que não sejam suficientemente consequentes para tomar consciência disso.

Contudo, Mendelssohn não entra diretamente no debate provocado por seu interlocutor. Em vez de responder às cartas de Jacobi com suas longas argumentações a respeito da real natureza do spinozismo, limita-se a mencionar que adiará o projeto do livro sobre Lessing e que vinha agora trabalhando numa outra obra em que discutiria a questão do panteísmo enquanto tal e revisitaria as provas da existência de Deus. Não apenas abre mão de tentar refutar os argumentos de Jacobi, como afirma não compreender satisfatoriamente vários deles, acrescentando que, na obra em que está trabalhando, haveria de estabelecer o *status controversiae* a partir do qual seria possível retomar a discussão.

Mendelssohn não foi suficientemente claro quanto ao que realmente tencionava publicar em suas *Horas Matinais*. Embora houvesse dado seu assentimento para que o material de suas cartas fosse utilizado por Mendelssohn, Jacobi irritou-se quando descobriu que o livro de Mendelssohn encontrava-se em vias de ser publicado sem que lhe tivesse sido previamente submetido. Sua intenção, escreverá em suas *Cartas sobre Spinoza*, era que

ambos publicassem seus livros simultaneamente. Ignorando o real escopo do livro em que Mendelssohn estava trabalhando, irritou-se diante da perspectiva de ver Mendelssohn tomando a iniciativa de estabelecer a discussão em seus próprios termos e de ver-se a si mesmo e a seus argumentos destrinchados, analisados e pretensamente refutados, sabe-se lá de que modo e com que justiça. Sobretudo, *assustou-se* com a possibilidade de que Mendelssohn tivesse entendido mal a defesa que fizera da coerência lógica do sistema de Spinoza enquanto tal e acabasse por tomá-lo e apresentá-lo como um partidário do spinozismo. Acreditando que seria atacado e que Mendelssohn pretendia trazer a público a discussão que se esquivara de ter por correspondência, Jacobi se apressa a reunir o material e a montar um livro que desse conta do debate tal como ele realmente se desdobrara. E que, se possível, viesse a lume *antes* do esperado ataque de Mendelssohn.

Ao longo de poucas semanas tratou de dar forma ao livro, em que à sua narrativa da discussão acrescentava suas cartas a Mendelssohn, uma descrição detalhada das conversas que tivera com Lessing, diálogo filosófico, citações de Hamann, Herder, Lavater e ainda um poema de Goethe. Um monstrengo, afinal. Mendelssohn se queixaria com Kant que as *Cartas sobre Spinoza* de Jacobi seriam um estranho monstro, tendo “Goethe como a cabeça, o corpo de Spinoza e os pés de Lavater”.<sup>11</sup> Mesmo amigos de Jacobi não tardariam a reconhecer que este passara dos limites. Hamann, com quem Jacobi mantinha ótimas relações, e a quem Kant mostrara a carta de Mendelssohn, não se absteve de lhe pedir mais cautela e discrição:

“Anteontem visitei Kant [...] e tenho de dizer-lhe que as pessoas por lá parecem estar amarguradas e exasperadas com seu livrinho. Conto-lhe isso com o reiterado pedido para que não se exaspere nem se enfureça, mas que se mantenha equânime. [...] Kant pretende tratar Mendelssohn com reservas, ao que eu mesmo o exortei. [...] Ao que lhe peço novamente: contenha-se, recolha-se tanto quanto puder. Não o compreendem, e nisso você e Kant, talvez com o pregador, estão no deserto na mesma danação. As pessoas se compreendem a si mesmas? [...] Estão vendo em seu livrinho a cabeça de Spinoza, o torso de Herder e os pés de Goethe.”<sup>12</sup>

O improvisado *Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza em Cartas ao Sr. Moses Mendelssohn* foi assim lançado em setembro de 1785, poucas semanas antes das *Horas Matinais*. Mendelssohn sentiu-se traído e, mais que isso, desesperou-se com a perspectiva de que a reputação de Lessing tivesse sido irresponsavelmente manchada. Ao contrário do que Jacobi temera, as *Horas Matinais* não só não traziam qualquer ataque direto a si como aliás

<sup>11</sup> Carta de Mendelssohn a Kant, 16/10/1785 (AA, vol. X, p. 414).

<sup>12</sup> Carta de Hamann a Jacobi, 03/11/1785 (JW, vol. IV/3, p. 94-5).

sequer mencionavam-no. Consternado, Mendelssohn enviou seu livro a Kant, acompanhado de uma carta em que se queixava do livro de Jacobi e sua traição:

O Sr. Jacobi torna público nele [i.e., nas *Cartas Sobre Spinoza*] uma correspondência entre ele, uma terceira pessoa e mim, na qual ele (Jacobi) pretende fazer de nosso Lessing um spinozista declarado. Jacobi afirma ter-lhe exposto o spinozismo; Lessing teria achado tudo de acordo com seus princípios e se alegrado por finalmente, após longa busca, ter encontrado no panteísmo um irmão [...]. Para mim, é incompreensível com que direito alguém se sente hoje autorizado a tornar pública uma correspondência privada, sem consulta e aquiescência do correspondente. Mais ainda: Lessing lhe teria confessado, a saber, a Jacobi, que ele nunca me tinha descoberto seus verdadeiros princípios filosóficos, isto é, a mim, há trinta anos seu amigo filósofo da maior confiança. Se é assim, como então Jacobi pôde trair esse segredo de seu amigo falecido, e não apenas a mim, de quem ele deliberadamente o ocultara, mas ao mundo todo? Põe-se a si mesmo a salvo e abandona seu amigo nu e indefeso em campo aberto, alvo de rapina e escárnio dos inimigos. Não posso me conformar com esse comportamento e gostaria de saber o que homens íntegros pensam a respeito. Temo que a filosofia tenha seus exaltados, que procedem de modo tão fervoroso e são tão ou mais dirigidos pelo proselitismo quanto os exaltados da religião positiva.<sup>13</sup>

Ao mesmo tempo, correu a escrever o que deveria ser a um só tempo uma resposta às *Cartas* de Jacobi e uma reparação da imagem de Lessing, mas que acabou também vindo a ser seu último livro. Alheio a tudo mais, mal dormindo, mal comendo e mal conseguindo falar sobre qualquer outro assunto, passou os dois últimos meses daquele ano trabalhando no escrito intitulado *Aos Amigos de Lessing*.<sup>14</sup>

É onde o encontramos no último dia de 1785, quando finalmente encerra seu trabalho. No que se tornou uma trágica anedota da Querela do Panteísmo, conta-se que, ao considerar o trabalho concluído, Mendelssohn se achava imerso num estado tão angustiado que fez questão de ir ter imediatamente com seu impressor, Christian Friedrich Voß, a fim de lhe entregar em mãos o manuscrito. Desbaratado, Mendelssohn não teria se agasalhado adequadamente antes de sair naquele sábado. É dezembro, inverno em Berlim. Dotado de uma compleição frágil, resfriou-se gravemente e não tornou a se recuperar.<sup>15</sup> Morreria em menos de uma semana, em 4 de janeiro de 1786.

<sup>13</sup> Carta de Mendelssohn a Kant, 16/10/1785 (AA, X, p. 413-4).

<sup>14</sup> No original, *An die Freunde Lessings*, publicado postumamente em 1786, ao que Jacobi escreverá a resposta *Contra as Acusações de Mendelssohn (Wider Mendelssohns Beschuldigungen)*, dando sequência à querela.

<sup>15</sup> Que Mendelssohn não gozava de boa saúde era fato bem conhecido entre seus amigos. Quanto ao aturdimiento estafante em que consta Mendelssohn ter escrito aquele seu último trabalho, isso é o que nos é relatado no prefácio a seu *Aos Amigos de Lessing*, assinado por Johann Jacob Engel (cf. abaixo, seção 1.1.5 da Introdução). Especificamente quanto ao detalhe anedótico do esquecimento do agasalho, que ilustra o tom de fundo com que toda essa intriga também deve ser lembrada, encontrei-o mencionado por Frederick Beiser em duas ocasiões: (1993, p. 74) e (2004, p. 419). Solé também o assinala (2013, p. 68).

### 1.1.2 A primeira recepção de Spinoza na Alemanha

Distantes já quase dois séculos e meio do ambiente em que se deu a Querela do Spinozismo, num primeiro momento pode nos parecer difícil compreender os valores e implicações que orientavam as tomadas de posição e a importância que esses posicionamentos tinham para os envolvidos. Em parte, decerto esse seu caráter anedótico (revelações de confissões privadas e correspondências pessoais, mal-entendidos, ânimos exaltados, disse-me-disse com indiretas e provocações, intrigas e acusações, corridas editoriais) ajuda a explicar o fato de, num primeiro momento, a disputa iniciada entre Jacobi e Mendelssohn ter atraído muito mais interesse do que a própria publicação da *Crítica da Razão Pura* atraía quase cinco anos antes, em 1781. Apenas um pouco mais tarde, e em grande parte graças à polêmica em torno do spinozismo, o idealismo crítico de Kant tomaria o primeiro plano das atenções.<sup>16</sup> Além disso, é preciso acrescentá-lo, as teses defendidas por Jacobi ao longo dos desdobramentos da querela spinozista, principalmente aquelas que, em 1787, ele apresentará em *David Hume sobre a Crença*, em particular no “Apêndice sobre o Idealismo Transcendental”, chamarão diretamente a atenção de Kant e seus leitores e influenciarão não apenas a própria recepção da *Crítica da Razão Pura* como abrirão espaço para o que ficará conhecido como “idealismo alemão”.

Apesar de seu forte caráter anedótico, que acaba dando à questão certo sabor de comédia de costumes entre intelectuais, e que certamente contribuiu para a atração e rápida popularização das discussões em pauta, é evidente que por trás dessa tessitura comezinha se encontram em jogo motivos mais graves que em muito ultrapassam as biografias e idiosincrasias de seus participantes. Por que exatamente Mendelssohn estava tão perturbado diante da possibilidade de Lessing ser visto como um defensor do spinozismo? Por que Jacobi, por sua vez, considerava importante que esse fato fosse divulgado e por que, ao

---

<sup>16</sup> Como afirma Frederick Beiser (1993, p. 45), “antes que a controvérsia alcançasse seu ápice, no inverno de 1786, Kant já havia feito algum progresso e conquistado uma reputação. Ele já possuía alguns valiosos discípulos em várias universidades, como por exemplo F. G. Born em Leipzig, L. H. Jakob em Halle e C. G. Schütz em Jena, onde o *Allgemeine Literaturzeitung* já tinha começado a lutar por sua causa. Mas a filosofia crítica ainda estava longe de dominar a cena filosófica e longe do centro das atenções públicas. Sua influência estava confinada a certas universidades, e na verdade apenas a alguns poucos seletos círculos dentro delas. Contudo, a controvérsia panteísta logo mudou tudo isso. O avanço decisivo veio no outono de 1786 com as *Briefe über die kantische Philosophie* (Cartas sobre a filosofia kantiana), de Reinhold. Num estilo elegante, popular e vivaz, Reinhold conseguiu tornar a filosofia de Kant inteligível a um público mais amplo. Citando um amigo de Kant, as *Briefe* [de Reinhold] criaram ‘uma sensação’. Mas é importante notar o segredo por trás do sucesso de Reinhold. Ele estabeleceu a relevância da filosofia crítica para aquela disputa que já estava em primeiro plano nas atenções públicas: a controvérsia panteísta.”

mesmo tempo, teve tanto medo de que ele próprio fosse apresentado por Mendelssohn como um spinozista? Por que, num segundo momento, Kant se sentirá obrigado a vir a público defender-se da mesma acusação? Numa pergunta: o que afinal todos esses personagens viam de tão terrível nesse epíteto? Para compreendê-lo, é preciso esboçar como se deu a recepção do spinozismo na Alemanha ao longo do século XVIII.<sup>17</sup>

---

<sup>17</sup> É vastíssima a bibliografia sobre a recepção do spinozismo na Alemanha, bem como sobre a chamada *Spinoza-Renaissance* e a posterior influência de Spinoza no idealismo alemão. Nesta introdução, limito-me a reconstruir essa história em suas linhas gerais a fim de cumprir fundamentalmente três objetivos: 1) contextualizar o peso da acusação de spinozismo, 2) indicar de que maneira as *Cartas sobre a Doutrina de Spinoza* representam um ponto de inflexão na história dessa recepção e 3) apontar as origens de alguns dos principais temas que constituirão os posicionamentos de Jacobi face à filosofia. Para a reconstrução da história da recepção do spinozismo no período que nos interessa aqui mais diretamente, a principal obra é provavelmente a de Hermann Timm (1974). Ainda em alemão, confirmam-se as obras de Michael Czelinski-Uesbeck (2007), Detlev Pätzold (2002), Rüdiger Otto (1994), Winfried Schröder (1987), Manfred Walther (1985) e (1995), Jürgen Teller (1989), Han-ding Hong (1989) e Stefan Winkle (1988), bem como a organizada por Karlfried Gründer e Wilhelm Schmidt-Biggemann (1984), a organizada por Norbert Altwicker (1971) e a de Martin Bollacher (1969). O volume organizado por Eva Schürmann, Norbert Waszek e Frank Weinreich (2002) é pleno de textos que serão relevantes para os interessados na influência de Spinoza na Alemanha do séc. XVIII como um todo, mas a maior parte dos trabalhos se concentra no período posterior a Kant. Precursoras de todos esses estudos, datadas do fim do séc. XIX e de interesse eminentemente histórico para uma cronologia da recepção alemã de Spinoza, mencionem-se a obra de Moses Krakauer (1881), a dissertação de Leo Bäck (1895) e a clássica monografia de Max Grunwald (1897). Nesta última, encontra-se compilado o mapeamento esquemático do posicionamento com relação ao spinozismo em mais de uma centena de autores alemães, de 1670 a Nietzsche. Em francês, além do estudo e da já mencionada antologia organizada por Tavoillot (1995), confira-se o livro de Sylvain Zac (1989) e o organizado por Olivier Bloch (1990). Além disso, a 2ª parte do clássico de Victor Delbos (1893) é toda dedicada à recepção do spinozismo (cf. p. 227-483 especificamente para a recepção alemã, de Leibniz a Hegel). Em inglês, confirmam-se o livro de David Bell (1984) e o de Willi Goetschel (2004). Israel (2001) traz um maciço volume de reconstruções históricas e informações importantes a qualquer um interessado no assunto, embora Spinoza não seja o exclusivo escopo do trabalho. Em espanhol, podem-se consultar os capítulos de León Dujovne (1942-5) dedicados ao assunto, no vol. 4, p. 97-179, bem como, e sobretudo, os trabalhos de María Jimena Solé (2010), (2011a) e (2013). Em italiano, confira-se a obra organizada por Vittorio Morfino (1998), bem como seu recentíssimo livro (2016), que cobre a influência de Spinoza na Alemanha desde Leibniz a Marx e Engels. Em português encontra-se uma reconstrução de parte dessa história no livro de Marilena Chauí (1999, p. 239-321), embora aqui o foco não seja de modo algum a recepção especificamente alemã, mas antes a franco-holandesa, com destaque àquela que se dá em torno de Bayle. Uma breve apresentação da fortuna alemã de Spinoza também pode ser encontrada na tese de Fontanella (2008, p. 35-77), ainda que aqui o foco não seja a recepção inicial do spinozismo, mas antes a que se dá já a partir da segunda metade do séc. XVIII, especificamente relacionando Goethe à querela do spinozismo. Para um estudo sobre a posterior influência spinozista no idealismo alemão, confirmam-se os trabalhos de Manfred Walther (1992), em alemão, o de Jean-Marie Vaysse (1994), em francês, e o recentemente organizado por Eckart Förster e Yitzhak Melamed (2012), em inglês.

### 1.1.2.1 As teses spinozistas e as primeiras reações

Se na Holanda, por volta de 1660, o jovem e excomungado Spinoza já era associado ao ateísmo mesmo antes de ter publicado qualquer obra,<sup>18</sup> na Alemanha as reações contra suas ideias despontaram apenas a partir de 1670, logo após a publicação anônima de seu *Tratado Teológico-Político (TTP)*, e portanto ainda antes mesmo que o destinatário das críticas fosse conhecido, o que não levaria muito tempo.<sup>19</sup> Logo após a morte do filósofo, em 1677, quando só então a *Ethica* será publicada em sua *Opera Posthuma* e sua filosofia poderá começar a ser conhecida para além de seu círculo de correspondentes, o nome de Spinoza já estará associado a todo tipo de impiedade e o estabelecimento de sua fama de autor maldito, que permanecerá por mais de cem anos,<sup>20</sup> já se encontrará em curso.

---

<sup>18</sup> É o que se observa nos diários de Ole Borch (1616 - 1690), químico, médico, gramático e poeta dinamarquês. Em 1661, Borch encontrava-se em viagem pela Holanda e, em Leiden, escreve em seus diários a respeito dos rumores de que em Rijnsburg moraria um cristão, outrora um judeu, agora um “quase ateu”, que considerava o *Novo Testamento* e o *Corão* como tendo o mesmo valor que as *Fábulas* de Esopo. Cf. Solé (2011a, p. 31-2). Conhecido também é o caso de Adriaan Koerbagh (1633 - 1669), médico e advogado holandês que frequentava o círculo de Spinoza. Publicou alguns textos defendendo a autoridade da razão sobre os dogmas, da ciência natural sobre a teologia e uma unidade entre Deus e a Natureza. Costuma ser apontado como um lembrete de que a tolerância e a liberdade na Holanda, ainda que grande se comparada com qualquer outro país à época, também tinha seus limites. Em 1668 foi condenado por blasfêmia e morreu na prisão. Nos autos de seu processo ficou registrado o interesse das autoridades holandesas por sua relação com Spinoza, que já era visto como uma figura suspeita. Israel (2001, p. 186-96) dedica um capítulo inteiro a ele e seu irmão, que também sofreu perseguição. Solé (2011a, p. 38-9, n. 21) resume o incidente.

<sup>19</sup> Na Alemanha, ao que parece, até que viesse a ser identificado como o autor do *TTP*, Spinoza era considerado um pensador cartesiano. Cf. Solé (2011a, p. 56). Convém lembrar que essa associação não se modificará rapidamente. Como veremos na seção 1.2.2, mesmo duas décadas depois da morte de Spinoza, o spinozismo ainda era visto por alguns, por exemplo Bayle e Leibniz, como um certo tipo de cartesianismo.

<sup>20</sup> Didaticamente, é comum distinguirem-se três fases na história da recepção do spinozismo na Alemanha: uma primeira, caracterizada pela demonização de seu nome e do de todos aqueles que o invocam ou são direta ou indiretamente a ele associados, que se inicia nas reações à publicação do *TTP* e se estende até os anos de 1780; uma segunda, em que o spinozismo começa a deixar de ser uma mera categoria acusatória, é retomado e passa a ser problematizado e seriamente discutido enquanto filosofia, que já se anuncia com as críticas de Wolff à *Ethica* e se intensifica grosso modo durante as cinco décadas que vão da morte de Lessing à de Hegel; e finalmente uma terceira, mais heterogênea e de mais complexa caracterização, que parte da atração romântica pelo panteísmo e reverbera no monismo da filosofia positivista e no niilismo de Nietzsche, o qual reivindica Spinoza como um precursor. Diferentes intérpretes, como Krakauer (1881, p. 5), Bäck (1895, p. 85-6), Altwicker (1971, p. 3-4), Schröder (1987, p. 15), Walther (1985, p. 16-7) e Otto (1994, p. 17) apontam marcações históricas ligeiramente diferentes e explicam as mudanças de postura com relação ao spinozismo a partir de razões distintas — mas não incompatíveis ou conflitantes. Não nos interessa aqui aprofundar, discutir ou rever essas divisões. Contudo, é importante frisar que, como sublinha Manfred Walther (*ibid.*, p. 17), é claro que essa divisão não sugere que não haja sobreposições temporais dessas fases. Além disso, como afirma Solé (2011a, p. 16-7), uma análise cuidadosa não apenas revela que Spinoza sempre teve amigos e inimigos entre os leitores alemães como também que muitas vezes não é fácil determinar inequivocamente qual a atitude de alguns filósofos frente ao spinozismo. A esse respeito, anticipo que, como veremos, tal será justamente o caso de Jacobi, para quem o spinozismo é, ao mesmo tempo, uma categoria acusatória, com a qual atacará, em diferentes ocasiões, Lessing, Mendelssohn, Kant, Fichte e Schelling, e a expressão máxima da filosofia racionalista. Finalmente, é preciso se observar que a

Em 08 de maio de 1670, apenas algumas semanas após a publicação do *Tratado Teológico-Político*, Jakob Thomasius<sup>21</sup> pronuncia um discurso contra o *Tratado* e seu autor, denunciado já então como um “*formalis atheus*”.<sup>22</sup> Com efeito, o livro encadeava uma profusão de teses extremamente polêmicas. De início, submetia as Sagradas Escrituras a um exame filológico pelo qual se demonstrava a pluralidade autoral do *Pentateuco*,<sup>23</sup> recusava a ideia de uma revelação divina e defendia a separação radical entre filosofia e teologia. A Bíblia não era a palavra de Deus, mas uma obra literária, de autoria humana, cujo objetivo, bem como o de toda a liturgia, era ensinar o princípio moral de amor ao próximo e sedimentar a obediência civil. A chamada “divina providência” não era nada senão o conjunto de leis da Natureza e a crença em milagres, um resultado da nossa ignorância dessas leis. Na sequência, implodia a ideia de uma religião verdadeira, justificava a livre interpretação das Escrituras, reivindicava a tolerância religiosa e a liberdade de pensamento, expressão e ensino. Por fim, denunciando a relação entre absolutismo e superstição, culminava numa crítica à monarquia despótica e numa apologia da democracia. Não é de se admirar que seu potencial pernicioso tenha sido fácil e imediatamente identificado.

Em seu discurso, no qual rechaça a tese de que a liberdade de pensamento seja compatível com a paz do Estado, Jakob Thomasius já associa explicitamente as ideias do *TTP* aos partidários do *naturalismo* ateuista,<sup>24</sup> como Herbert de Cherbury, Hobbes e Isaac de La

---

Jacobi cabe um papel protagonista em qualquer narrativa que se teça da história da recepção do spinozismo: foi em torno da publicação de suas cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza* e da querela que então se seguiu que se consolidou a mais expressiva mudança de postura face à filosofia spinozista.

<sup>21</sup> Jakob Thomasius (1622 - 1684), filósofo de orientação aristotélica, professor e correspondente de Leibniz, lecionou filosofia moral, dialética e retórica na Universidade de Leipzig, da qual foi reitor em 1669.

<sup>22</sup> O discurso foi posteriormente publicado como o opúsculo *Adversus anonymum, de libertate philosophandi* (*Contra o anônimo sobre a liberdade de filosofar*), e é considerado a primeira reação pública contra o *TTP*. Sobre a história da recepção inicial do *TTP*, cf. sobretudo Walther (1995), Israel (2010), em que é reconstruída em algum detalhe a recepção do *TTP* na Holanda e na Alemanha, discriminando as reações nos círculos arminianistas, cartesianos, luteranos e socinianos, bem como Solé (2011a, p. 55-65). Cf. ainda o artigo de Sparr (1984), que analisa a refutação de Jakob Thomasius e matiza as recepções iniciais de Spinoza por parte de diferentes denominações reformadas, particularmente calvinistas, luteranos e pietistas. De um modo geral, o guia crítico organizado por Yitzhak Melamed e Michael Rosenthal (2010), no qual se inclui o artigo de Jonathan Israel supracitado, será bastante útil para quem desejar explorar o livro de Spinoza, aí deslindado em seus aspectos estruturais, históricos e filosóficos. De escopo mais abrangente, também é interessante o livro de Nadler (2011), que sublinha o papel e a relevância de Spinoza e seu *TTP* para a constituição de um espaço público secular no mundo moderno.

<sup>23</sup> Isto é, a *Torá* judaica, cuja redação é tradicionalmente atribuída a Moisés.

<sup>24</sup> Cf. Zenker (2012, p. 105). Essas associações ilustram bem o grau de equivocidade de que sofre o termo ateísmo, particularmente no séc. XVII. Longe de designar *stricto sensu* apenas aqueles que genericamente afirmam a pura e simples não existência de quaisquer deuses, o termo se aplica a toda uma gama de posicionamentos, com frequência incompatíveis entre si. A respeito da equivocidade do ateísmo nesse contexto específico, cf. Solé (2011a, p. 19-20).

Peyrère, associação na qual é acompanhado por Friedrich Rappolt,<sup>25</sup> seu colega de cátedra. Rappolt, que era igualmente sensível às ameaças que o *TTP* trazia à ordem pública, à eliminação da autoridade eclesiástica em favor das liberdades individuais de pensamento e expressão<sup>26</sup> e, particularmente, ao que ele via como uma redução da religião à mera prática da justiça e caridade, proferiu em 1º de junho sua *Oratio contra Naturalistas*, em que o *TTP* é descrito como um virulento novo representante da antiga ameaça naturalista, um potencial destruidor de almas que, distraíndo o homem da verdadeira religião e da prática da piedade, terminaria por afastá-lo da redenção que apenas Cristo e a Revelação — e não uma filosofia, não uma ética — poderiam trazer.

O tempo não só não arrefece, como intensifica as reações a esse livro que começa a ganhar diversas reimpressões. E se num primeiro momento as reações se dão em forma de discursos, cartas e panfletos, logo começam a surgir livros e tratados de maior fôlego. Juntamente com Johannes Musaeus, que publica em Jena uma dissertação de quase cem páginas que teve razoável circulação à época,<sup>27</sup> ao menos cinco refutações saem do prelo só em 1674, mesmo ano em que o *TTP* é oficialmente proibido na Holanda.<sup>28</sup> Tido pelos contemporâneos como a melhor refutação até então oferecida ao *TTP*, o texto de Musaeus parece ter sido um dos poucos escritos adversários que Spinoza acolheu em sua biblioteca

<sup>25</sup> Edward Herbert, 1º Barão Herbert de Cherbury (1583 - 1648), soldado, diplomata, historiador, poeta e pensador religioso britânico. Defensor da tese de que há uma religião natural, é às vezes controversamente apontado como pai do deísmo inglês. Isaac La Peyrère (1596 - 1676), diplomata e teólogo milenarista francês, ligado ao grupo libertino de Gassendi. Foi um formulador da hipótese do pré-adamismo, segundo a qual Adão não teria sido o primeiro homem, nem tampouco o ancestral comum de todo o gênero humano atual, mas apenas o ancestral dos hebreus, tendo sido criado num mundo já previamente povoado por outras linhagens. Friedrich Rappolt (1615 - 1676), teólogo e poeta alemão, professor de teologia da Universidade de Leipzig, da qual foi reitor em 1667 e em 1675. Sobre o discurso de Rappolt, cf. Walther (1995, p. 191 et seq.) e Israel (2001, p. 628-9; e 2010, p. 83).

<sup>26</sup> Zenker (2012, p. 90-118), analisando e contrastando diversos ataques desferidos contra o *TTP*, com ênfase nos casos de Jakob Thomasius, Johann Konrad Dürr, Johannes Musaeus e Christian Friedrich Knorr, expõe como a denúncia dos perigos envolvidos na defesa da liberdade de expressão foi um dos principais e mais recorrentes temas dos primeiros críticos de Spinoza.

<sup>27</sup> Johannes Musaeus (1613 - 1681), teólogo alemão luterano, professor em Jena. Sobre a dissertação de Musaeus, cf. Sparr (1984, p. 32 et seq.), Walther (1995, p. 194 et seq.) Israel (2001, p. 631-6 e 2010, p. 90-1), e Solé (2011a, p. 60-1).

<sup>28</sup> Contra Spinoza, além do livro de Musaeus, publicado na Alemanha, Freudenthal (1895, p. 30-1) menciona os textos holandeses de Jacob Vatel, um pregador da Irmandade Remonstrante em Haia, de Regner von Mansfeld, professor de Filosofia em Utrecht, de Spitzelius, pregador luterano em Rotterdam, e de William Blyenbergh, um mercador dileitante que no passado já havia se correspondido e desentendido com Spinoza. Segundo Chauí (1999, p. 23), entre 1670 e 1677, “contam-se 48 resoluções das autoridades holandesas civis e eclesiásticas contra as obras de Spinoza, único autor não católico a ter o nome colocado no Índice, a partir de 1690.” Embora não seja o foco exclusivo do livro, o recente trabalho de Wiep van Bunge (2012) será útil a quem estiver interessado na recepção holandesa de Spinoza.



peçoal.<sup>29</sup> Spinoza é aqui apresentado como um “*homo fanaticus*”, um “enviado do Diabo”, um sedicioso engajado na aniquilação da verdadeira religião e na substituição do cristianismo por um novo credo, um naturalismo que não deixava espaço para milagres ou quaisquer elementos sobrenaturais. Musaeus reconstrói a argumentação do *TTP*, apresenta suas teses principais e provê seu texto de extensas citações da obra. Também para ele, no que parece ser uma tônica da recepção alemã de Spinoza,<sup>30</sup> é absurda e insidiosa a tese da *libertas philosophandi* e o apelo à livre expressão.

A reação desses teólogos à publicação do *TTP* marca o início de uma violenta campanha de oposição que se desenrolará pelas décadas seguintes. Logo outros professores, de diferentes universidades, e diversas personalidades acadêmicas, filosóficas e literárias se juntariam à denúncia. Não é preciso que nos estendamos aqui sobre cada um desses personagens, são dezenas,<sup>31</sup> que aliás pouco divergem entre si quanto aos pontos de ataque. Nesses primeiros anos que se seguem à publicação do *TTP*, ao menos no que diz respeito às reações em terras alemãs, a toada antispinozista varia em torno de alguns poucos motivos fundamentais. Suas objeções, em que se anunciam já boa parte dos temas que perfarão as reações antispinozistas pelo próximo século, foram tão somente o introito de uma miríade de manifestações alemãs, maciçamente evangélicas e universitárias,<sup>32</sup> que a partir de então pululariam contra Spinoza.

A alarmada recepção do livro certamente influenciou Spinoza em sua decisão de adiar a publicação da *Ethica*, obra a cuja elaboração dedicara os últimos anos, que expunha sua

---

<sup>29</sup> Cf. Grunwald (1897, p. 25).

<sup>30</sup> Israel (2010, p. 92-9) sublinha que é uma especificidade da reação alemã a centralidade da preocupação com as consequências sociopolíticas advindas da liberdade de expressão. Diferentemente do que houve na Alemanha, a oposição holandesa ao *TTP* não foi encabeçada por teólogos exegetas receosos do impacto que as teses spinozistas teriam na ordem pública e na autoridade monárquica e eclesiástica, mas antes por cartesianos e teólogos dissidentes, como Batalier, van Limborch, Bredenburg e Kuyper, os quais, já sendo em geral propensos a certa liberdade de expressão e à dissociação entre teologia e filosofia, mostraram-se mais interessados nos fundamentos e implicações filosóficas da obra.

<sup>31</sup> Manfred Walther (1995, p. 186 *et seq.*) relaciona mais de três dezenas de escritos acusatórios surgidos apenas nas três últimas décadas do séc. XVII. Cf. também a obra organizada por Wiep van Bunge (1996), que fornece um bom panorama da repercussão das obras de Spinoza no fim do séc. XVII.

<sup>32</sup> “Até meados do séc. XVIII, era de praxe que cada clérigo e professor universitário provasse sua ortodoxia antes de assumir seu posto; e provar sua ortodoxia frequentemente envolvia denunciar Spinoza como um herege. (...) A reputação de Spinoza era tal que ele foi com frequência identificado ao próprio Satanás. Spinozismo era visto não apenas como uma forma de ateísmo, mas como a pior delas. Assim, Spinoza foi tachado de ‘*Euclides atheisticus*’, o ‘*principis atheorum*’.” (BEISER, 1993, p. 48)

filosofia em forma sistemática e que já se encontrava concluída à época. Quando esta veio à público pela *Opera Posthuma*, em 1677, só fez reforçar aquela impressão inicial.<sup>33</sup>

A *Ethica* trazia os fundamentos filosóficos subjacentes às ímpias afirmações do *TTP*, e trazia-os agora expostos numa roupagem radical: o método geométrico.<sup>34</sup> Seguindo o modelo dos *Elementos* de Euclides, a partir de um pequeno conjunto de definições e axiomas eram ali apresentadas e demonstradas proposições, e não meras teses, acerca de Deus e da necessária constituição da realidade, do homem e de suas potências e limitações intelectuais, de sua dinâmica afetiva e de sua liberdade. A *Ethica* era atravessada pelo pressuposto da integral racionalidade e inteligibilidade do real e descortinava um mundo sem hiatos, sem privações e sem mistérios, sem zonas ou aspectos intrinsecamente incognoscíveis. A ontologia monista de Spinoza, demonstrada na primeira parte da obra, implicava a natureza não substancial dos indivíduos singulares, apresentados como infinitas modificações finitas da substância única e infinita que se expressa racional, infinita e necessariamente: se enquanto corpo o homem é uma parte do universo infinito, enquanto mente é uma parte do infinito intelecto divino.

---

<sup>33</sup> A *Opera Posthuma* foi publicada em dezembro de 1677, pouco mais de nove meses após a morte de Spinoza, falecido em Haia em 21 de fevereiro. Continha os escritos ainda inéditos do filósofo. Uma edição traduzida para o holandês, *De Nagelate Schriften*, veio à luz mais ou menos ao mesmo tempo. Por razões de segurança, a edição não trazia o local de publicação (Amsterdã), nem o nome de seu autor, indicado apenas pelas iniciais B. d. S., e houve intervenções editoriais nas cartas do filósofo para proteger o nome de pessoas ainda vivas. A edição incluía a *Ética*, que fora concluída já há dois anos e não tinha sido ainda publicada por receio das prováveis repercussões (desde sua publicação, como vimos, o *TTP* provocava as mais violentas reações e, na Holanda, estava proibido desde 1674); o *Tratado Político*, que o filósofo não viveu para concluir; o *Tratado da Reforma do Intelecto*, um escrito de juventude que tinha sido abandonado sem conclusão, mas em cuja importância para a melhor compreensão da *Ética* seus amigos editores insistiram; um conjunto de 75 epístolas que os editores consideraram filosoficamente relevantes, e o *Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*, uma sucinta gramática hebraica, também deixada inacabada, que Spinoza escrevera para seu círculo de amigos, num projeto afim ao seu trabalho filológico apresentado no *TTP*. Não foram incluídas as duas obras que Spinoza já publicara em vida: o *TTP*, publicado em 1670, e os *Princípios da Filosofia Cartesiana* acompanhados do apêndice *Pensamentos Metafísicos*, uma apostila que Spinoza escrevera para um discípulo, onde apresentava a filosofia cartesiana segundo o método geométrico, publicados em 1663. Por 125 anos o texto da *Opera Posthuma* permaneceria a única edição latina das obras de Spinoza. Uma nova edição completa de suas obras, editada por Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, só apareceria em 1802-3, provocada em grande parte pela demanda suscitada a partir da querela spinozista. A ela seguiriam diversas outras ao longo do séc. XIX. Cf. Steenbakkers (2009, p. 35-41).

<sup>34</sup> Para uma discussão do método geométrico enquanto tal, cf. Schüling (1969) e Engfer (1982), que contêm ampla bibliografia. Interessantíssimo é também o livro de Lachterman (1989), que propõe a compreensão da “modernidade” a partir do contraste entre o *mos geometricus* euclidiano, orientado pela demonstração axiomática de teoremas, e um *ethos* matemático pós-cartesiano, orientado pela construção e solução de problemas. Quanto ao papel do método geométrico em Spinoza, confirma-se o livro de Garrett (2003), que explora a relação entre forma e conteúdo na filosofia da *Ethica*. A questão quanto à possibilidade de se alcançar uma certeza matemática nas questões metafísicas marcará profundamente a juventude de Jacobi e será mais tarde um dos componentes importantes em jogo na querela do spinozismo. Como Jacobi menciona em seu *David Hume sobre a Crença* (p. 42-4), a leitura dos textos de Mendelssohn e Kant escritos para o concurso acerca dessa exata questão, aberto pela Academia de Ciências da Prússia, em 1763, marcam o momento em que ele se dedica a estudar com mais minúcia os escritos de Spinoza e as demonstrações *a priori* da existência de Deus. Para um estudo sobre a influência desses escritos e da questão sobre a natureza da evidência metafísica em comparação com a evidência matemática no pensamento de Jacobi, cf. Emanuela Pistilli (2008, p. 85-115).

Por um lado, se a estrita racionalidade desse engendramento, combinada à demonstração da mente humana como parte do intelecto divino, garantia ao homem a possibilidade de uma compreensão racional e adequada de si mesmo e de sua posição na Natureza, por outro o caráter infinito dos nexos causais que constituem a realidade impunha balizas intransponíveis à compreensão realizada pela mente humana, limitada por sua natureza finita. Contudo, ainda que sua limitação a impedisse de conhecer *tanto* quanto Deus, aquilo que a mente conhece adequadamente conhece-o *tal qual* Deus, e era na realização desse conhecimento adequado que a comunhão com o divino se dava sem qualquer ruído ou desnível.

A necessidade segundo a qual a realidade se realiza esvaziava a noção de causas finais e absolutizava a de causas eficientes: versão maximamente radical do princípio de razão suficiente, há causas determinadas não apenas para a existência, mas também para a essência de cada uma das coisas singulares, bem como para cada modificação por que elas passam. Assim, a liberdade humana apresentada na quinta e última parte do livro em nada se confundia com um livre-arbítrio que, reduzido a mero produto de nossa irremediável ignorância donexo infinito de causas que determina cada evento físico ou mental, era peremptoriamente negado. Negado, aliás, ao próprio Deus, explicitamente identificado à Natureza. A *Ethica* demonstrava, sempre com a pretensão de rigor geométrico, que a vontade de Deus não se distingue de sua potência e que, portanto, Deus não é nem pessoa, nem criador, nem providente. Desse modo, dissolvia e tornava absurdas as noções de Graça e pecado, e ressignificava por completo as de bem, mal e salvação.

Numa Natureza desprovida de Providência e quaisquer propósitos, o bem e o mal eram relativizados e não faziam mais qualquer sentido absoluto do ponto de vista de Deus ou da Natureza, perdiam sua substancialidade e se reduziam a aspectos adjetivos: ações e encontros eram meramente bons ou maus em função da conformidade e conveniência com relação às naturezas individuais. E se ao final da obra Spinoza demonstrava a possibilidade de uma *beatitudo*, realização de uma vida bem-aventurada e conquista de uma liberdade, obtida por uma reforma afetiva e intelectual que superava — sem eliminar de todo, o que seria impossível — a servidão humana sob o jugo das paixões e as forças naturais que sobrepujam a potência da alma, essa salvação naturalista em nada se deixava confundir com a promessa de salvação cristã.

Os sete anos de polêmicas imediatamente seguintes à publicação do *TTP* tinham preparado um ambiente tenso, pronto para ser conflagrado assim que a *Ethica* deixou o prelo. Quando esta surge, Spinoza já não é mais apenas um entre outros tantos nomes vagamente

associados a teses ímpias ou heterodoxas, mas um autor de fama maldita, cujo nome despertara reações violentas em diversos círculos intelectuais europeus, particularmente na Holanda e na Alemanha. Agora as reações se inflamariam ainda mais e viriam potencialmente de todos os lados. Pois se de início o *TTP* gerara escândalo pelo modo como Spinoza se permitia ler as Escrituras Sagradas e por sua defesa da *libertas philosophandi*, agora tinha-se de lidar com demonstrações aprioristas que não só sugeriam, mas afirmavam como evidentemente absurdas tanto a tradição teológica judaico-cristã quanto a tradição metafísica ocidental. Todos estavam implicados. Se aquela via estraçalhadas suas noções de uma criação *ex nihilo* realizada pela livre vontade de um Deus pessoal e transcendente segundo um plano providencial, que estabelecia em termos absolutos o certo e o errado, o bem e o mal, prometendo aos homens castigos e recompensas eternas conforme orientassem suas vidas de acordo ou contra esses desígnios, esta encontrava agora pretensamente refutados quase dois mil anos de sedimentação do conceito de substâncias individuais, base tanto da metafísica aristotélica quanto da recente metafísica cartesiana. As implicações da *Ethica* transbordavam de modo explícito para muito além de uma discussão estritamente teológica — se é que tal coisa existe — e provocariam o alvoroço tanto de partidários quanto de opositores da filosofia cartesiana e da nascente física moderna.<sup>35</sup>

Não demoraria muito até que os rótulos de *ateísmo*, *fatalismo*, *naturalismo*, *materialismo*,<sup>36</sup> *panteísmo* e *spinozismo* se mesclassem a partir de significações bem pouco delimitadas, constituindo antes um bordão denunciatório do que conceitos descritivos. Logo após a publicação da *Opera Posthuma*, a fama de Spinoza como autor maldito já estava plenamente estabelecida.<sup>37</sup> Declarar-se não spinozista, esforçar-se por demarcar as diferenças

---

<sup>35</sup> A afirmação da metafísica monista da *Ethica* de que pensamento e extensão são atributos de Deus — em franca oposição tanto à teologia criacionista quanto ao dualismo substancial cartesiano — é a responsável por algumas das discussões mais filosoficamente interessantes alimentadas pelo spinozismo. É nela que se assenta a identificação da filosofia de Spinoza com o materialismo e o fatalismo, e é a partir dela que vemos Henry More, Malebranche e Leibniz temerosos de serem acusados de spinozismo. Não nos cabe explorar essas polêmicas aqui, mas Chauí (1999) reconstrói-as em algum detalhe. Cf., principalmente, os cap. 1 e 2 inteiros e, inicialmente, p. 322-4.

<sup>36</sup> O próprio termo “materialismo”, ao que parece, já nasce diretamente associado a Spinoza. Segundo o *HWP* (vol. 5, p. 842), o registro mais antigo de uma ocorrência do termo é em alemão, no *Philosophisches Lexicon* de Johann Georg Walch, de 1726, onde se lê: “trata-se de um materialismo quando se negam as substâncias espirituais e somente as corporais são admitidas. Entre os mais recentes, é o caso de Benedictus de Spinoza, que reconhece apenas uma única substância e assim considera a alma humana como sendo corporal; tendo porém de negar todos os outros espíritos.”

<sup>37</sup> Emblemático desse momento é o livro de Christian Kortholt (1633 - 1694), teólogo luterano alemão que fora aluno de Musaeus em Jena. Em 1680, menos de três anos após a publicação da *Opera Posthuma*, Kortholt publica em Kiel o que Grunwald (1897, p. 26-7) reputará um dos mais virulentos livros contra Spinoza, o *De*

entre suas próprias ideias e as de Spinoza: a prestação de contas torna-se comum. Não demorará para que Spinoza deixe de ser um mero autor a quem se deve resolutamente condenar para tornar-se um autor com quem é mister não se deixar ser confundido. Decerto houve autores que deliberadamente recorreram a Spinoza na elaboração de seus próprios pensamentos,<sup>38</sup> e invariavelmente pagaram um preço por isso, mas de um modo geral não há qualquer dúvida de que, até que o movimento romântico começasse a reabilitá-lo nas últimas décadas do século XVIII, Spinoza, junto com todos os rótulos que gravitavam em torno de seu nome, foi muito mais atacado do que defendido.

Chamar seus adversários de *spinozistas* — com boas razões ou sem elas — se tornará um expediente retórico, um tópos cuja história prosseguirá por um século inteiro e formará os ânimos em que encontraremos os personagens envolvidos na querela entre Jacobi e

*Tribus Impostoribus Magnis* (Dos Três Grandes Impostores), reeditado em Hamburgo por seu filho, em 1701, onde encontra-se uma miríade de insultos contra Spinoza que seriam retomados à exaustão. Os três impostores do título do livro de Kortholt são Hobbes, Spinoza e Edward Herbert, mas a expressão “três impostores” é referência a um lendário livro medieval, suposta súplica de blasfêmias de autoria anônima e existência incerta. Há alusões a respeito de um ímpio *Tratado dos Três Impostores* desde meados do séc. XIII, mas não há provas de que alguém realmente o tenha lido ou que sequer tenha de fato existido. Os três impostores seriam os três fundadores das grandes religiões monoteístas: Moisés, Cristo e Maomé, de modo que a fama do livro o associava à completa negação de qualquer revelação divina. Menções a Moisés, Cristo e Maomé como “três impostores” eram feitas no Ocidente ao menos desde o séc. XII, mas no mundo islâmico circulavam já há pelo menos duzentos anos. A partir do séc. XIII, referências ao suposto livro foram feitas por séculos, de modo que o motivo dos “três impostores” se tornou um tópos que acabou dando origem a uma miríade de declarações e até obras reais com o mesmo título, visando as mais diversas figuras, como o livro de Kortholt. No séc. XVIII aparecerá em francês o *La Vie et l'Esprit de Mr Benoit de Spinoza*, em que eram popularizadas e deturpadas diversas teses do spinozismo e que, em edições posteriores, dará origem a um *Traité des Trois Imposteurs*, material de diversas reedições anônimas (e não meras reimpressões). Muitas dessas reedições surgiram com datas e locais de edição falsificados, de modo que a reconstrução dessa história editorial é ainda hoje objeto de estudo. Sobre essa história, cf. os diversos artigos no volume organizado por Silvia Berti (1996) e o livro de Georges Minois (2009), exclusivamente dedicados ao assunto. Especificamente sobre o *De Tribus Impostoribus* de Kortholt, cf. o artigo de Jacqueline Lagrée (1995).

<sup>38</sup> Se por um lado os diversos ataques acabaram trazendo sempre de volta à tona o nome de Spinoza, impedindo que caísse no esquecimento, por outro, ao mesmo tempo, como explica María Jimena Solé (2011a, p. 117-32), algumas ideias spinozistas foram aos poucos sendo reivindicadas por alguns inimigos da ortodoxia cristã, como Friedrich Wilhelm Stosch (1648 - 1704), conhecido como o primeiro autor a se utilizar positivamente de alguns conceitos spinozistas, o panteísta Theodor Ludwig Lau (1670 - 1740) e Johann Christian Edelmann (1698 - 1767), apontado como o primeiro autoproclamado spinozista. Solé apresenta esses “spinozistas clandestinos”, como ela os chama, e explana suas principais ideias. Entre outros, esses pensadores “denunciaram a situação da igreja protestante como uma verdadeira traição a todos os princípios da Reforma, pois viam que a Igreja Luterana havia desenvolvido uma estrutura autoritária própria, transformando-se em dogmática e elitista. Segundo eles, sua tendência à hierarquização e a máxima autoridade atribuída aos textos sagrados traía os princípios da reforma tornando-a cada vez mais parecida com a Igreja Católica contra a qual tinham reagido originalmente.” (*ibid.*, p. 118). Os três publicaram textos diretamente apoiados em Spinoza, foram censurados, perseguidos, explicitamente acusados de spinozismo, eventualmente presos e morreram na miséria e em ostracismo. Longe de contribuir para uma reavaliação positiva do spinozismo, esses primeiros “spinozistas” só fizeram reforçar o caráter sedicioso e herético dessa filosofia. Para mais informações sobre esses e outros primeiros spinozistas, cf. os textos do volume organizado por Wiep van Bunge e Wim Klever (1996). Em Frederick Beiser (1993, p. 50-2) também é sublinhada a relação entre esses primeiros spinozistas e a insatisfação com o protestantismo estatizado. O livro de Rüdiger Otto (1994) e o de Winfried Schröder (1987) trazem diversas informações e análises. Deste último, cf. também (2002).

Mendelssohn. Ao mesmo tempo, o temor de ser confundido com um spinozista e a necessidade de se demarcarem as diferenças entre suas próprias ideias e as de Spinoza levará a que o spinozismo deixe de ser meramente vituperado e comece a ser realmente estudado a fim de ser refutado. Inicia-se aqui uma linhagem que, de Leibniz ao idealismo alemão, passando por Bayle e Wolff, dará a Spinoza um papel central na filosofia alemã do século XVIII.

### 1.1.2.2 Leibniz e Bayle contra Spinoza

No que se refere a Leibniz, é bastante complexa a questão do tamanho da influência de Spinoza sobre sua própria filosofia.<sup>39</sup> Embora tenham chegado a se corresponder e mesmo a se encontrar algumas vezes poucos meses antes da morte de Spinoza, nunca foram próximos e nunca chegaram a confiar realmente um no outro. Leibniz, que certamente aprovava as críticas de Spinoza ao dualismo substancial de Descartes, via com verdadeiro horror as consequências do monismo spinozista. Em particular lhe repugnavam as concepções de um Deus sem possibilidades de escolha, de indivíduos que não são substancialmente distintos entre si, da eternidade aparentemente tão impessoal que era anunciada na quinta parte da

---

<sup>39</sup> Embora não haja qualquer dúvida quanto ao fato de Leibniz ter estudado séria e profundamente a obra de Spinoza, em particular a *Ethica*, tendo sido provavelmente o primeiro a fazê-lo com minúcia, não há consenso sobre a dimensão dessa influência sobre a elaboração da filosofia leibniziana enquanto tal. Boa parte dos comentadores, porém, acredita que essa influência tenha sido a maior possível, enxergando Spinoza como um modelo contra o qual se construiu o sistema leibniziano. A bibliografia sobre as relações entre os dois é enorme; limito-me aqui a registrar algumas sugestões. Hoje, a principal e mais abrangente referência sobre o assunto é o volumoso livro de Mogens Lærke (2008). O livro de Georges Friedmann (1975) foi durante décadas uma das principais fontes sobre o tema e ainda é de grande utilidade. No volume organizado por Raphaële Andraut, Mogens Lærke e Pierre-François Moreau (2014), quinze capítulos exploram tematicamente variados contrastes entre os dois filósofos. Em Solé (2011a, p. 66-76) e Detlev Pätzold (2002, cap. 3) encontram-se sucintas apreciações gerais da recepção do spinozismo por parte de Leibniz; aqui, sob uma perspectiva lógico-analítica, lá sob uma perspectiva mais histórica. Cf. também Wolfgang Bartuschat (2002) e Morfino (2002, p. 169-210) e (2016, p. 25-88). Quanto aos aspectos estritamente biográficos dessa história, Nadler (1999, p. 299-303 e 340-2). Para uma apreensão mais pontual e detalhada de duas das principais divergências entre Spinoza e Leibniz, remeto a Roger Woolhouse (1993), que discute as diferenças entre os dois filósofos face a Descartes quanto ao conceito de substância, e ao artigo de Michael Griffin (2008), de enfoque analítico, que examina os conceitos de determinismo em ambos os autores e é particularmente útil para a compreensão formal das objeções leibnizianas ao fatalismo spinozista. Embora mais geral e popular, o livro de Matthew Stewart (2006) oferece uma narrativa agradável e bem documentada da enredada aproximação entre os dois filósofos.

*Ethica*<sup>40</sup> e, sobretudo, repugnava-lhe uma metafísica que negava a existência de causas finais e as consequências fatalistas que pareciam se seguir daí.<sup>41</sup>

No entanto, por repulsivas que lhe soassem as consequências do spinozismo, Leibniz reconhece nele algumas de suas próprias ideias.<sup>42</sup> Por grandes que sejam as diferenças entre os dois sistemas, por antípodas que possam parecer aos olhos de filósofos do século XVIII,<sup>43</sup> os dois compartilham a pretensão de conhecer o real e demonstrar a possibilidade de sua

---

<sup>40</sup> Em uma carta de agosto de 1683, endereçada ao landgrave Ernst de Hessen-Rheinfels, Leibniz comenta seu desconcerto diante da concepção spinozista da imortalidade da alma: “quanto a Spinoza, a quem o Sr. Arnauld considera o homem mais ímpio e perigoso do século; foi realmente ateu, isto é, não admitia qualquer providência dispensadora de bens e males segundo a justiça, e acreditava poder demonstrá-lo; o Deus que alardeia não é como o nosso, não possui nenhum entendimento nem vontade. Ele tinha uma bizarra opinião sobre a imortalidade da alma, pois concebia que nossa imortalidade residia em uma ideia platônica de meu ser, a qual decerto é tão eterna quanto a do círculo ou a do triângulo; e que devemos nos esforçar por aperfeiçoar toda sorte de virtudes para que ao morrermos deixemos para trás uma essência eterna ou ideia platônica tanto mais perfeita. Como se essa ideia já não estivesse na natureza para que eu pudesse me assemelhar a ela ou não; e como se após minha morte, se já não sou mais nada, servir-me-ia de algo assemelhar-me a essa bela ideia.” (*Akademie Ausgabe, Zweite Reihe. Philosophischer Briefwechsel. Erster Band.* 2006, p. 844).

<sup>41</sup> Quanto à posição de Leibniz a respeito das causas finais, cf. o artigo de Marta Mendonça (2013).

<sup>42</sup> Cf. a carta a Henri Justel, de 04/02/1678, em que Leibniz comenta suas impressões iniciais da *Ethica*. Observe-se que, embora Leibniz certamente já estivesse familiarizado com as principais afirmações de Spinoza, a *Opera Posthuma* tinha sido publicada há apenas pouco mais de um mês: “Finalmente foram publicadas as obras póstumas do finado Spinoza. A parte mais considerável é a *Ethica*, composta de cinco livros [...]. Nela encontro vários pensamentos que são conformes aos meus, como o sabem alguns de meus amigos que eram também amigos de Spinoza. Mas ali há também paradoxos que não acho nem verdadeiros nem plausíveis. Como, por exemplo, que só há uma única substância, isto é, Deus; que as criaturas são modos ou acidentes de Deus; que nossa mente nada mais percebe depois desta vida; que Deus pensa, mas nem compreende nem quer; que tudo acontece por uma necessidade fatal; que Deus não age conforme fins, mas apenas por uma certa necessidade da natureza; isto é afirmar a palavra, mas negar de fato a providência e a imortalidade. Considero esse livro perigoso para aqueles que quiserem se dar ao trabalho de nele se aprofundar. Pois os outros não chegarão a entendê-lo.” (*Akademie Ausgabe, Zweite Reihe. Philosophischer Briefwechsel. Erster Band.* 2006, p. 592).

<sup>43</sup> “A *Ética* e a *Teodiceia* podem ser consideradas como dois mundos incompatíveis que, na medida em que o sistema spinozista seja melhor conhecido pelos pensadores alemães, constituirão as duas alternativas entre as quais se terá de escolher: a imanência ou a transcendência, o monismo ou o pluralismo, a univocidade ou a analogia, *Deus sive Natura* ou um Deus pessoal, providente e criador.” (Solé, 2011a, p. 75) Essa generalização, correta na medida em que generalizações costumam sê-lo, merece ser matizada. Embora os dois sistemas possam facilmente ser considerados como opostos sob todos os aspectos mencionados por Solé, por outros se aproximam excessivamente. Em primeiro lugar, não é pequeno o trabalho conceitual desenvolvido por Leibniz na *Teodiceia* para, através da distinção entre necessidade interna e necessidade externa, escapar da acusação de fatalismo que ele próprio dirige a Spinoza. Em segundo lugar, não é de todo absurdo que Mendelssohn, em seus *Diálogos Filosóficos*, um texto de juventude de 1755, apresente Spinoza como um precursor da harmonia preestabelecida leibniziana, como uma etapa no trajeto da filosofia cartesiana rumo à sua plena realização no sistema de Leibniz. Essa é provavelmente a raiz de sua crença na possibilidade de “purificar” o spinozismo, tal como ele apresentará a questão a Jacobi trinta anos depois, como se fosse possível transformar Spinoza e Leibniz em etapas do caminho em direção a uma religião natural. Como sugere Tavoillot (1995, p. VIII), “a importância de Spinoza para Mendelssohn está na origem da querela do panteísmo: ele deve defender Lessing da acusação de spinozismo defendendo, de certo modo, o próprio Spinoza.” Apesar de compreensível, a leitura que Mendelssohn faz de Spinoza é insustentável (e também a que faz de Leibniz, aliás, que é sob todos os aspectos irreduzível a um deísmo), fruto de leituras de segunda mão, como Jacobi rapidamente perceberá. Em terceiro lugar, por realmente distintos que sejam entre si o spinozismo e o leibnizianismo, sob a perspectiva de Jacobi serão ainda demasiado próximos, igualmente condenados a desembocarem em consequências niilistas, com a única diferença sendo o fato de Spinoza possuir o mérito de fazê-lo de modo mais coerente e autoconsciente.

inteligibilidade, isto é, articulá-la de modo racional, e portanto discursivo.<sup>44</sup> Por nominalmente distintas que sejam suas respectivas posições acerca da Revelação, que Leibniz sempre aceitou e que para Spinoza sequer faz sentido, em ambos chegamos a resultados muito próximos: em ambos encontramos uma afirmação incondicional do racionalismo e uma recusa da existência de verdades intrinsecamente incognoscíveis para a razão, o que em Spinoza significa que haver aquilo que não conhecemos e não podemos conhecer se deve apenas à nossa natural finitude, incapaz de abarcar adequadamente *o nexa infinito de causas finitas* e, em Leibniz, para quem a teologia precisa ser compatível com a tese de que na natureza tudo se explica mecanicamente, que essa incapacidade se limita à perspectiva da razão humana, não podendo haver para ele, da perspectiva divina, nenhuma contradição entre razão e fé.<sup>45</sup> Além disso, para ambos é absurda a afirmação cartesiana de uma interação entre a substância pensante e a substância extensa; e o paralelismo spinozista e a harmonia preestabelecida leibniziana, suas respectivas soluções, sem dúvidas fazem recordar uma à outra, ainda que se fundamentem por caminhos completamente diferentes.

Leibniz se aplica a um estudo minucioso da *Ethica*, examinando e anotando em seu exemplar comentários a cada definição, axioma, proposição, demonstração, corolário e escólio. Crê encontrar ali diversos problemas: demonstrações equivocadas, conclusões inconsequentes e definições ambíguas ou ausentes,<sup>46</sup> e lhe chama particularmente a atenção o

---

<sup>44</sup> Cf. uma definição que Leibniz oferecerá mais tarde, logo no princípio de sua *Teodiceia*: “a razão, que consiste no *encadeamento de verdades*” (Leibniz, 2013, p. 73, grifo meu). Essa concepção de uma razão que conhece e encadeia verdades a respeito do real é, longe de ser o único, o ponto de comunhão mais fundamental entre Leibniz e Spinoza que esteve à base de todo o desenvolvimento de ambas as filosofias. No trecho acima citado, logo em seguida a essa definição de razão, ao contrapor razão à fé Leibniz relacionará esta última à experiência. Se aqui, por um lado e em certo sentido, ele se afasta de Spinoza, para quem toda razão e experiência são conhecimentos de diferentes gêneros mas não de diferentes naturezas e para quem crença e experiência envolvem um conhecimento intrinsecamente inadequado, isto é, um conhecimento parcial que é a fonte de todos os erros, por outro lado anuncia uma aproximação que terá ressonâncias no Jacobi das cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza* e de *David Hume sobre a Crença*. Prossegue Leibniz: “Podemos comparar a fé com a experiência, já que a fé [foi] (quanto aos motivos que a vivificam) depende da experiência daqueles que viram os milagres sobre os quais a revelação está fundada, e da tradição digna de crença [*croiance*] que os fez chegar até nós, seja por meio das *Escrituras*, seja por meio do relato daqueles que os conservaram, mais ou menos como nos baseamos na experiência daqueles que viram a China e na credibilidade de seu relato quando acrescentamos fé às maravilhas que nos são contadas sobre esse país distante.” (*ibid.*, p. 73-4.) Se, como afirma Leibniz, “a fé depende da experiência”, Jacobi poderia retrucar que, embora isso seja em certo sentido verdade, a experiência também depende de uma crença, de um ato de fé. Como veremos melhor mais à frente, uma e outra não são senão aspectos de um mesmo ato intuitivo, revelador e imediato, sem o qual nenhum conhecimento é possível.

<sup>45</sup> Para um estudo sobre as críticas de Spinoza acerca da Revelação e o papel que essa concepção desempenha em sua filosofia política, cf. o livro de Nancy Levene (2004). Para uma análise de diversos textos em que Leibniz recusa qualquer fideísmo que afirme a existência de verdades contrárias ou intrinsecamente inacessíveis à razão, cf. o trabalho de Maria Rosa Antognazza (2007, especialmente — mas não apenas — as p. 48-73).

<sup>46</sup> Cf. Morfino, 2016, p. 28-9.



fato de não haver na metafísica spinozista espaço para um *intellectus archetypus*, tese que por si só basta para afirmar terminantemente o ateísmo de Spinoza: um Deus que não pode contemplar em seu intelecto possibilidades não atualizadas é um Deus que não pode escolher e, conseqüentemente, não pode nem criar o mundo nem ser dito bom.

Não cabe explorar aqui as críticas que Leibniz dirige a Spinoza. Uma delas, contudo, merece ser assinalada. No §393 de sua *Teodiceia*, ao denunciar o problema de se confundirem as substâncias com seus acidentes, Leibniz refere-se casualmente ao spinozismo como um “cartesianismo exagerado”. Para Leibniz, essa confusão já se encontrava em germe na própria filosofia de Descartes, de modo que a tese spinozista da *sola substancia* não seria senão um desenvolvimento conseqüente da confusão cartesiana. De algum modo, essa tese encontrará ressonância em Jacobi, que a assimila antes mesmo de se dedicar a um estudo mais profundo da *Ethica*. Como ele próprio nos revelará em seu *David Hume sobre a Crença*,<sup>47</sup> é com essa acusação em mente que ele terá seu primeiro contato com a filosofia madura de Spinoza. Chamo a atenção para o fato porque Jacobi se apropriará da acusação, que ampliada se tornará não só a principal tese de *Sobre a Doutrina de Spinoza* como, posteriormente, uma das principais teses de seu pensamento: se para Leibniz o spinozismo não é senão um cartesianismo exagerado, prolongado, levado às suas últimas conseqüências, para Jacobi o diagnóstico se aplica ao racionalismo em todas as suas versões, inclusive a leibniziana: spinozismo não é senão o racionalismo conseqüente.

Muito embora também Leibniz não se furte a lançar mão do rótulo *spinozista* como arma de ataque,<sup>48</sup> sua leitura do filósofo holandês é das mais profundas que Spinoza teve nas primeiras décadas de sua recepção. E se Spinoza ganha com Leibniz pela primeira vez uma atenção filosófica fora de seu círculo pessoal, aos poucos a sedimentada imagem de autor maldito será matizada com os relatos biográficos de sua personalidade virtuosa que começarão a surgir.<sup>49</sup>

---

<sup>47</sup> Cf. p. 44.

<sup>48</sup> Cf. sua carta a Bourget, de 22/03/1714, em que Leibniz acusa Malebranche de panteísmo e, ao fazê-lo, chama-o de spinozista.

<sup>49</sup> Para uma clara e sucinta exposição de como os relatos biográficos de Spinoza convergiram na consolidação da imagem de um “ateu virtuoso” e de como isso influenciou de modo decisivo a recepção de sua obra, cf. o recente artigo de Wiep van Bunge (2017). Em Michael Czelinski-Uesbeck (2007, p. 70-1), uma tabela sinóptica compara quinze diferentes relatos sobre a vida e personalidade de Spinoza surgidos entre 1661 e 1729.

Entre esses textos, nenhum teve tão grande impacto quanto o verbete sobre Spinoza que Pierre Bayle publica em seu *Dictionnaire historique et critique*, de 1697.<sup>50</sup> Trata-se do maior verbete do dicionário e é também, provavelmente, aquele que foi mais lido e citado.<sup>51</sup> Bayle, que logo no início do verbete apresenta Spinoza como um “ateu de sistema”, e assim como Leibniz o enxerga como uma radicalização de Descartes, desenvolve a primeira crítica imanente do sistema spinozista explorando as contradições que dele hão de emergir.

Para Bayle, contudo, segundo uma argumentação semelhante à que ele desenvolverá no verbete sobre os *maniqueístas* que provocará a intervenção de Leibniz,<sup>52</sup> essas contradições não se deixam resolver no plano estritamente racional. Antecipando em quase cem anos um argumento próximo ao de Jacobi das cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza*, Bayle acredita que as contradições do spinozismo só se deixam dissolver com recurso à fé.<sup>53</sup>

Embora “ateu sistemático”, o Spinoza de Bayle é uma figura gentil e virtuosa. Se as críticas imediatas contra Spinoza miravam principalmente suas posições ateístas e sua defesa da liberdade de expressão, para o projeto bayleano, focado na defesa da tolerância religiosa, a figura do ateu não é um problema ou uma ameaça. Bayle toma Spinoza como exemplo para esvaziar o caráter sedicioso do ateísmo mostrando que, ao contrário do que vulgarmente se

<sup>50</sup> Para duas análises bem diferentes do “verbeta Spinoza”, cf. Chauí (1999, p. 282-90) e Gianluca Mori (1999).

<sup>51</sup> “Escrito num tom em que se mesclam o estilo do apologista cristão e o do libertino erudito, e publicado antes das biografias de Colerus e Lucas, o verbete de Bayle oferece o primeiro apanhado da vida do filósofo e a primeira e vasta sistematização de tudo quanto, até então, fora escrito sobre Espinosa ou a partir dele. Ali, Bayle desenvolve sua própria refutação da obra espinosana recolhendo muitas das críticas que lhe são anteriores, e embora, sob muitos aspectos, seja devedor das refutações de Henry More, Boyle e Malebranche, deles se afasta porque seu ceticismo metafísico e seu fideísmo o conduzem noutra direção. Com Bayle, nasce propriamente a tradição interpretativa do espinosismo. [...] Pretende colocar Espinosa contra si mesmo para que se destrua. [...] Inaugura as principais vertentes da interpretação da obra de Espinosa, ao oferecer um conjunto de traços articulados que viriam a se desarticular, posteriormente, nas interpretações de seus sucessores: dele vem a imagem do Espinosa cabalista, que Wachter e Leibniz iriam explorar; a do oriental, que, primeiro, Malebranche e Leibniz e, depois, Hegel não cessariam de enfatizar, vindo a ser retomada por intérpretes nossos contemporâneos; a do materialista, que iria receber a boa acolhida dos ilustrados franceses, a repulsa dos idealistas alemães e o interesse de Feuerbach, Marx e Engels, passando aos marxistas, até chegar a nossos dias; a do místico entusiasta, que repugnaria Kant, mas iria apaixonar os românticos; a do herdeiro de Duns Scotus, que será desenvolvida por nossos contemporâneos. Nele, melhor do que em todos os outros, consolida-se a imagem do perigo espinosista, isto é, de uma razão que não conhece limites, cuja hýbris a faz descambar no paradoxo e na incoerência. Essa imagem, que, em Bayle e na sua posterioridade imediata, cristaliza-se na figura do ‘ateu de sistema’, irá, mais adiante, com a laicização do agostinismo, do calvinismo e do jansenismo (laicização que traduz o tema do fatalismo metafísico e da predestinação teológica para o tema filosófico-científico do determinismo), levar ao aparecimento do ‘problema do espinosismo’, isto é, a impossibilidade de uma ética da liberdade numa filosofia que expulsa a finalidade e afirma a necessidade absoluta, problema enfaticamente posto por Jacobi na ‘querela do panteísmo’, retomado com obstinação por Kant e jamais abandonado depois dele.” (Chauí, 1999, p. 281.)

<sup>52</sup> Cf. a seção 1.3.2 abaixo.

<sup>53</sup> “Bayle não se cansa de sublinhar diversas vezes essa coerência inatacável de Spinoza. [...] Filosoficamente falando, apenas o determinismo spinozista é coerente e desprovido de pontos fracos.” (Mori, 1999, p. 180-1).

pensa, ele não é incompatível com as virtudes cívicas e morais. Assim, faz com que o foco de preocupações se desloque do ateísmo para o racionalismo. É a racionalização da teologia que gera os maiores perigos para os homens. Dissociando a biografia do pensamento, Bayle está dizendo que a ameaça do spinozismo não reside em seu ateísmo, mas na coroação da razão que se arvora de fonte suprema do conhecimento. Quanto a seu ateísmo, Spinoza pode ser até um “ateu virtuoso”; é apenas enquanto “ateu de sistema” que ele se torna monstruoso.<sup>54</sup>

### 1.1.3 Antecedentes da querela spinozista

#### 1.1.3.1 Christian Thomasius contra Tschirnhaus

A caracterização do spinozismo como um “cartesianismo exagerado”, diagnóstico que, ao menos do ponto de vista de Bayle, coloca em xeque a capacidade da razão de demonstrar a existência de Deus, bem como a difusão da imagem do “ateu virtuoso”, que coloca em xeque a necessidade da fé em Deus para a moralidade, são um gatilho remoto de temas que mais tarde instigariam os intelectuais alemães na penúltima década do século XVIII. Porém, alguns anos antes do *Dicionário* de Bayle entrar em circulação, um episódio envolvendo mais uma acusação de spinozismo já acenava para um novo flanco aberto a críticas. Esse episódio, a que se pode referir como a “primeira polêmica do spinozismo”,<sup>55</sup> inaugura alguns novos pontos relevantes na reconstrução dessa história.

---

<sup>54</sup> “Para Bacon, Descartes e Leibniz, o ateu é uma figura aquém da razão, e por isso um ateu especulativo é uma contradição nos termos. Donde a preocupação leibniziana, depois de admitir que os ‘pensamentos esquisitos estão ajustados’, em enfatizar a mediocridade e inépcia das demonstrações de Espinosa e a tentativa frustrada do polidor de lentes de ser filósofo. Um ‘ateu de teoria’, como diz o século, é impossível. Para Bayle, no entanto, a existência do sistema espinosista aparece como a finalização do projeto insensato da razão moderna: levado às últimas consequências, o racionalismo só pode ser ateísmo especulativo”. (Chauí, 1999, p. 298). Quanto às figuras do “ateu virtuoso” e do “ateu de sistema”, cf. Chauí, *ibid.*, p. 291-303. Cf. ainda Jonathan Israel (2001, p. 331-41) e o livro de Michael Czelinski-Uesbeck (2007), inteiramente dedicado a tema.

<sup>55</sup> É María Jimena Solé quem se refere assim a esse embate. Cf. Solé, (2011a, p. 76-85). O nome é razoável: não apenas Tschirnhaus parece ter sido, de fato, a primeira pessoa publicamente acusada de spinozismo como a motivação da denúncia, como veremos, realmente prefigura aquela que Jacobi fará mais de noventa anos depois. Além do trecho já indicado no livro de Solé, cf. sobre essa disputa Lewis White Beck (1969, p. 250), o artigo de Jean-Paul Wurtz (1981), bem como Winfried Schröder (1987, p. 22-5), Rüdiger Otto (1994, p. 83-91) e Michael Czelinski-Uesbeck (2007, p. 136-41).

O embate se deu por ocasião do número de março de 1688 da revista *Monatsgespräche*, editada por Christian Thomasius.<sup>56</sup> Neste número, Thomasius escreve uma nota a respeito do livro *Medicina mentis*, publicado no ano anterior pelo conde Tschirnhaus.<sup>57</sup> A resenha reconhece e denuncia um forte caráter spinozista, e portanto ateuísta, na obra de Tschirnhaus.

Não obstante Thomasius tenha entrado para a história da filosofia como um progressista, um dos principais precursores da *Aufklärung*, sua virulência contra o ateísmo aparentemente não diferia muito da de seu pai, Jakob Thomasius, que anos antes, como vimos acima, fora a primeira voz a se erguer contra o *TTP*. Como lembra Solé,<sup>58</sup> em sua *Introdução à Ética*, que seria publicada em 1692, Thomasius fará duríssimas críticas ao ateísmo: o ateu é desprovido de honra, amor, confiança e temor. Se chega a apresentar um comportamento que pareça adequado, externamente indiscernível do comportamento do crente, ele o faz por motivos muito diversos. É um calculista interesseiro, um impostor, e age assim apenas porque sua razão lhe diz que uma vida irracional o tornaria infeliz. Um ateu não pode ser realmente virtuoso, pois é impossível sê-lo sem Deus e sem o cultivo de uma vida piedosa; só o que pode é macaquear a virtude por pura conveniência, agir não por virtude mas apenas de acordo com ela.<sup>59</sup> Thomasius sentenciará: aquele que apresenta um comportamento virtuoso não

---

<sup>56</sup> Christian Thomasius (1655 - 1728), jurista e filósofo alemão, professor de Direito Natural na Universidade de Leipzig, filho de Jakob Thomasius. Engajado na abolição da tortura e da caça às bruxas, é conhecido como um dos principais precursores da *Aufklärung*. Defendeu o uso da língua alemã nas publicações científicas e, no outono de 1687, causou rebuliço em Leipzig ao anunciar um ciclo de preleções em alemão (e não em latim). É considerado também o pai do jornalismo alemão pela fundação do mensário *Monatsgespräche*. Depois de perder seu posto em Leipzig, em 1690, por indisposição com o clero e seus colegas acadêmicos, emigrou para Halle, onde quatro anos depois participaria, juntamente com Christian Wolff, da fundação da nova Friedrich-Universität Halle, que logo se tornaria o primeiro grande centro da *Aufklärung*. Uma sucinta exposição de sua obra pode ser apreciada em L. W. Beck (1969, particularmente p. 247-56).

<sup>57</sup> Ehrenfried Walther von Tschirnhaus (1651 - 1708), matemático, físico, médico e filósofo alemão. Na Holanda estivera em contato próximo com Spinoza e seu grupo, e não apenas leu, mas teve consigo um manuscrito da *Ethica* ainda incompleta. Atuou como um dos intermediários na tentativa de aproximação entre Spinoza e Leibniz e, posteriormente, teria grande influência sobre Wolff. Cf. Nadler (1999, p. 320-41). Sobre o livro *Medicina Mentis*, cf. o artigo de Detlev Pätzold (1999). Para uma sucinta apreciação de sua figura e suas obras, cf. L. W. Beck (1969, p. 189-94) e Jonathan Israel (2001, p. 638-41).

<sup>58</sup> Solé, 2011a, p. 78-9.

<sup>59</sup> Impossível não observar a completa reviravolta que tal equação terá sofrido quando, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant estabelecer sua famosa distinção entre a ação executada “por dever” e aquela que o é apenas “conforme o dever”. Observe-se que, formalmente, o fim do argumento é o mesmo: aqui e lá trata-se de encontrar um fundamento necessário e universal para a moralidade. Para Thomasius, tal fundamento só poderia ser encontrado em Deus, e jamais no cálculo racional, o que torna o “ateu virtuoso” um oxímoro. Em 1785, porém, o papel terá sido preenchido justamente pela “boa vontade” guiada pela razão.

porque tem um genuíno temor a Deus mas apenas porque sua razão assim lhe prescreve não se distingue de um símio.<sup>60</sup> Impossível que seja virtuoso, pois mal chega a ser humano.

O que assim se recusa, é claro, não é a possibilidade de que um ateu possa afetar virtude e se comportar *como se* fosse um crente virtuoso. Portanto, embora Thomasius não pudesse concordar com Bayle acerca da possibilidade de um ateu virtuoso, não está primordialmente preocupado com as ameaças sociopolíticas que o ateísmo representaria para a vida comunitária, como outrora seu pai estivera. O ateu pode não passar de um animal, mas é até possível que seja um animal dócil. Sua preocupação é fundamentalmente ética — aqui encontramos a “novidade” de sua crítica ao spinozismo do ateu Tschirnhaus — e se dirige ao interior do homem, à degradação a que se encontra invariavelmente sujeito quando permite que a razão usurpe o lugar de Deus.<sup>61</sup>

Tal como, em 1670, Jakob Thomasius corraera a seu púlpito para denunciar os perigos da apologia à liberdade de expressão e o caráter pernicioso do naturalismo defendido no *TTP*, agora, dezoito anos depois e por razões bastante diferentes, seu filho Christian Thomasius, ele próprio um defensor da liberdade de expressão, corria a denunciar o spinozismo do *Medicina Mentis* de Tschirnhaus, tornando-o o primeiro alemão explicitamente acusado de ser “*spinozist*”. Seguindo a concepção spinozista de virtude como autodeterminação e da reforma do entendimento como o caminho que conduz à conquista da autonomia, Tschirnhaus estaria tentando fundamentar uma ética sem recurso à Revelação e é atacado não tanto porque meramente ateu, nem tampouco por ser um inimigo da ordem pública, mas porque apologista de uma razão furiosa que tudo pretende digerir.<sup>62</sup>

---

<sup>60</sup> “Um ateu não difere de um macaco, porque ele pode se aproximar bastante de um verdadeiro filósofo e macaqueá-lo em muitos aspectos, mas ele não é um homem porque de Deus ele sabe tão pouco quanto um macaco.” (THOMASIIUS, 1692, p. 151, §72)

<sup>61</sup> O problema a que Thomasius aponta, diz Solé, reside “no interior do ser humano e se dirige a denunciar a razão como uma faculdade que, ao impor-se como fonte das ações, em vez de elevar espiritualmente os homens, termina reduzindo-os a animais, seres miméticos”. (SOLÉ, 2011a, p. 79)

<sup>62</sup> Que aquele que é rotulado como um dos principais precursores da *Aufklärung* tenha sido também um resolutivo denunciador das ameaças de uma *hybris* racionalista é um lembrete da fragilidade de todos esses rótulos.

### 1.1.3.2 Bayle contra os maniqueus

Se para Christian Thomasius o spinozismo é motivo de escândalo por sua entronização da razão, para Leibniz a grande deformação que a *Ethica* anuncia, como vimos, é a concepção de um Deus em que vontade e entendimento se confundem. Essa será uma das preocupações centrais da filosofia leibniziana. Contra Pierre Bayle, que em seu *Dictionnaire* desafiará um dos alicerces centrais da teologia cristã ao argumentar que, racionalmente, a onipotência divina é incompatível tanto com o livre arbítrio das criaturas quanto com a presença do mal no mundo, Leibniz publicará em 1710 seus *Essais de Theodicée*, um *tour de force* em que essa compatibilidade pretende ser — racionalmente — demonstrada.

Ao fazer esgarçarem as contradições entre fé e razão, e tomando partido daquela, Bayle pretendia que sua defesa do fideísmo acarretasse uma defesa da tolerância religiosa. Para ele, huguenote exilado, esta deveria ser uma consequência da constatação da impotência da razão. É o que encontramos em seu *Dictionnaire*, no célebre verbete sobre os *maniqueus*, onde Bayle reconhece a dificuldade de se refutar — pela razão — o maniqueísmo: “Deve-se admitir que essa falsa doutrina, muito mais antiga que Maniqueu, e incapaz de ser sustentada tão logo se aceitem, no todo ou em parte, as Escrituras, seria bastante difícil de ser refutada numa discussão com filósofos pagãos.”<sup>63</sup>

Temos aqui uma primeira enunciação de um tema importante, repetido no verbete sobre Spinoza, como vimos, cuja variação retornará, mais de um século depois, na argumentação de Jacobi contra Mendelssohn: a figura de uma “falsa doutrina” que, ainda que patentemente falsa e insustentável face à Revelação, não se deixa facilmente refutar quando discutida ao nível dos “filósofos pagãos”, isto é, ao nível do discurso estritamente racional. Sigamos a argumentação de Bayle:

[Os maniqueus] seriam rapidamente derrotados por argumentos *a priori*; sua força reside em argumentos *a posteriori*. Com esses eles poderiam lutar por muito tempo e seria difícil vencê-los. Meu ponto será melhor compreendido pela seguinte exposição. As mais certas e claras ideias de ordem nos ensinam que um Ser que existe por si, que é necessário, que é eterno, tem de ser um, infinito, onipotente e dotado de todas as perfeições. Portanto, consultando essas ideias, vê-se que nada é mais absurdo que a hipótese dos dois princípios eternos e independentes de si, um dos quais não possui nenhuma bondade e pode deter os planos do outro. Esses são o

---

<sup>63</sup> Bayle, 1965, p. 144.

que eu chamo de argumentos *a priori*. Eles nos levam necessariamente a rejeitar essa hipótese e a admitir apenas um princípio em todas as coisas.<sup>64</sup>

A pura consistência conceitual, afirma Bayle, recusa como absurda a hipótese de que a realidade se constitua a partir de dois princípios cooriginários e antagônicos. A argumentação maniqueísta extrai a força de seu apelo, contudo, do descompasso entre a pura razão e as constatações da experiência:

Se isso fosse tudo o que é necessário para determinar o valor de uma teoria, a discussão estaria encerrada para o aturdimento de Zoroastro e todos os seus seguidores. Mas toda teoria precisa de duas coisas para ser considerada boa: primeiro, suas ideias precisam ser distintas; segundo, ela precisa dar conta da experiência. É necessário então ver se os fenômenos da natureza podem ser facilmente explicados pela hipótese de um único princípio. Quando os maniqueus nos dizem que no mundo são observadas muitas coisas que são contrárias umas às outras — o frio e o calor, o branco e o negro, a luz e a escuridão — e que portanto têm de existir dois princípios, eles estão argumentando de modo lamentável. A oposição que existe entre essas entidades [...] não forma meia objeção que seja contra a unidade, simplicidade e imutabilidade de Deus. Todas essas questões são explicadas seja pelas diversas faculdades que Deus deu aos corpos, seja pelas leis de movimento que ele estabeleceu ou pelo concurso de causas ocasionais inteligentes pelas quais ele quis se regular. [...] Basta o estabelecimento de causas ocasionais para explicá-las, desde que só se tenha de explicar os fenômenos corporais e não as coisas que concernem ao homem. Os céus e todo o universo proclamam a glória, o poder e a unidade de Deus. Apenas o homem — entre todas as coisas visíveis a obra máxima de Sua Criação — apenas o homem, digo, oferece algumas grandes objeções contra a unidade de Deus.<sup>65</sup>

E não quaisquer constatações da experiência, mas especificamente aquelas concernentes ao fenômeno humano, cuja natureza sobrenatural não se deixa reduzir às leis racionais suficientes para explicar os demais fenômenos. Trata-se, afinal, ainda uma vez, de uma das últimas aparições da oposição medieval entre natureza e graça antes que ressurja, algumas décadas depois, reapresentada como oposição entre natureza e liberdade:

O homem é perverso e miserável. Qualquer um tem consciência disso a partir do que se passa dentro de si e do comércio que se é obrigado a estabelecer com seu vizinho. Basta estar vivo há cinco ou seis anos para se estar completamente convencido dessas duas verdades. Viagens fornecem contínuas lições sobre isso. Monumentos à miséria e perversidade humana são encontrados por toda parte — prisões, hospitais, patíbulos e mendigos. Aqui vê-se as ruínas de uma próspera cidade; alhures não encontra-se sequer as ruínas. [...] Propriamente falando, a história não passa de crimes e vicissitudes da raça humana. Mas observemos que esses dois males, o moral e o físico, não encerram toda a história ou toda a experiência particular. Tanto o bem moral quanto o físico são encontrados por toda parte, alguns exemplos de virtude, alguns exemplos de felicidade; e é isso o que causa a dificuldade. Pois se toda a humanidade fosse perversa e miserável não haveria necessidade de se recorrer à

---

<sup>64</sup> *Idem*, p. 144-5.

<sup>65</sup> *Idem*, p. 145.

hipótese dos dois princípios. É a mistura de felicidade e virtude com miséria e vício que requer essa hipótese. É nisso que reside a força do séquito de Zoroastro...<sup>66</sup>

Eis a fonte das incongruências, das discrepâncias. Não houvesse o homem, a natureza e suas regularidades e simetrias proclamariam “a glória, o poder e a unidade de Deus”. É o fenômeno humano que desconcerta a razão quando esta tenta compreender a Criação. Sua miséria e perversidade, isto é, sua corrupção física e moral, impossíveis de serem negadas por qualquer um que esteja “vivo há cinco ou seis anos”, mas também suas patentes demonstrações de virtude e seus genuínos momentos de alegria dificultam muito — quicá para além do impossível — as pretensões da razão em encadear suas verdades remetendo-as todas a um princípio comum. A conta simplesmente não fecha e é apenas dessa aporia, dirá Bayle, que a doutrina maniqueísta obtém sua aparente plausibilidade. Aqui, a experiência mais banal contradiz e confunde a razão. Os tradicionais predicados atribuídos à Deus — Sua infinita bondade, onisciência e onipotência — não são compatíveis entre si sob um ponto de vista racional.<sup>67</sup> Como pode toda a degradação humana vir de um Deus onipotente e bom? Como poderia o homem ser capaz de virtudes tão além, acima ou contrárias à natureza não fosse ele obra de um tal Deus?<sup>68</sup> Bayle conclui:

A razão humana é demasiado débil para tal. Ela é um princípio de destruição e não de edificação. É apropriada apenas para levantar dúvidas e para revirar as coisas por todos os lados a fim de eternizar disputas; e não creio estar errado se disser da revelação natural, isto é, da luz da razão, aquilo que os teólogos dizem da economia Mosaica. Eles dizem que ela servia apenas para que o homem percebesse sua própria impotência e a necessidade de um redentor e uma lei misericordiosa. Foi uma pedagoga — são esses seus termos — para nos levar a Jesus Cristo. Digamos quase o mesmo da razão. Ela serve apenas para tornar o homem consciente de sua própria cegueira e fraqueza e para a necessidade de outra revelação. Esta é a das Escrituras. É nelas que encontramos meios para refutar de modo invencível a hipótese dos dois princípios e as objeções de Zoroastro. Nelas encontramos a unidade de Deus e Suas infinitas perfeições, a queda do primeiro homem e o que dela se segue.<sup>69</sup>

---

<sup>66</sup> *Idem*, p. 145-6.

<sup>67</sup> Essa é a tese fundamental de Bayle que levará Leibniz à sua *Teodiceia*. Haun Saussy (2004, p. 341), numa concisa e clara apresentação da obra, sugere que, dado o treino jurídico de Leibniz, a *Teodiceia* bem pode ser apresentada como uma peça de defesa de Deus.

<sup>68</sup> Embora o problema da *Teodiceia* quase sempre seja apresentado como uma tentativa de compatibilizar a infinita justiça de um Deus onipotente com a presença do mal no mundo, é digno de nota que Bayle não limita seu desconcerto à realidade do mal; o que lhe move a crítica é a dissonância que se segue da presença do mal num mundo em que há também a virtude: “é isso o que causa a dificuldade”, explica Bayle (1965, p. 147), “pois se toda a humanidade fosse perversa e miserável não haveria necessidade de se recorrer à hipótese dos dois princípios”. Em outras palavras, o bem é tão irredutível à mera natureza quanto o mal. Ambos refletem uma dimensão sobrenatural da experiência humana, sem a qual virtudes e vícios são incompreensíveis.

<sup>69</sup> Bayle, 1965, p. 151-2.



Razão como princípio de destruição, aniquilação. Guardemos esse tema. E observemos que Bayle se refere à “luz da razão” como uma “revelação natural”, sendo apenas a partir dessa designação que faz sentido sua referência à necessidade de uma “outra revelação”. Observemos, enfim, o caráter pedagógico, propedêutico atribuído a essa revelação natural, a razão, que abre um caminho a cujo fim só podemos chegar por meio de uma outra revelação, uma revelação sobrenatural.<sup>70</sup> Para Bayle, em suma, a razão não é capaz de compatibilizar o que sabe com aquilo que ela vê, e essa compatibilização só pode ser obtida graças a algo que ela *não* vê.<sup>71</sup>

Desconheço observações que registrem o quanto as críticas de Bayle ao maniqueísmo, que tiveram enorme e sabida influência sobre Leibniz, se parecem com a forma do argumento geral de Jacobi contra Spinoza (e contra Lessing, Mendelssohn, Kant, contra o projeto da *Aufklärung* em si). Todavia, é bem conhecida a influência que o verbete sobre Spinoza do *Dicionário* de Bayle teve sobre Jacobi, que se refere a ele em algumas passagens, tanto das *Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza* quanto de *David Hume sobre a Crença*.

A simetria não é perfeita: como vimos, Bayle acreditava que o maniqueísmo, embora facilmente refutável com argumentos *a priori*, ganharia terreno fácil a partir de argumentos *a posteriori*, diante dos quais a razão tem de capitular e só pode se salvar com recurso à revelação das Escrituras. Como veremos, essa *não é* exatamente a posição de Jacobi quanto ao spinozismo, único sistema racionalista verdadeiramente consequente, pois que para ele é justamente no nível apriorístico da argumentação que o spinozismo é irrefutável, ainda que a experiência humana revele que ele *não pode* estar certo. Tanto num caso como no outro, contudo, encontramos uma argumentação que se baseia na necessidade de recurso a um conhecimento não racional para conciliar as discrepâncias entre o que a razão pode conhecer e o que a experiência mostra.

É só por “uma outra revelação”, e no caso de Bayle isso significa a revelação das Escrituras Sagradas, que se chega à inteligibilidade do fenômeno humano. A razão não se basta. É apenas graças a um conhecimento não racional que a razão humana pode se conciliar

---

<sup>70</sup> É interessante contrastar esse desenho com aquele que Lessing apresentará cerca de oitenta anos depois, na *Educação do Gênero Humano* (1780), em que os papéis da razão e da revelação serão simetricamente invertidos, sendo aqui a revelação que aparecerá como pedagoga do gênero humano, desbravando o caminho cujo fim é a *Aufklärung*.

<sup>71</sup> “Bayle é rigorosamente crítico diante das pretensões especulativas da teologia racional e das teodiceias, declarando que o erro dos maniqueístas não está no combate à predestinação, mas na explicação sobre a origem do mal, ‘que permanece um dos mais insondáveis mistérios do cristianismo’.” (CHAUÍ, 1999, p. 299).

com a experiência humana enquanto tal. Somente graças a um *salto*, poderíamos dizer com Jacobi, embora não seja ainda o termo em questão.

### 1.1.3.3 Lange contra Wolff contra Spinoza e a *Sittenlehre*

Finalmente, recordemos brevemente o célebre episódio em que Christian Wolff se viu exilado de Halle, bem como o aparecimento da *Sittenlehre*, a primeira tradução alemã da *Ethica*, que encerram o pano de fundo histórico contra o qual a Querela do Spinozismo será posteriormente deflagrada.

Wolff, que conhecera o conde Tschirnhaus e fora bastante influenciado por seu *Medicina Mentis*, desde cedo se interessou pela aplicação dos métodos matemáticos na filosofia prática, o que chamou a atenção de Leibniz, com quem se corresponderia até a morte deste, em 1716.<sup>72</sup> Visando importar para a filosofia as pretensões de universalidade e evidência da matemática, o racionalismo de Wolff intentava que a filosofia desempenhasse o papel de instância fundamentadora das demais ciências, delimitando-lhes seus objetos, esclarecendo-lhe seus conceitos e fornecendo-lhes métodos e princípios. À filosofia caberia esse papel mesmo em relação à teologia, a qual com auxílio da razão deveria se tornar uma teologia natural, isto é, uma teologia que, exclusivamente assentada nos princípios de uma razão autônoma, prescindisse de qualquer recurso a verdades reveladas.

Em 1721 Wolff assume o reitorado da Universidade de Halle, então centro do movimento pietista, na qual ao longo dos últimos quinze anos acumulara alguma celebridade, divergências teológico-filosóficas e desafetos político-acadêmicos.<sup>73</sup> A tensão entre Wolff e seus colegas se acirrou quando, ao assumir o novo posto, em seu discurso inaugural *Sobre a filosofia prática dos chineses*, Wolff retomou o tema do “ateu virtuoso” e defendeu a tese de que o fato de os confucianistas serem capazes de concepções éticas tão complexas e

---

<sup>72</sup> Cf. Beck, (1969, p. 256). Em Beck encontra-se (p. 256-95) uma clara e concisa reconstrução da obra e do contexto filosófico de Wolff, bem como de sua influência em diferentes áreas da filosofia alemã. Em Israel (2001, p. 552-7) encontra-se um relato de como Wolff contribuiu para a disseminação do deísmo na Alemanha. Para uma exposição mais detalhada de sua metafísica, cf. o estudo de Jean École (1985).

<sup>73</sup> Para o que aqui nos interessa, talvez baste sublinhar que na oposição dos pietistas ao projeto racionalista de Wolff reaparece o tema fundamental da desconfiança de que um racionalismo autofundado implique determinismo (e, conseqüentemente, a negação da revelação, da providência e da realidade dos milagres). Quanto aos detalhes político-acadêmicos que acompanham essa oposição, cf. Beck, (1969, p. 258).

semelhantes às ocidentais seria uma evidência de que estas não dependem de uma religião revelada e podem ser obtidas pela razão. Para Joachim Lange,<sup>74</sup> ao apostar na autonomia da razão, na dissociação entre moral e religião e na possibilidade de aplicação do método matemático como garantia da verdade, o wolffianismo se revelava... spinozismo.

Lange distinguia entre duas classes de spinozismo: um *spinozismus partialis* e um *spinozismus totalis*. O primeiro, ao reduzir o conhecimento da natureza ao conhecimento de seus nexos causais, pressupunha mecanicismo e, conseqüentemente, determinismo; o segundo acrescentava ao determinismo a doutrina da *sola substantia*, implicando panteísmo.<sup>75</sup> Para Lange, ainda que Wolff não fosse um completo spinozista, o que ele defendia era um típico spinozismo parcial. Assim, a crítica de Thomasius contra Tschirnhaus reaparece na de Lange contra Wolff: por trás do projeto de uma fundamentação racional da ética oculta-se o germe de um determinismo ateu que destrói a liberdade humana.

Por mais que Wolff tenha tentado se defender das acusações de Lange e seus colegas, as críticas contra o wolffianismo não cessaram. Consta que aos ouvidos de Friedrich Wilhelm I, o Rei Soldado, teria chegado o argumento de que Wolff estaria pregando um determinismo e que este, por sua vez, implicaria que um soldado que fugisse da batalha não poderia ser considerado culpado de deserção, dada a impossibilidade de que agisse de outro modo. Foi então que, em novembro de 1723, sob ameaça de ser executado, Wolff se viu banido não apenas de sua cátedra em Halle mas de todo o território prussiano. Obrigado a abandonar a Prússia num prazo de quarenta e oito horas, aceita um convite da Universidade de Marburg, onde permanecerá por quase duas décadas.<sup>76</sup>

Estabelecido em Marburg, dedica-se seriamente ao estudo da *Ethica* a fim de refutá-la e melhor defender-se da acusação que — injustamente, acreditava — caíra-lhe sobre as costas. Esses estudos culminarão numa refutação da metafísica de Spinoza que virá à luz em sua *Theologia Naturalis*.<sup>77</sup> Tal como outrora em Leibniz, mas agora de forma mais

---

<sup>74</sup> Johann Joachim Lange (1670 - 1744), teólogo pietista, professor em Halle, discípulo de Christian Thomasius e autor de uma outra *Medicina Mentis*, de 1704, em que defendia que a saúde da mente humana, afetada pela Queda, carece não apenas da *lumen naturale* como também da *supernaturale*. Para diferentes reconstruções do conflito entre Lange e Wolff, cf. Jonathan Israel (2001, p. 544-51), Federica De Felice (2008, p. 75-113), Solé (2011a, p. 134-8) e Franzisca Rehlinghaus (2015, p. 87-111), bem como o artigo de Anne-Lise Rey (2014).

<sup>75</sup> Cf. Solé, (2011a, p. 135).

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, p. 137 e Beck (1969, p. 259). Em 1733 o rei se arrependeu da sentença e — em vão — convidaria Wolff de volta.

<sup>77</sup> Os dois volumes da *Theologia Naturalis Methodo Scientifica Pertractata*, que perfazem quase duas mil páginas, foram publicados em 1736 e 1737, respectivamente. Neles, o objetivo geral de Wolff é demonstrar a existência de Deus e, como corolário, refutar o ateísmo. Na segunda parte, uma seção intitulada “Acerca do

sistemática e mais abrangente, as premissas do spinozismo são aqui submetidas a um exame racional que foca seu ataque não mais na suposta perniciosidade de suas consequências, mas na falta de clareza das definições e na inconsistência interna do sistema.

É de se notar que Wolff se concentra quase que exclusivamente nos alicerces metafísicos do sistema da *Ethica*. Sua teoria do conhecimento, sua física, a dinâmica afetiva dos indivíduos e sua repercussão ética, as concepções políticas: tudo isso é deixado de lado. Tampouco encontra-se Wolff incomodado com as radicais pretensões de racionalidade do projeto spinozista, como outrora estiveram, cada qual a seu modo, Thomasius e Bayle. Antes, Wolff compartilha-as. O principal interesse da refutação de Wolff é desmontar os argumentos que levam à negação da liberdade da vontade, da divina e da humana, garantindo o espaço para o livre-arbítrio.

Não é necessário examinar aqui a crítica wolffiana a Spinoza em detalhe,<sup>78</sup> mas gostaria de sublinhar o cerne de sua conclusão e articulá-la à posição que Wolff defendera em Halle há mais de quinze anos e quase lhe custara a vida. Embora se considerasse um cristão, Wolff não via no ateísmo uma ameaça à moralidade. Por graves que pudessem ser suas consequências para a salvação da alma, o ateísmo não implicava por si a impossibilidade de uma conduta íntegra. Afinal, mesmo os chineses confucianistas podiam ser virtuosos. Para Wolff, portanto, o cerne do problema do spinozismo não está num mero ateísmo que ele envolvesse, mas no fatalismo que, resultante das confusas definições spinozistas, e particularmente de suas concepções de substância e extensão, esvazia a noção de liberdade e destrói a moralidade.

Nesse sentido, a crítica de Wolff a Spinoza retoma motivos que já haviam surgido em Bayle e Christian Thomasius, mas esses motivos ressurgem aqui harmonizados numa variação daquele que fora o tema da crítica leibniziana. Não se trata de oposições simétricas, mas de rearranjos. Esquemáticamente, podemos dizer que, para Bayle, o fundo do problema spinozista seria religioso: virtuoso e racional, o que faltaria a Spinoza é a revelação que só a fé religiosa pode trazer. Para Thomasius, por sua vez, o problema poderia ser lido na chave da

---

ateísmo e de outros erros relacionados” aborda o ateísmo propriamente dito, o fatalismo, o deísmo, o naturalismo, o antropomorfismo, o materialismo, o idealismo, o paganismo, o maniqueísmo, o spinozismo e o epicurismo. A refutação de Spinoza abarca os parágrafos 671 a 716 dessa seção.

<sup>78</sup> Boas apreciações sucintas dessa crítica podem ser encontradas no texto de Dominique Bourel (1990), nos artigos de Konrad Cramer (1981), Günter Gawlick (2002) e Ursula Goldenbaum (2011), bem como em Solé (2011a, p. 139-44) e Morfino (2016, p. 107-13). Para uma análise em detalhe, cf. o livro de Federica De Felice (2008, em especial as p. 113-84). Para uma compilação das passagens referentes a Spinoza nos escritos de Wolff, cf. o artigo de James Morrison (1993).

moralidade: porque vicioso, nem pio, nem racional. Para Bayle, o spinozismo careceria da revelação que corrige os desmandos da razão; para Thomasius, careceria da verdadeira virtude que distingue o homem do animal e abre-lhe o acesso àquela revelação. Como Bayle, Wolff também entende que o ateísmo não é em si a ameaça e que, dissociada da religião a moralidade, um ateu virtuoso é, em princípio, perfeitamente possível. Como Thomasius, também entende que o spinozismo é uma ameaça grave à moralidade, pois que seu determinismo extirparia a possibilidade da liberdade. Contudo, se em Bayle e em Thomasius a monstruosidade de Spinoza residia na sistematicidade de uma razão hipertrofiada que julga poder prescindir de qualquer revelação, o deísta Wolff é ele mesmo sistemático e, defendendo a possibilidade de uma teologia racional, entende que as consequências absurdas do spinozismo se devem não à sistematicidade, mas às incoerências do sistema que levam a consequências absurdas. Imoral porque irracional, o que faltaria a Spinoza não é religião nem moralidade, mas justamente razão.

Podemos assim distinguir três grandes linhas de ataque ao projeto spinozista, três matrizes que esquematizam a plethora de ataques que o spinozismo receberá até a segunda metade do século XVIII. Estas três vertentes, é claro, não constituem linhas completamente independentes e sobrepõem-se na maior parte dos casos, mas as críticas à filosofia de Spinoza podem ser assim distinguidas quanto às suas intenções fundamentais e graus de profundidade. Em primeiro lugar, representada por dezenas de teólogos e catedráticos denunciando a impiedade, as implicações sociais e os riscos à ordem pública contidos naquelas teses ateístas e na defesa da liberdade de pensamento e expressão, há uma vertente que poderíamos denominar teológico-sociopolítica, a qual se faz ouvir já imediatamente após a publicação do *TTP*. Para esses críticos, Spinoza é um inimigo da religião e do Estado. Em segundo lugar, representada de início por Leibniz, depois por Wolff, sendo então assumida pelos deístas e *Aufklärer*, uma vertente racionalista, ou intrarracional, a qual recusa o sistema da *Ethica*, suas definições e demonstrações como incongruentes, denunciando as implicações fatalistas que se seguem do fato de Spinoza não ter sido suficiente ou corretamente racional. Para esses, o spinozismo é um inimigo da razão e da liberdade. Por fim, em terceiro lugar, num primeiro momento representada por Christian Thomasius e Bayle, posteriormente assumida por Jacobi, uma vertente que talvez possamos chamar de ética, ou suprarracional, em que Spinoza é atacado por ter dado à razão uma soberania absoluta a que ela não é capaz de corresponder. Para esses, Spinoza é o sintoma de um projeto não meramente errado, mas doente em suas pretensões.

A refutação pela qual Wolff procurava tornar claras as diferenças irreduzíveis entre seu sistema e o de Spinoza estabeleceu um novo patamar na qualidade da já longa tradição de críticas ao filósofo holandês.<sup>79</sup> Se consideramos o intervalo aqui esboçado entre 1670 e 1737, de quando Jakob Thomasius dispara os primeiros ataques ao *TTP*, num extremo, ao momento em que sai do prelo o segundo volume da *Theologia Naturalis* com a refutação de Wolff, no outro, vê-se que são quase setenta anos de discussões, refutações e ataques durante os quais o nome de Spinoza acumula sua fama. No entanto, tratava-se de um autor muito mais mencionado do que efetivamente lido. Em primeiro lugar, é claro, devido à própria dificuldade do texto da *Ethica*, dificilmente penetrável por um leitor sem algum treino filosófico e determinação para atravessá-lo. Contudo, a essa somavam-se ainda as dificuldades materiais de acesso ao texto, visto que nos primeiros anos do séc. XVIII a *Opera Posthuma* já era uma edição lançada há três décadas e, por volta da metade do século, tornara-se um objeto de difícil acesso para a maioria das pessoas.

Essa situação mudará em 1744, quando Lorenz Schmidt<sup>80</sup> publica a *B. v. S. Sittenlehre widerlegt von dem berühmten Weltweisen unserer Zeit Herrn Christian Wolff*, a primeira — e por muitas décadas única — tradução alemã da *Ethica*.<sup>81</sup> Como o título anunciava, a *Ethica*

<sup>79</sup> “Uma vez que os ataques a Spinoza se tornaram praticamente um ritual, havia uma abundância de escritos polêmicos e difamatórios contra ele. Com efeito, já em 1710, tantos professores e clérigos o haviam atacado que existia em Leipzig um *Catalogus scriptorum Anti-Spinozanorum*. E, em 1759, Trinius contou, de modo provavelmente deveras modesto, 129 inimigos de Spinoza em seu *Freydenkerlexicon*.” (BEISER, 1993, p. 48)

<sup>80</sup> Johann Lorenz Schmidt (1702 - 1749) estudou teologia em Jena e, em 1725, mudou-se para Halle, onde tomou partido de Wolff nos conflitos acadêmicos. Wolffiano e deísta, na década de 30 foi o responsável pela censuradíssima “Bíblia de Wertheim”, uma tradução deísta do Pentateuco em que os elementos sobrenaturais eram todos naturalizados, a qual despertou uma torrente de ataques capitaneados por Lange e lhe rendeu diversas perseguições. Após a publicação da *Sittenlehre*, muito se discutiu sobre as reais intenções do tradutor. Em seu prefácio, Schmidt declarava desejar tornar pública e conhecida a vitória de Wolff sobre Spinoza, mas não faltou quem o acusasse — com razoáveis argumentos — de estar pretendendo difundir o spinozismo sob o falso pretexto de atacá-lo. Suas intenções não vêm ao caso aqui, mas remeto os interessados à seguinte bibliografia: para um relato detalhado da biografia de Schmidt e da tradução da Bíblia de Wertheim, cf. Paul Spalding (1998), bem como Avi Lifschitz (2012, p. 50-2) para uma descrição clara e sucinta do projeto desse Pentateuco naturalista; sobre sua tradução da *Ethica*, o texto fundamental é o artigo de Ursula Goldenbaum (1994); cf. também Israel (2001, 655-8), Solé (2011a, p. 144-51) e Morfino (2016, p. 104-7).

<sup>81</sup> Essa *Ética de B. de S. refutada pelo senhor Christian Wolff, célebre filósofo de nosso tempo* entrou para a história não só como a primeira tradução alemã da *Ethica*, mas também como a primeira tradução publicada — em qualquer língua — de um texto de Spinoza desde a edição holandesa dos *Nagelate Schriften*, de 1677. Além de ter sido a primeira, a tradução de Lorenz Schmidt foi a única tradução alemã integral da *Ethica* ao longo de todo o século XVIII. Após essa edição, muito apreciada por seus contemporâneos e ainda hoje elogiada, somente quatro décadas depois começariam a surgir novas traduções alemãs das obras de Spinoza: primeiro, em 1783, *Spinoza über Aberglauben und Denkfreyheit* [“Spinoza sobre a superstição e a liberdade de pensamento”], que consistia numa tradução do prefácio do *TTP*, traduzido e anotado por H. F. von Diez; em seguida, em 1785, o volume *Zwey Abhandlungen über die Kultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie* [“Dois tratados sobre o cultivo do entendimento humano e sobre a aristocracia e a democracia”], que trazia o *Tratado da Reforma do Intelecto* e o *Tratado Político*, traduzidos por Schack Hermann Ewald, que em 1787 publicaria uma tradução completa do *TTP*, iniciando a publicação dos *Spinoza's philosophische Schriften*

vinha aqui apresentada juntamente com a refutação de Wolff, bem como com o prefácio que Jarig Jelles escrevera para a *Opera Posthuma*, ambos agora traduzidos para o alemão por Schmidt. Além disso, o tradutor anexou à edição um minucioso índice de conceitos, de quase sessenta páginas, que facilitava enormemente o trabalho do leitor.<sup>82</sup>

Em 1740, Frederico, o Grande, ascendera ao trono; convidado, Wolff finalmente aceitara retornar a Halle. Um novo clima cultural começa a se instalar na Alemanha. A partir da *Sittenlehre* de Lorenz Schmidt abre-se o caminho para uma fundamental fase da recepção alemã de Spinoza. Após mais de meio século de execrações, Spinoza enfim começaria a ser de fato lido. “Eu não possuía nenhum exemplar da *Opera Posthuma*”, escreverá Jacobi em *David Hume sobre a Crença*, “mas tive a felicidade de encontrar na casa de um amigo, em meio a escritos de Wolff, uma tradução da *Ethica* que vinha acompanhada da refutação wolffiana.”<sup>83</sup> Durante toda a segunda metade do séc. XVIII, a *Sittenlehre* vigerá como a principal referência da *Ethica* no mundo germanófono, o que incluirá todos os envolvidos na Querela do Spinozismo: é o Spinoza que será lido por Lessing e Mendelssohn, Jacobi e Wizenmann,<sup>84</sup> Hamann e Kant, Goethe e Herder.

Isso não significa ainda que Spinoza estivesse, por assim dizer, reabilitado. É verdade que, na medida em que o deísmo wolffiano conquistava espaços universitários, aquela antiga imagem satânica de Spinoza era aos poucos matizada. Contudo, nesse ambiente em que a Razão começava a ser abertamente idolatrada, o Spinoza que se ia fixando, se já não era mais tão abominado como um inimigo de Deus, começaria agora, cada vez mais, a ser abominado como um inimigo da Razão.

---

[“Escritos filosóficos de Spinoza”], os quais até 1793 ganhariam ainda outros dois volumes com uma nova tradução das duas primeiras partes da *Ethica*.

Quanto às edições alemãs da *Ethica* ao longo do século XIX, uma nova tradução integral apareceria apenas em 1812, realizada por Friedrich Wilhelm Valentin Schmidt. Essa, também bastante apreciada, serviria de base para as duas edições que Berthold Auerbach organizará das obras reunidas de Spinoza, em 1841 e 1871. Kirchmann publica, em 1868, uma terceira tradução integral e independente, a qual serve, juntamente com as de Auerbach, como base para a tradução de Stern, de 1893.

<sup>82</sup> “Esse índice, disposto à moda do esclarecido espírito wolffiano e que de certa forma removia da *Ética* sua carapaça tornando-a transparente, abria ao leitor a possibilidade de passear agradavelmente pela *Ética*, em vez de percorrer o caminho majestoso das demonstrações geométricas.” (GOLDENBAUM, 1994, p. 116)

<sup>83</sup> *DH*, p. 44.

<sup>84</sup> “É melhor que compre a *Ética* de B. de S. refutada pelo senhor Christian Wolff, célebre filósofo de nosso tempo. Por sob essa máscara, você encontra uma tradução muito boa da *Ética* de Spinoza, que é sua obra principal”, aconselhará Jacobi numa carta a Wizenmann, de 06/11/1783 (*JBW*, I, 3, p. 247).

#### 1.1.4 Jacobi e as Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza

Delineado esse mapa das implicações e reverberações de uma acusação de spinozismo na Alemanha setecentista, é hora de lançarmos um olhar sobre algumas das teses centrais que Jacobi apresentou em seu diálogo com Lessing e sua controvérsia com Mendelssohn,<sup>85</sup> a qual resultou naquele estranho livro que deflagrou o mundo literário alemão em 1785, concentrando-nos naquelas que, dois anos depois, reaparecerão em *David Hume sobre a Crença*.

De início, encontramos um eco da posição de Bayle. Tese central de Jacobi, ele não está interessado em atacar a consistência racional das demonstrações da *Ethica*. Antes, está convencido dela. O que Jacobi colocará em questão, aqui e em suas obras posteriores, não é a coerência das deduções spinozistas, que lhe parecem corretas do ponto de vista estritamente lógico, mas a legitimidade de tal procedimento quando aplicado ao conhecimento e demonstração da existência de Deus e dos entes singulares.<sup>86</sup>

Em seu *David Hume sobre a Crença*,<sup>87</sup> Jacobi relatará que ficara instigado pelos escritos de Mendelssohn e Kant a respeito da prova *a priori* da existência divina, a partir de Kant conhecida como argumento ontológico, e que justamente *essa* teria sido a questão que o levava ao estudo de Spinoza, estudo que o teria convencido da impossibilidade de tal procedimento.<sup>88</sup> Contudo, para Jacobi, ao contrário de Leibniz, Wolff e Kant, para quem, por diferentes razões, o spinozismo sentenciaria o racionalismo à morte, Spinoza representa o próprio paradigma da metafísica e do emergente naturalismo científico mecanicista. Se o

---

<sup>85</sup> Mendelssohn ocupara-se com a filosofia de Spinoza já muitos anos antes da Querela do Spinozismo propriamente dita. Sobre a relação de Mendelssohn com o spinozismo, cf: Beiser (1993, p. 52-4), Solé (2011a, p. 155-86), bem como os artigos de Goldenbaum (2002) e Pätzold (2011).

<sup>86</sup> Quanto à existência de cada ente singular, tampouco Spinoza afirmava a possibilidade de demonstrá-la e conhecê-la racionalmente. O que a *Ethica* afirma é a necessidade de que entes singulares, isto é, modos finitos, existam — e a possibilidade de sabê-lo adequadamente. Mas de modo algum afirma que possamos conhecer adequadamente — e portanto deduzir — a existência singular de um ente finito enquanto tal. Portanto, a divergência aqui se limita à possibilidade de conhecimento e demonstração da existência de Deus.

<sup>87</sup> Cf. *DH*, p. 42-7, onde em meio à sua breve autobiografia intelectual Jacobi destacará seu juvenil estudo de dois textos de Kant como centrais para a maturação de sua tese da impossibilidade de uma demonstração da existência.

<sup>88</sup> É vastíssima a bibliografia a respeito do “argumento ontológico” ou “provas *a priori* acerca da existência de Deus”, em suas mais variadas versões. Uma excelente referência inicial é a obra organizada por Thomas Buchheim, Friedrich Hermanni, Axel Hutter e Christoph Schwöbel (2017), que embora não se limite ao argumento ontológico traz, além de variados artigos, uma vasta compilação da bibliografia alemã e inglesa sobre o tema.



spinozismo necessariamente desemboca no ateísmo e no fatalismo, e para Jacobi ele necessariamente o faz, isso significa que o racionalismo metafísico, quando consequente, é intrinsecamente ateu e fatalista.<sup>89</sup>

Para que esse argumento faça sentido, Jacobi precisa estabelecer a conexão entre spinozismo, racionalismo e fatalismo.<sup>90</sup> Isto é, precisa explicar o que é esse paradigma das explicações racionais que faz com que Spinoza, cujo sistema seria explicitamente fatalista, possa também ser visto não apenas como racional, mas como a própria realização da quintessência do racionalismo, revelando essa conexão implícita entre fatalismo e racionalismo. Essa conexão, dirá Jacobi, reside no “espírito do spinozismo”:

“Eu [isto é, Jacobi]: Honestamente, não esperava encontrar em você um spinozista ou um panteísta. [...] Em grande medida, viera aqui para obter de você uma ajuda contra Spinoza.

Lessing: — Então você o conhece?

Eu: — Creio conhecê-lo como muito poucos podem tê-lo conhecido.

Lessing: — Então não se pode ajudá-lo. Melhor você se tornar seu amigo. Não há outra filosofia senão a de Spinoza.

Eu: — Pode ser que seja verdade. Pois o determinista, se quer ser consequente, deve transformar-se em fatalista; depois o resto segue por si.

Lessing: — Vejo que nos entendemos. E isso aviva meu desejo de escutá-lo expor qual sua opinião sobre o espírito do spinozismo. Quero dizer, aquele que era o do próprio Spinoza.

Eu: — Não deve ter sido outro senão o ancestral *a nihilo nihil fit*, que Spinoza levou em consideração de modo mais abstrato que os filósofos cabalistas e outros antes dele. Descobriu então que em toda geração no seio do infinito, em toda mudança, seja quais forem as imagens que lhe deem, algo se põe a partir do nada. Assim ele recusou qualquer passagem do infinito ao finito! (*JGA*, I/1, p. 18)

Assim, para Jacobi, o “espírito do spinozismo” não é senão o “ancestral *a nihilo nihil fit*”, isto é, a afirmação de que, uma vez que nada pode vir do nada, tudo o que existe tem necessariamente uma causa eficiente que o põe na existência. Em outras palavras, spinozismo não é senão o princípio de razão suficiente levado rigorosamente a sério, de modo que as consequências ateias e fatalistas do spinozismo, em particular a negação da liberdade da

<sup>89</sup> Quinze anos depois, em 1799, em seu *Jacobi a Fichte*, é Fichte quem terá assumido, aos olhos de Jacobi, o papel de “verdadeiro messias da razão especulativa, o filho legítimo da promessa de uma filosofia completamente pura, subsistente em si e por si mesma” (*JGA*, II/1, p. 194), o que não significa que seu diagnóstico tenha mudado substancialmente e que ele não veja no sistema de Fichte o mesmo fatalismo que encontrava em Spinoza.

<sup>90</sup> Convém sublinhar que, à época das cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza* e de *David Hume sobre a Crença*, Jacobi não tinha elaborado ainda uma definição própria de “razão”, de modo que, quando denuncia o “racionalismo”, não entende por “razão” nada muito distinto da “mera faculdade de conceitos, juízos e inferências que paira acima da sensibilidade e simplesmente não pode revelar nada de modo imediato a partir de si mesma”. (*Prefácio*, p. 378).

vontade (negação da Providência divina e do livre arbítrio humano), seriam apenas o resultado necessário do princípio de razão suficiente aplicado de modo consistente.

Pois, tal como entende Jacobi, a absolutização do princípio de razão suficiente elimina a noção de criação. Ou ainda: a redução de toda causalidade à causalidade mecânica, isto é, a explicação de toda produção apenas pelo jogo infinito das causas eficientes, implica a eliminação das causas finais. Se tudo pode e deve ser explicado por uma causa eficiente, isso também tem de ser aplicado à própria vontade, que é coerentemente vista no spinozismo como uma mera ilusão antropomórfica, uma noção confusa da mente finita que ignora os infinitos nexos causais que a determinam a querer isso ou aquilo.<sup>91</sup> Sem criação, tudo é mero desdobramento e autoprodução da substância única, realização infinita da potência infinita de seus atributos, e os efeitos não são senão a consequência necessária do que já estava contido em suas causas.<sup>92</sup>

Que o Deus de Spinoza não possui a maioria das principais características tradicionalmente atribuídas a Deus, isso é algo que, além de evidente, uma longa linhagem de críticos já havia reiteradamente acusado ao longo de mais de um século. Contudo, ao contrário desses críticos, que em grande parte acreditavam haver aí um *erro* nos raciocínios de Spinoza, para Jacobi a questão se colocava em termos totalmente diversos: acaso faz algum sentido chamar de Deus uma substância infinita, autoproduzida e autoprodutora, sem vontade e sem autoconsciência? Acaso não *sabemos simplesmente* — e aqui o saber simplesmente deve ser sublinhado — que *isso* não é Deus e que essa substância infinita, por corretamente construído que seu conceito tenha sido, *não é digna desse nome?*<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> A negação das causas finais e da liberdade da vontade é desenvolvida por Spinoza no Apêndice à primeira parte da *Ethica*.

<sup>92</sup> Sobre a relação entre o princípio de razão suficiente e o fatalismo nihilista, cf. o artigo de Christoph Binkermann (2010); para uma discussão sobre algumas tentativas de interpretação do necessitarismo spinozista, cf. o de Marcos Gleizer (2014).

<sup>93</sup> Que algo seja ou não “digno de seu nome” é uma formulação que Jacobi usará algumas vezes e que mostra alguns aspectos interessantes de seu pensamento. Essa expressão só faz sentido se partimos do pressuposto de que há algo além da mera nomeação sedimentada num convencionalismo mecânico, de que temos certo acesso imediato à realidade, a partir do qual o julgamento do convencionalismo se torna possível. É o que está por trás de passagens como, por exemplo, em *David Hume sobre a Crença*, quando afirma ser “crença” o “próprio e verdadeiro nome” daquele sentimento imediato (p. 29), ou quando uma representação falsa “não merece um nome melhor” (p. 68); ou quando afirma que “segundo o uso linguístico comum, objeto deveria significar uma coisa que existisse fora de nós em sentido transcendental” (p. 111), ou ainda, em seu *Prefácio*, como quando distingue entre os racionalistas que são realmente racionalistas e aqueles que o são meramente no nome (p. 379), ou afirma ser “absurdo” chamar fenômenos as representações que não apresentam senão a si próprias (p. 391), ou ainda, finalmente, onde afirma que a única liberdade “digna desse nome” é aquela que “engendre e inicie obras e feitos originais” (p. 396).

“Creio numa causa inteligente e pessoal do mundo”,<sup>94</sup> afirma Jacobi a Lessing. Ou bem a causa do mundo é apenas “uma raiz eterna e infinita de todas as coisas, uma *natura naturans*”, inconsciente, necessária e impessoal, ou bem “uma inteligência que age segundo a razão e a liberdade”,<sup>95</sup> consciente, livre e pessoal. Inteligente, portanto autoconsciente, portanto pessoal: para Jacobi, ao conceito de inteligência pertenceria o de personalidade. Uma vez que um ser inteligente é necessariamente autoconsciente, e que “a unidade da autoconsciência constitui a personalidade”,<sup>96</sup> então “qualquer ser que tenha consciência de sua identidade, de um *eu permanente existente em si e consciente de si*, é uma pessoa.”<sup>97</sup> Toda inteligência é pessoal e o teísmo de Jacobi se funda assim essencialmente sobre a ideia de um Deus pessoal.<sup>98</sup>

Portanto, Jacobi está convencido de que não há uma terceira via entre o spinozismo e o teísmo, e essa disjunção repousa sobre um tema caro a seu pensamento: a necessidade de uma distinção entre causa (*Ursache*), que é um conceito da experiência, e fundamento (*Grund*), que é um conceito lógico.<sup>99</sup> Enquanto o conceito de fundamento envolve o de condicionamento, pois o fundamento de algo é a série de condicionamentos e determinações de sua realidade, o conceito de causa está ligado ao de ação e efetividade, e portanto também está ligado ao tempo, o qual por sua vez não desempenha qualquer papel numa conexão lógica.

Na explicação filosófica, dirá Jacobi, causa e fundamento tendem a se confundir e sobrepor, ou a se identificar, se a filosofia for coerente consigo mesma, como a de Spinoza, e assumir que trata a série de causas como uma série de condicionamentos e determinações. Nessa sobreposição, pretendendo compreender a efetividade das coisas segundo a chave da explicação lógico-dedutiva dos conceitos, a filosofia tem de perder de vista o fato concreto,

---

<sup>94</sup> “*Ich glaube eine verständige persönliche Ursache der Welt*”. (JGA, I/1, p. 20).

<sup>95</sup> JGA, I/1, p. 219-20.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> Sobre a centralidade do conceito de pessoa na concepção jacobiana de Deus, cf. o artigo de Christian Polke (2011).

<sup>99</sup> O livro de Birgit Sandkaulen (2000) é dedicado a essa distinção. Cf., particularmente, as p. 171-228. Esse ponto reaparecerá em *David Hume sobre a Crença*. Convém recordar que a expressão alemã para o “princípio de razão suficiente” é “*Satz des Grundes*”, isto é, literalmente, “princípio do fundamento”.

singular e efetivo da existência.<sup>100</sup> Essa sobreposição dos aspectos leva os filósofos a tentarem explicar ou demonstrar a existência, operação que, para Jacobi, é impossível tanto para a existência dos indivíduos finitos quanto para a existência de Deus. A existência efetiva dos indivíduos não pode ser explicada (isto é, *deduzida*) porque essa explicação exigiria o conhecimento do nexos infinito de causas que produzem uma existência singular no tempo e no espaço, nexos que necessariamente escaparia ao filósofo. Mas a substância spinozista, que é causa de si mesma, e cuja existência, portanto, não depende de um nexos infinito de causas, tampouco poderia ter sua existência *explicada*, pois explicar é fundamentar, desdobrar o nexos de condições, e uma explicação do que é incondicionado ou bem é impossível ou bem terminaria por torná-lo condicionado no momento mesmo da explicação.

O teísmo de Jacobi insistirá na primeira alternativa. O incondicionado não pode ser explicado ou demonstrado — donde sua colisão com o apreço de Mendelssohn pelas provas da existência de Deus —, pois explicar é justamente mediar o conhecimento. O conhecimento do incondicionado *tem* de ser imediato, pois o conhecimento mediato não faz senão o desdobramento dos fundamentos, isto é, das condições e determinações daquilo que se conhece, que por definição não se podem dar no caso do incondicionado.

Por aqui se compreende a afirmação jacobiana de que “toda via da demonstração termina no fatalismo”.<sup>101</sup> Se demonstrar é explicar o nexos dos condicionamentos, é condição da demonstração que o demonstrado seja condicionado. Ao tomar a senda da demonstração a filosofia tem de tratar seu objeto como condicionado, e se, do ponto de vista físico, essa integral condicionalização da efetividade implica um naturalismo mecanicista, do ponto de vista moral implica um fatalismo, pois elimina o espaço da vontade — incondicionada, e portanto sobrenatural — que para Jacobi está ligada à liberdade.<sup>102</sup> Descartes, Leibniz, Wolff, Lessing, Mendelssohn: para Jacobi, a despeito de suas inúmeras diferenças, sob esse diagnóstico caem todos os sistemas racionalistas engajados na via demonstrativa, mesmo os que, diferentemente de Spinoza, não o percebem.

---

<sup>100</sup> “A explicação [...] oferece uma representação do como da existência de uma natureza [...], mas não do porquê de seu ser real.” (IVALDO, 2003, p. 61)

<sup>101</sup> *JGA*, I, 1, p. 123.

<sup>102</sup> “A confusão entre o princípio de fundamento (conexão lógica) e o princípio de causa (conexão prática) conduz à concepção da realidade apenas como um conjunto de relações reciprocamente condicionadas (Jacobi também usa o termo ‘mecânicas’), do qual se exclui programaticamente toda atividade espontânea. O princípio de fundamento permite realizar um saber mediato, mas tal saber (que tem seu papel próprio imprescindível na pesquisa científico-natural), se absolutizado, não descerra nenhum espaço para a liberdade.” (IVALDO, 2003, p. 63).

Essa “via da demonstração”, prossegue Jacobi, funda-se sobre o princípio de identidade, ela reduz o predicado ao sujeito.<sup>103</sup> Desse modo, não pode dar conta da “pura emergência de um sujeito”<sup>104</sup> ou de seus atos livres, pois “somente podemos demonstrar semelhanças, e toda prova pressupõe algo já provado, cujo princípio é a revelação.”<sup>105</sup> Toda prova pressupõe uma série de coisas já provadas que, se não deve ser infinita (o que destruiria a prova), tem de chegar ao que não pode ser objeto de prova ou demonstração, a um saber imediato.

Lessing: Então, com sua filosofia, você tem de voltar as costas para toda filosofia.

Eu: Por que voltar as costas para toda filosofia?

Lessing: Pois você é um completo cético.

Eu: Ao contrário, eu me retiro de uma filosofia que torna necessário o completo ceticismo.

Lessing: E vai para... onde?

Eu: Para a luz, da qual Spinoza diz que ilumina a si mesmo e as trevas. Amo Spinoza porque ele, mais que nenhum outro filósofo, conduziu-me à perfeita convicção de que certas coisas não se podem desenvolver: portanto, delas não se tem de desviar o olhar, mas sim tomá-las como se as encontra. (*JGA*, I/1, p. 28)

Portanto, o incondicionado tem de ser pensado *fora da natureza*, ou seja, fora de quaisquer conexões naturais (mecânicas) com a natureza, a qual deve ser compreendida como *causada* por ele (e não meramente derivada) de modo *sobrenatural*, isto é, de modo irreduzível a uma explicação. Jacobi sumariza sua posição:

Penso que o maior mérito do investigador é descobrir e revelar a existência [*Dasein zu enthüllen und zu offenbaren*]... Para ele, a explicação é um meio, um caminho para a meta, o fim mais próximo, mas jamais o fim último. Seu fim último é o que não se deixa explicar: o insolúvel, imediato, simples. (*JGA*, I/1, p. 29)

Aqui se conjugam os argumentos centrais de *Sobre a Doutrina de Spinoza* que retornarão em *David Hume sobre a Crença* e no *Prefácio*: se o caminho das explicações e provas dedutivas, quando aplicado fora de seu âmbito próprio e levado a explicar os nexos causais das ações e das coisas efetivamente existentes, conduz ao beco sem saída do fatalismo, então a tarefa maior do conhecimento não há de ser provar ou *demonstrar* por meio da reconstrução mediata dos nexos de condições, mas sim revelar, *mostrar* a existência em sua simplicidade imediata, acolhê-la na positividade de sua manifestação. Contudo, isso

---

<sup>103</sup> O fatalismo é o resultado inevitável do equacionamento entre causa e efeito e da consequente explicação que reduz os efeitos às suas causas. Poderíamos dizer, traduzindo Jacobi para o vocabulário de Hume, que o racionalismo consistente pretende reduzir as questões de fato às relações de ideias. Ou, traduzindo-o para o vocabulário de Kant, que o racionalismo pretende reduzir os juízos sintéticos aos analíticos.

<sup>104</sup> Cf. Ivaldo (2003, p. 63).

<sup>105</sup> *JGA*, I, 1, p. 124.

envolve uma mudança radical de perspectiva. Radical porque, afinal, haveria um contrassenso em se esperar que a legitimidade dessa nova perspectiva pudesse ser, ela mesma, objeto de explicação ou demonstração. Jacobi, portanto, não tenta provar a impossibilidade de certas provas. Nossa faculdade de conceitos, juízos e inferências não é capaz de escapar da série de mediações e, por si, como quem se erguesse a si mesmo para fora de um pântano puxando seus próprios cabelos, deter seu movimento explicativo que, largado à própria sorte, deságua inexoravelmente no naturalismo fatalista. Esse movimento só pode ser detido por meio de uma outra faculdade, uma que seja receptiva e reveladora, uma que nos entregue imediatamente o objeto. Nas *Cartas sobre a Doutrina de Spinoza*, Jacobi se refere a essa faculdade reveladora como sendo a *crença* ou *fé (Glaube)*,<sup>106</sup> e àquela mudança radical de perspectiva como sendo um “*salto mortale*”.<sup>107</sup>

O recurso à metáfora de um “salto” já gozava de certa longevidade na filosofia moderna.<sup>108</sup> Quer epistemológica, quer ontologicamente compreendido, um salto indica uma descontinuidade e, nesse sentido, é o próprio negativo do princípio de razão. Ao menos desde as *Regras para a direção do espírito* de Descartes vigia no racionalismo o preceito de que, a fim de se chegar à verdade, o raciocínio deveria percorrer uma gradual e contínua análise, em cujo processo saltos são terminantemente interditos como precipitação.<sup>109</sup> E quando encontramos em Leibniz a afirmação de uma *loi de la continuité*,<sup>110</sup> segundo a qual a natureza nunca dá saltos, temos aí o vestígio da estreita afinidade que há entre a concepção de uma natureza ontologicamente refratária a descontinuidades, de um lado, e o preceito de uma análise racional que pretende conhecer e explicar essa natureza a partir da decomposição de suas séries de condicionamentos, de outro. Assim, a compatibilidade entre a Natureza e um intelecto capaz de conhecê-la racionalmente não é senão a outra face do princípio que afirma

<sup>106</sup> Cf. *JGA*, I/1, p. 125: “O elemento de todo conhecimento humano e de toda atuação [*Wirksamkeit*] humana é a crença.”

<sup>107</sup> Cf. *JGA*, I/1, p. 20-1. Para uma abrangente exposição das implicações do “*salto mortale*”, cf. o livro de Stefan Schick (2006), que utiliza esse conceito como chave hermenêutica de todo o pensamento de Jacobi.

<sup>108</sup> Para um delineamento da persistência histórica dessa metáfora na filosofia moderna, cf. o verbete “*Sprung*”, de Gunter Scholtz, no *HWP*, IX, p. 1541-50.

<sup>109</sup> Em sua 5ª regra, Descartes se lamenta daqueles que “examinam questões difíceis de um modo tão desordenado que parecem proceder como se tentassem chegar, com um só salto [*uno saltu*], da parte mais baixa ao fastígio de um edifício, descendo as escadas destinadas a este uso, ou não notando até que existem umas escadas.” (DESCARTES, 1997, p. 31-2).

<sup>110</sup> Leibniz afirma-a em diversas passagens. Por exemplo, no “Prefácio” aos *Novos Ensaios* (1999, p. 29): “Nada se faz de repente, e uma das minhas grandes máximas, e das mais comprovadas, é que a natureza nunca faz saltos; o que denominei *Lei da Continuidade*”.

uma incompatibilidade fundamental entre saltos e o princípio de razão suficiente: entendido sob essa chave, um salto seria o índice de uma exceção — ou, epistemologicamente falando, ao menos de um desrespeito — ao princípio de razão.

Alguns anos antes de ser convidado por Jacobi a realizar um *salto mortale*, o próprio Lessing se manifestara contra a possibilidade de um salto que de uma verdade histórica provasse uma verdade racional. Essa fora a tese central de seu *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (“Sobre a Demonstração do Espírito e da Força”), de 1777, escrito no contexto da “querela dos fragmentos”:<sup>111</sup>

Se nenhuma verdade histórica pode ser demonstrada, então também nada pode ser demonstrado *por meio* de verdades históricas. Isto é: *verdades contingentes da História nunca podem se tornar demonstração das verdades necessárias da razão.* (LESSING, 2005b, p. 85)

Desse modo, os meros relatos dos milagres realizados por Cristo não poderiam servir como demonstração da verdade da fé. Pretender que o fizessem era exigir um “salto” que Lessing não se via capaz de realizar:

Este é o largo e horrível fosso sobre o qual não consigo passar, por mais séria e frequentemente que tenha tentado o salto (*Sprung*). Se alguém pode me ajudar nisso, peça-lhe que o faça; suplico-lhe. Deus lhe pagará. [...] Não nego de modo algum que em Cristo se tenham realizado profecias; não nego de modo algum que Cristo tenha feito milagres; todavia, como a verdade desses milagres deixou totalmente de continuar sendo comprovada por milagres de hoje, como não são senão relatos de milagres (por irrefutáveis e indiscutíveis que talvez sejam), nego que possam ou devam me vincular à menor fé que seja nas outras doutrinas de Cristo.<sup>112</sup>

A despeito da antiga súplica de Lessing, contudo, Jacobi não tem como ajudá-lo a passar por sobre esse “largo e horrível fosso”, pois a ajuda que Lessing dissera esperar era uma que, tal como uma ponte, viabilizasse uma travessia, mostrasse a possibilidade de uma passagem que segura, racional e demonstrativamente partisse da contingência e chegasse à necessidade. Lessing não via como isso seria possível; Jacobi tampouco. Ao defender seu

<sup>111</sup> Mencionada acima, na n. 06. Para um estudo bastante abrangente da relação de Lessing com a religião, cf. o livro de Toshimasa Yasukata (2002; particularmente as p. 56-69, no que se refere ao escrito *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*), o qual traz também boas apresentações tanto da “querela dos fragmentos” quanto do diálogo com Jacobi em Wolfenbüttel.

<sup>112</sup> Cf. Lessing, 2005b, p. 87. Mais de meio século depois, na segunda parte de seu *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, de 1846, Kierkegaard se debruçará sobre essa tese de Lessing e fará um interessante contraste entre o salto que este se dizia impossibilitado de realizar e aquele *salto mortale* posteriormente defendido por Jacobi. O próprio salto kierkegaardiano, como fica explícito nesse texto, não é apresentado como tendo Jacobi, mas sim Lessing como precursor. Em sua apresentação aos escritos de Jacobi (1996, *DHes*, p. 39-45), José Villacañas retomará essas páginas de Kierkegaard e oferecerá uma resposta à razão de ter sido Lessing e não Jacobi o reconhecido como antecessor pelo filósofo dinamarquês. Sobre a influência de Jacobi no pensamento de Kierkegaard, cf. os artigos de Anders Moe Rasmussen (2003, 2009, 2014), bem como o de Klaus-Michael Kodalle (2004). Para Lessing como modelo do salto kierkegaardiano, cf. também o artigo de José Lopes Marques (2016).

*salto mortale*, Jacobi ratificava precisamente a impossibilidade dessa travessia e punha-se na posição de quem, reconhecendo lacunas ou ao menos desníveis ontológicos no seio da Natureza, compreendia os limites de aplicação do princípio de razão e se via obrigado a abandoná-lo.

Talvez Jacobi não tenha sido muito feliz na escolha das expressões e tenha sua parcela de culpa pela “gritaria” que se levantaria contra ele, acusando-o de ensinar “uma crença cega” e “degradar a razão”.<sup>113</sup> À primeira vista, as expressões quase que invariavelmente nos levam a pensar num irracionalismo radical, numa apologia do fideísmo ou num *sacrificium intellectus*. Mas a imagem de Jacobi é mais prosaica do que parece.

O que ele tem em vista ao falar de um *salto mortale*, concretamente, é a conhecida acrobacia pela qual o corpo dá um giro no ar. Para ele, e isso ficará mais claro em *David Hume sobre a Crença* e no *Prefácio*,<sup>114</sup> o intelectualismo explicador implicaria uma inversão de postura (a subordinação do conhecimento imediato ao conhecimento mediato), pela qual o inferior é posto acima do superior. Em outras palavras, é como se os filósofos — e em particular os *Aufklärer* — estivessem andando de ponta-cabeça. Assim, não se trata de um mergulho no irracionalismo, mas de uma correção de perspectiva: um salto mortal se faz necessário para que os pés voltem ao chão, a cabeça volte para cima, a faculdade de percepção seja novamente posta acima da faculdade de reflexão.<sup>115</sup> Trata-se de recusar o fatalismo; não por meio de razões que pudessem ser demonstradas, mas pelo patente caráter inaceitável de suas implicações:

Toda a questão consiste em que, partindo do fatalismo, conluo de modo imediato contra o fatalismo e contra tudo o que a ele se conecta. — Se só o que há são causas eficientes e nenhuma causa final, então em toda a natureza a faculdade de pensar é mera espectadora; sua única operação é acompanhar o mecanismo das forças eficientes. A conversa que estamos tendo agora é um problema apenas de nossos corpos; e todo o conteúdo dessa conversa se dissolve em seus elementos: extensão, movimento, grau de velocidade, junto com os conceitos que os representam e os conceitos desses conceitos. O inventor do relógio, na verdade, não inventou nada, ele apenas foi o espectador de seu surgimento a partir de forças que se desenvolvem às cegas. O mesmo se passou com Rafael, quando projetava *A Escola de Atenas*; e com Lessing, quando escrevia seu *Nathan*. O mesmo vale para todas as filosofias, artes, formas de governo, guerras no mar e na terra; enfim, isso vale para tudo o que é possível. [...] Se alguém pode aceitar isso, não tenho como refutar sua opinião. Mas se não pode aceitá-lo, então tem de se tornar no antípoda de Spinoza. (*JGA*, I/1, p. 20-1)

<sup>113</sup> Cf. *DH*, p. 18.

<sup>114</sup> Cf. *DH*<sup>I</sup>, p.36 e *Prefácio*, p. 379-83.

<sup>115</sup> Rigorosamente falando, portanto, não se trata de um completo salto mortal (que faria tudo retornar à posição anterior ao salto), mas de um meio salto mortal que corrige a perspectiva invertida.



De certa forma, Jacobi conjuga aqui elementos das três grandes vertentes críticas observadas anteriormente, mas conjuga-os numa crítica que é original. Primeiro, há traços da posição de Bayle: “se alguém pode aceitar isso, não tenho como refutar sua opinião” — o spinozismo não é algo que se possa *refutar*, mas sim algo que se deve *recusar*. Como para Bayle, o cerne do problema é que ao spinozismo, irrefutável no campo da coerência lógica, faltaria o espaço para a revelação. Mas, ao contrário de Bayle, que de modo fideísta compreendia “revelação” num sentido estritamente religioso, Jacobi — sem negar sua implicação religiosa — amplia enormemente o conceito, fazendo significar agora, fundamentalmente, a revelação da experiência interior, da existência efetiva (quer das coisas singulares, quer de nós mesmos), das convicções morais e do senso comum.<sup>116</sup> Tal como para Thomasius, para Jacobi o problema do spinozismo também deve ser lido na chave da moralidade, mas também aqui há uma ampliação do conceito e, poderíamos dizer, uma laicização do problema. Pois, ao contrário de Thomasius, para quem esse problema ainda aparecia como a impiedade resultante do ateísmo, e sua conseqüente animalidade, Jacobi enxergará essa imoralidade nos termos de um fatalismo naturalista que animaliza os homens ao eliminar de seu horizonte de consciência o acesso ao sobrenatural.<sup>117</sup> Numa fórmula: se para Thomasius o homem se animaliza quando ateu, para Jacobi ele será ateu e fatalista porque se animalizou, isto é, porque sucumbiu ao naturalismo. Como Wolff, Jacobi também acusa o spinozismo de levar ao fatalismo, que é imoral porque nega qualquer liberdade e criatividade. Mas, enquanto para Wolff é a irracionalidade de Spinoza que o leva à imoralidade fatalista, para Jacobi chega-se ao fatalismo justamente por causa de uma racionalidade desgovernada — que é a de Spinoza, mas *também* é a do próprio Wolff.

Posto em termos simples, o que Jacobi está dizendo é que existe uma — e apenas uma alternativa: ou bem abraçamos o naturalismo, isto é, a vigência irrestrita do princípio de razão suficiente, e somos assim obrigados a admitir o fatalismo, ou bem damos o “salto mortal” e cremos na existência de causas incondicionadas (Deus como Criador do mundo ou o livre arbítrio humano, por exemplo, que pode agir, criar e assumir responsabilidades), e admitimos que essas causas incondicionadas não podem ser explicadas, demonstradas ou compreendidas. Admiti-lo, uma vez que aí não chegamos pela via demonstrativa, é o salto. Trata-se da aquiescência ao que já sabemos e ao que já somos, ainda que não possamos demonstrá-lo:

---

<sup>116</sup> “Não tenho nenhum conceito tão interiorizado como o de causas finais; nenhuma convicção em mim é mais viva do que a de que faço o que penso, em vez de que deva pensar apenas o que faço. Decerto tenho de aceitar uma fonte do pensamento e da ação que permanece completamente inexplicável para mim.” (*JGA*, I/1, p. 28)

<sup>117</sup> Cf. *DH*<sup>1</sup>, p. 63; *DH*<sup>2</sup>, p. 95 e *Prefácio*, p. 377-8 e 386.

Todos nós nascemos na crença e temos de permanecer na crença, assim como nascemos em sociedade e nela temos de permanecer: *totum parte prius esse necesse est*. Como podemos almejar a certeza se ela não nos fosse conhecida de antemão? E como nos pode ser conhecida se não através de algo que já conhecemos com certeza? Isto leva ao conceito de uma certeza imediata, que não só não precisa de nenhum fundamento, como também pura e simplesmente exclui todos os fundamentos e é, ela apenas e nenhuma outra, *a representação que coincide com a coisa representada*. A convicção a partir de fundamentos é uma certeza de segunda mão. Fundamentos são apenas as notas características [*Merkmale*] da semelhança com uma coisa da qual estamos certos. A convicção que eles produzem surge por comparação e nunca pode estar realmente certa e completa. Se todo *assentimento* [*Fürwahrhalten*] que não surge de fundamentos racionais [*Vernunftgründen*] é crença, então a convicção a partir de fundamentos racionais tem de provir ela mesma da crença e apenas da crença receber sua força.

Pela crença sabemos que temos um corpo e que fora de nós existem outros corpos e outros seres pensantes. Uma verdadeira e maravilhosa revelação! Pois apenas sentimos [*empfinden*] nosso corpo constituído dessa ou daquela maneira; e, na medida em que o sentimos constituído dessa ou daquela maneira, percebemos não apenas suas mudanças, mas também algo totalmente distinto, que não é meramente sensação nem pensamento, percebemos *outras coisas efetivamente existentes* e o fazemos com a mesma certeza com a qual nos percebemos a nós mesmos, pois sem o *tu* o *eu* é impossível. Assim, pois, obtemos todas as representações apenas através das afecções que percebemos, e não há nenhum outro caminho para o conhecimento real, pois a razão, quando pare *objetos*, não pare senão caraminholas.

Assim, temos uma revelação da natureza que não apenas ordena, mas obriga todos os homens a crerem e a, pela crença, aceitar verdades eternas. (*JGA*, I/1, p. 115-6)

Portanto, não se trataria aqui de meramente tentar escapar do fatalismo (ou do ceticismo) apelando a um fideísmo irracionalista, com forte tempero pietista, que tivesse como que deslizado da manga de Jacobi. Antes, trata-se de firmar a distinção entre a certeza imediata e essa “de segunda mão”, obtida mediante provas e inferências, e mostrar que aquela é *sempre* o pressuposto desta.<sup>118</sup> Enfim, trata-se de reconhecer que os objetos do conhecimento não são meramente passivos no ato pelo qual os conhecemos; que eles por sua parte também se nos impõem em sua positividade real, e “crença” seria o nome dessa faculdade que os acolhe.

Contudo, não seria honesto afirmar que Jacobi não tenha dado — grandes — margens para que sua defesa de uma revelação originária que desse acesso imediato à realidade fosse entendida como uma nova ofensiva pietista contra o racionalismo wolffiano a que Mendelssohn e a *Aufklärung* se alinhavam. Ao final de *Sobre a Doutrina de Spinoza*, Jacobi recorreu inclusive a uma longa citação de Lavater, antigo desafeto pessoal de Mendelssohn, o que certamente inflamou ainda mais a recepção de seu livro.

<sup>118</sup> “A certeza imediata não é um saber simplesmente teórico, mas o ‘a priori concreto’, o ‘senso’ fundamental do real. Ora, o termo ‘fé’ exprime precisamente esse valor ‘existencial’ global da abertura originária da consciência, e o termo ‘revelação’ exprime a manifestação concreta dessa abertura. É graças a esse senso originário que há a presença efetiva do ‘objeto’ para o eu (por exemplo — como Jacobi afirma — do próprio corpo, de um mundo de corpos, e de um mundo de outros eus)”. (IVALDO, 2003, p. 73)

### 1.1.5 Jacobi tem sangue nas mãos

O ano de 1786 foi o mais movimentado para os envolvidos na querela deflagrada no final do ano anterior. Como vimos, Mendelssohn faleceu nos primeiros dias do ano, logo após ter concluído *Aos Amigos de Lessing*, sua última contribuição ao debate. Se nas *Horas Matinais* ele tangenciara sua correspondência com Jacobi e retornara à discussão sobre as provas ontológicas da existência de Deus, nesse último escrito saíra claramente para o ataque ao autor das *Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza ao Senhor Moses Mendelssohn*, procurando limpar o nome de Lessing e o seu próprio da suspeita de defesa de qualquer ateísmo fatalista.

A morte de Mendelssohn foi muito provavelmente um elemento determinante no desenrolar dessa história. Não fosse ela, é possível que a discussão não tivesse despertado tanta atenção. A fatalidade acabou contribuindo para uma escalada ainda maior nos ânimos da controvérsia, envolvendo muito mais gente e dando à disputa uma publicidade inesperada.

Em seu prefácio a *Aos Amigos de Lessing*, que saiu logo no começo do ano, Johann Jakob Engel incluiu o relato de Markus Hertz,<sup>119</sup> quem como médico assistira os últimos dias e momentos de Mendelssohn. O prefácio de Engel e o relato de Hertz não poupavam esforços para apresentar o amigo como um homem infinitamente doce, distinto e generoso, que dedicara o fim de sua vida a salvaguardar a reputação de Lessing da vileza de Jacobi, e contribuíram de forma decisiva para o consenso que se estava formando a respeito daqueles últimos incidentes. Os *Aufklärer* de Berlim não demorariam a transformar Mendelssohn num mártir.<sup>120</sup> Diversos amigos mais próximos de Mendelssohn recriminaram Jacobi por tê-lo inquietado em demasia, abalando de modo irreversível uma saúde que já se encontrava fragilizada. Em 24 de janeiro, no *Berlinische privilegirte Zeitung*, Karl Philipp Moritz<sup>121</sup> foi um dos primeiros a acusá-lo diretamente:

---

<sup>119</sup> O médico Markus Herz (1747 - 1803) fora um dos discípulos prediletos de Kant em Königsberg, tendo sido por ele próprio apresentado ao círculo de amigos de Mendelssohn.

<sup>120</sup> “Para os berlinenses”, escreve Dominique Bourel, autor da mais atual e completa biografia de Moses Mendelssohn, “era a oportunidade ideal para transformá-lo numa vítima do fanatismo, literalmente morto pela mesquinharia e má-fé de Jacobi, que se tornava agora símbolo de todas as forças obscurantistas, antirracionalistas e antisemitas.” (BOUREL, 2007, p. 541.)

<sup>121</sup> Karl Philipp Moritz (1756 - 1793), autor de Anton Reiser, uma novela autobiográfica publicada em quatro volumes, fundador em 1783 da *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte* (Revista de Psicologia Experimental como leitura para eruditos e leigos), poeta ligado ao *Sturm und Drang*, jornalista, crítico literário e professor. Amigo de Mendelssohn e, posteriormente, de Goethe. A partir de 1789 se tornará professor na Real Academia de Belas Artes em Berlim, onde terá Ludwig Tieck e Alexander von Humboldt entre seus alunos. Uma breve e interessante apresentação de seu projeto da *Magazin zur*

Mendelssohn morreu do modo mais nobre que um mortal pode desejar — tornou-se uma vítima de sua amizade por Lessing e morreu como um mártir em sua defesa dos direitos oprimidos da razão contra o fanatismo e a superstição. — A impertinência de Lavater deu-lhe o primeiro golpe. Jacobi completou a obra. (*apud* BOUREL, 2007, p. 543)

Acuado, Jacobi inflamou ainda mais a discussão com seu *Contra as Acusações de Mendelssohn*. De ambos os lados, as atenções voltavam-se para Kant. Assim como os *Aufklärer* de Berlim, amigos indignados do finado Mendelssohn, Jacobi também esperava uma intervenção do autor da *Crítica da Razão Pura*. Sinceramente, nesse momento ainda esperava que Kant pudesse ser um aliado seu. Publicada há cinco anos, a *Crítica* já havia demonstrado que Deus não pode ser conhecido pela razão e que, portanto, qualquer *prova* da existência divina era inconsequente, mesmo uma que, como a de Mendelssohn, fosse afim ao deísmo de uma religião natural. Assim, ao associar o spinozismo de Lessing ao deísmo dos *Aufklärer*, Jacobi acreditava estar também denunciando a ilegitimidade das pretensões da razão em legislar num âmbito em que não era e não podia ser competente. Em certo sentido, seu projeto possuía evidentes afinidades com o criticismo.

Jacobi estava certo ao prever que Kant não podia ter em alta conta as argumentações de Mendelssohn, que claramente regressavam ao dogmatismo que a *Crítica* pretendia extirpar. Mas não podia estar mais errado ao acreditar que Kant tomaria seu partido. Com efeito, do ponto de vista kantiano, o que Jacobi estava propondo *também* estava aquém, ou além, do idealismo transcendental. A defesa de um *salto mortal*, um movimento pelo qual a razão deveria abdicar incondicionalmente de suas pretensões demonstrativas, de todo incapazes de dar conta da existência do que quer que seja, e reconhecer nesse âmbito a autoridade da crença, sem a qual não se tem acesso a nenhuma existência, para Kant não passava de *Schwärmerei*: exaltação mística, entusiasmo, fanatismo.<sup>122</sup> Além disso, a defesa que Mendelssohn fizera do *senso comum* como uma instância orientadora *ad hoc* a que por vezes a própria razão haveria de ceder, presente tanto nas suas *Horas Matinais* quanto em seu *Aos Amigos de Lessing*, parecia se aproximar estranhamente da *crença* de Jacobi, detalhe que

---

*Erfahrungsseelenkunde*, que durou dez anos e foi a primeira revista alemã de psicologia, bem como uma discussão de seu *Anton Reiser*, podem ser encontradas no ensaio de Andreas Gailus (2004).

<sup>122</sup> “Numa palavra, Kant recusa a Jacobi o direito de falar em uma contradição aparente da razão consigo mesma que apenas o ‘salto mortal’ poderia desemaranhar. Se a contradição é aparente, a negação da razão é inútil; se a contradição é real, a negação da razão é impossível. Se a razão mostra efetivamente a impossibilidade de seu objeto, a despeito do ‘salto mortal’ ‘nenhum assentimento’ às verdades da fé prática seria concebível. De modo que o ‘salto mortal’, longe de ser um caminho, uma orientação em direção a Deus, não seria senão uma recusa a pensar. Essa recusa a pensar é o que Kant denomina *Schwärmerei*.” (PHILONENKO, 2001, p. 40). Para uma breve apresentação do conceito de “*Schwärmerei*”, cf. abaixo a nota de comentário XCV à p. 375 do *Prefácio*.

Wizenmann<sup>123</sup> não deixou despercebido. Do ponto de vista da *Crítica*, ainda que merecedores de diagnósticos um tanto distintos, tanto o racionalismo dogmático de Mendelssohn quanto aquele fideísmo realista de Jacobi, passando pelo fideísmo tradicionalista de Wizenmann, todos eram passíveis de interdição.

E foi o que ficou claro quando Kant foi finalmente convencido a se manifestar e trouxe a público seu ensaio *Que significa se orientar no pensamento?*, em outubro daquele ano.<sup>124</sup> Neste escrito, Kant pretende abrir uma terceira via entre Jacobi e Mendelssohn. Em parte desdobrando alguns resultados obtidos na *Crítica da Razão Pura*, em parte antecipando alguns que viriam na *Crítica da Razão Prática*, Kant recorda que a razão não é uma faculdade de conhecimento, mas uma faculdade prática que prescreve fins. Ainda que de fato não seja lícito pretender conhecer e demonstrar a verdade dos objetos de fé suprasensíveis, como fazia Mendelssohn, tampouco o é pretender legitimar uma fé insubordinável à razão, como pretende Jacobi. Ao insistir na dissociação entre razão e saber, Kant abre o espaço para uma fé racional (*Vernunftglaube*), que é totalmente independente da metafísica.<sup>125</sup>

Para Kant, tanto Jacobi quanto o falecido Mendelssohn estavam sendo irresponsáveis ao colocar a questão naqueles termos. Cerca de dois meses antes falecera Frederico, o Grande, o qual havia se destacado por sua relativa simpatia à agenda da *Aufklärung*. Sob seu reinado a Prússia experimentara um abrandamento da censura, particularmente no que se referia à liberdade de expressão em questões religiosas. Sua morte e a subsequente coroação de seu sobrinho, Frederico Guilherme II, deixaram Kant e muitos intelectuais alemães

<sup>123</sup> Thomas Wizenmann (1759 - 1787) estudara Teologia em Tübingen. Aproximou-se de Jacobi após esse ter lido com interesse seu *Göttliche Entwicklung des Satans durch das Menschengeschlecht* (“O desenvolvimento divino de Satã através do gênero humano”, de 1782). Quase vinte anos mais jovem, tornou-se um protegido de Jacobi e acompanhou de perto sua correspondência com Mendelssohn. Gravemente tuberculoso, aceitou o convite de Jacobi para instalar-se consigo em Pempelfort, onde permaneceu sob os cuidados de Jacobi e sua irmã por quase dois anos e onde redigiu seu *Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freywilligen* (“Resultados da Filosofia de Jacobi e Mendelssohn, criticamente examinados por um voluntário”), publicado em 1786. Seu livro teve o mérito de sistematizar as posições dos querelantes e despir a discussão de seus aspectos mais pessoais e provincianos, concentrando-se nos argumentos filosóficos. Como Jacobi e contra Mendelssohn, Wizenmann também defende a centralidade da crença como fundamento da vida humana, mas ao contrário de seu amigo, que entendia a crença como uma revelação interna, eminentemente pessoal, Wizenmann defende uma crença histórica e tradicionalmente fundamentada a partir da Revelação bíblica.

<sup>124</sup> O opúsculo *Was heißt: Sich im Denken orientieren?* (“O que quer dizer orientar-se no pensamento?”), AA, VIII, p. 131-47), publicado por Kant na edição de outubro de 1786 do *Berlinische Monatsschrift*, constitui a principal intervenção pública de Kant na querela spinozista e foi um ponto de inflexão fundamental para que Jacobi se dedicasse à redação de *David Hume sobre a Crença*. Ao contrário dos demais textos da querela, ainda inexistentes em português, esse pequeno escrito já ganhou algumas traduções em nosso idioma. Cf., por exemplo, a de Floriano de Sousa Fernandes (KANT, 1985, p. 70-99) e a de Joãozinho Beckenkamp (2004, p. 21-39), que vem precedida de uma apresentação (p. 11-20). Cf. também a introdução de Alexis Philonenko à sua tradução francesa (2001, p. 15-82).

<sup>125</sup> Cf. Beiser, 1993, p. 115-6.

particularmente apreensivos quanto à possibilidade de um recrudescimento da censura. Em seu escrito, Kant deixava claro que toda a discussão entre Jacobi e Mendelssohn não era propriamente *racional*, dava-se além dos limites da razão e, portanto, era uma discussão perniciososa que ameaçava de modo grave a liberdade de expressão, da qual a própria razão não podia prescindir.<sup>126</sup>

Jacobi ressentia-se da intervenção kantiana. O autor da *Crítica* não só não lhe apoiou como engrossou o coro, já grande, dos que lhe acusavam de um tacanho irracionalismo. Além disso, a sugestão de uma fé racional ainda implicava uma entronização da razão. Uma razão diferente, é claro, mas cuja entronização envolvia riscos tão grandes ou maiores que aqueles da metafísica. Se a fúria da razão arrogante de Mendelssohn, que era em última instância aquela de Wolff, Leibniz, Descartes e sobretudo a de Spinoza, haveria de nos levar inevitavelmente ao fatalismo, a nova razão kantiana, falsamente modesta porque intrinsecamente contraditória, pavimentava a estrada para o niilismo. Numa carta a Hamann, de 31/10/1786, desabafava sua frustração:

Mal posso dizer-te algo acerca do ensaio de Kant. O homem está querendo com todas as forças fundar uma seita. Tentarei tornar compreensível às pessoas o que é que na verdade ele está ensinando. (JBW, I/5, p. 388)

Estava aberto o caminho para *David Hume sobre a Crença*.

---

<sup>126</sup> Ameaçar a liberdade de expressão, como lembra Alexis Philonenko (2001, p. 47), implica ameaçar a própria possibilidade de diálogo: “não podemos ser seres pensantes, isto é, racionais, se não pensamos juntos, e não podemos pensar juntos sem a liberdade de pensar. Sem liberdade de pensar não há razão [...]. O que Jacobi nega é, por fim, a descoberta mais revolucionária — e talvez também a menos compreendida do criticismo, o cogito é plural. Eu penso = pensar junto: *Ich denke* = ‘*in-Gemeinschaft-mit-anderen-denken*’. E esquece-se de modo demasiado frequente que o problema da *Crítica da Razão Pura* consiste em saber como as consciências podem se comunicar, como podem ultrapassar a subjetividade em direção a um mundo objetivo que lhes é comum.”

## 1.2 O Texto

### 1.2.1 A publicação de *David Hume sobre a Crença*

É certo que, inicialmente, Jacobi não havia pensado em *David Hume sobre a Crença* (DH) como uma obra independente. Como afirma na “Nota Prévia” à 1ª edição do livro,<sup>127</sup> o texto deveria ter surgido em três partes distintas: *David Hume sobre a Crença*; *Idealismo e Realismo* e, finalmente, *Leibniz, ou acerca da Razão*. Muito provavelmente, essas três partes deveriam se tornar apêndices da nova edição das *Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza ao Senhor Moses Mendelssohn*, que Jacobi já se encontrava preparando mas que só apareceria dois anos depois, em 1789.<sup>128</sup>

Em 1785, ao final de *Sobre a Doutrina de Spinoza*, Jacobi já havia anunciado sua intenção de dar prosseguimento àquele texto, desenvolvendo melhor e de modo mais bem acabado suas ideias. O projeto mencionado nesta passagem antecipa quase todos os temas principais de DH:

A este escrito devem seguir outros diálogos, onde serão abordados com mais profundidade alguns temas que aqui permaneceram inconclusos; principalmente, neles desenvolverei melhor os princípios de minha própria posição, expondo-os em seus múltiplos aspectos. Contudo, o tema principal será o mesmo: aquelas palavras de Pascal: “*La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.*” É o que afirmo e afirmarei: não nos criamos nem nos instruímos a nós mesmos; não existimos de modo algum *a priori* e não podemos fazer nem saber nada (de modo puro e completamente) *a priori*; não podemos experimentar nada — sem experiência. Encontramo-nos postos sobre esta Terra, e tal como se desenvolvem nossas ações, assim também se desenvolve nosso conhecimento; tal como se desenvolve nossa constituição moral, assim se desenvolve nosso discernimento das coisas que se relacionam com ela; tal como os impulsos, assim o sentido, e tal como o sentido, os impulsos. O homem jamais chegará a ser sábio, virtuoso ou bem-aventurado mediante sua razão; tem de ser *movido* a isso e *mover-se* a si mesmo, ser organizado e *organizar-se* a si mesmo. Nenhuma filosofia foi capaz até o momento de modificar essa poderosa disposição. Seria tempo de começarmos a nos ajustar de

<sup>127</sup> Cf. DH, p. 09. Todas as indicações de páginas referentes a DH ou seu *Prefácio* (1815) remetem à paginação da JGA, sempre indicada no corpo do texto da presente tradução.

<sup>128</sup> Tal é a opinião, entre outros, de José Villacañas (1989, p. 329). Com efeito, a 2ª edição das *Cartas*, em 1789, veio acrescida de oito apêndices e é razoável supor que os três textos independentes que se tornaram o DH deveriam originalmente ser incluídos entre eles. Em DH (p. 14), Jacobi menciona os preparos para essa nova edição das *Cartas*.

boa vontade a ela e de desistirmos de querer inventar óculos com os quais se pudesse ver sem olhos, *e melhor!* (JW, IV, p. 230-2)<sup>129</sup>

Os planos mudaram. Em vez de se dedicar à nova edição de seu livro, no começo de 1786 Jacobi foi surpreendido pelo contra-ataque de Mendelssohn em seu *Aos Amigos de Lessing* e por toda aquela repercussão já mencionada. Teve de adiar seu projeto para se defender em *Contra as Acusações de Mendelssohn*, que concluiu em abril daquele ano. Além disso, de junho a agosto teve de fazer uma viagem à Inglaterra, o que certamente implicou novo adiamento.<sup>130</sup>

Poucas semanas após seu retorno à Alemanha, afirma estar trabalhando num texto em que justificará o uso que fez do termo “crença” e dissociará da forma mais precisa possível a sua filosofia da de Kant.<sup>131</sup> Dois meses depois, menciona os “diálogos” — no plural — em que está trabalhando, e diz irritar-se, a propósito da filosofia de Kant, com a “deliberada ocultação do idealismo, que é afinal a alma daquele sistema”.<sup>132</sup> Em fevereiro do ano seguinte, porém, os três diálogos já eram considerados um livro só.<sup>133</sup>

Portanto, não é claro exatamente quando e por que essa decisão foi tomada, mas em algum momento pelo fim de 1786 ou começo do ano seguinte Jacobi decidiu reunir os três diálogos. Como se vê pela data assinada ao fim da “Nota Prévia”, o livro foi concluído no fim de março daquele ano. Os 900 exemplares já estavam impressos no começo de abril de 1787.<sup>134</sup>

---

<sup>129</sup> A citação de Pascal, em francês, foi utilizada como epígrafe de *DH!*. Encontra-se traduzida abaixo, na Nota de Comentário número III, referente à p. 08 do texto.

<sup>130</sup> Cf. *JGA*, II/2, p. 446.

<sup>131</sup> Cf. *Ibid.* Carta a Lavater, 15/09/1786.

<sup>132</sup> Cf. *Ibid.* Carta a Hamann, 14/11/1786 (JW, IV/3, p. 313).

<sup>133</sup> Cf. *Ibid.* Carta a Hamann, 12/02/1787. Jacobi se refere aí a um diálogo em que estava trabalhando desde novembro e ainda não tinha concluído.

<sup>134</sup> Cf. *Ibid.*, p. 447, Carta a Hamann de 01/04/1787, em que promete enviar-lhe o livro já na semana seguinte. Quanto ao número de exemplares, cf. *ibid.*, p. 445, Carta a Hamann de 30/04/1787: “mandei imprimir 900 exemplares do *Diálogo*, os quais, presumo, estarão esgotados antes do fim do ano”.



## 1.2.2 Jacobi sobre a crença, ou realismo e idealismo transcendental

### 1.2.2.1 Aspectos formais do diálogo

Mesmo numa primeira leitura, não é difícil observar a transição dos temas, de modo que a estrutura final do diálogo conserva as marcas de seu planejamento original. Ao menos dois aspectos saltam aos olhos num primeiro contato com *DH*, ao compará-lo com as *Cartas a Mendelssohn*. Um primeiro, *formal*, diz respeito à organização interna dos livros. Se as *Cartas* foram unanimemente reconhecidas como um monstrengo editorial,<sup>135</sup> uma colcha de retalhos que só adquiriria alguma unidade pela intenção polêmica e pelas teses relativamente simples que se desdobravam ao longo da obra, *David Hume sobre a Crença*, por outro lado, apresenta-se como uma peça literária mais sofisticada:<sup>136</sup> um diálogo entre apenas dois

---

<sup>135</sup> Cf. acima, n. 11 e 12.

<sup>136</sup> É importante lembrar que Jacobi sempre cultivou uma carreira literária, publicando dois romances filosóficos que tiveram diversas edições e reelaborações ao longo de sua maturidade. De um modo geral, pode-se dizer que suas primeiras versões datam da década de 70, mas suas edições definitivas só se estabeleceram em meados da década de 90 e quando da publicação da *JW*.

O primeiro, *Allwill*, é um romance epistolar, gênero à moda na época, e teve sua primeira edição em 1775, quando foi lançado como *Eduard Allwills Papiere* (Papéis de Eduard Allwill) na revista *Iris*, então dirigida por seu irmão, Johann Georg Jacobi, que também era escritor. Essa 1ª edição consistia apenas de cinco cartas. No ano seguinte, ainda com o mesmo título, uma 2ª edição, um pouco ampliada, aparecia na *Teutscher Merkur*. A 3ª edição foi lançada em 1781, no volume de seus *Vermischte Schriften* (Escritos Variados); ela reproduzia a 2ª edição, com exceção de duas cartas. Em 1792, a 4ª edição é publicada de modo independente. Retrabalhado, o romance agora traz o título *Eduard Allwills Briefsammlung* (Correspondência de Eduard Allwill), e totaliza vinte e uma cartas e um apêndice. Finalmente, no 1º volume das *JW*, de 1812, tem-se a 5ª e definitiva edição, que basicamente reproduz a 4ª, com pequenas modificações. Jacobi escreverá, no prefácio ao 4º volume das *JW*, que *Allwill* guardava “a verdadeira chave universal” de todas as suas obras, “seja no que concerne ao conteúdo, seja pela exposição” (*JW*, IV/1, p. viii). Na edição da *JGA*, os editores publicaram separadamente as edições de 1776 e a de 1792, ambas no mesmo volume VI.

O segundo romance é *Woldemar* e teve uma história editorial ainda mais enredada que *Allwill*, pois a diferença entre as edições é mais substancial. Aqui, basta mencionar que sua primeira versão apareceu em 1777, na *Teutscher Merkur*. Nessa primeira aparição, o texto ainda se chamava *Freundschaft und Liebe. Eine wahre Geschichte, von dem Herausgeber von Eduard Allwills Papieren* (Amizade e amor. Uma história verdadeira, pelo editor dos *Papéis de Eduard Allwill*). Somente a partir de 1779 aparecerá o título *Woldemar*. Partes do romance foram publicadas e republicadas, separadamente ou em periódicos, com diversas reelaborações, grandes ou pequenas, em 1779, 1781, 1794, 1796 e 1817. Para a edição do 5º volume da *JW*, de 1821, os editores se utilizaram fundamentalmente do texto de 1796, acrescido de algumas partes que haviam sido excluídas naquela edição. Na edição da *JGA*, esse material foi editado no VII.

Devido à complexidade de sua fortuna editorial, através da qual ambos sofreram significativas transformações de conteúdo, uma breve discussão dos enredos não será possível aqui, mas diversos comentadores de Jacobi afirmam o valor dessas peças para a melhor compreensão de sua filosofia, ainda que a maioria não os aprecie enquanto peças literárias. Remeto os interessados aos textos de Heinz Nicolai (1971), Helmut Schanze (1971), Renate Knoll (1974), Virginia Cisotti (1983), Klaus Hammacher (1990) e Thomas Stäcker (1993). Além desses, os romances também são abordados em comentários mais gerais sobre a filosofia jacobiana, como por exemplo:

protagonistas, denominados simplesmente “Eu” e “Ele”, precedido por uma breve nota prévia e seguido de um apêndice.<sup>137</sup> Por outro lado, *materialmente*, a mudança de tom também salta à vista: se as *Cartas* tinham um viés acusatório, em *DH* veremos Jacobi desde as primeiras páginas se defendendo das acusações de irracionalismo, ainda que essa defesa possa assumir em algumas passagens a postura de um ataque.

Isso não significa que Jacobi se limite a dizer o que ele não fez e não desenvolva ao longo do diálogo diversas posições novas. Mesmo quando as desenvolve, contudo, seu tom não será o de quem propõe teses inauditas e revolucionárias, mas sim o tom defensivo de quem está apenas tornando mais claro algo que, ao que parece, seria evidente não estivessem seus adversários tão profundamente equivocados em suas premissas. Bem observado, esse é um tom muito coerente com o conteúdo do que está sendo defendido, pois, como vimos acima, na seção 1.4, e veremos um pouco melhor a seguir, sua posição fundamental não se apresenta como uma nova e mais correta demonstração de uma tese ou como uma revolução de ponto de vista, mas como a insistência num retorno a evidências perdidas.

Excetuados a “Nota Prévia” e “Apêndice”, em que Jacobi fala diretamente por si, ao longo de todo o diálogo assistiremos apenas aos dois interlocutores. Enquanto o personagem designado por “Eu” representa inequivocamente a pessoa de Jacobi (e não meramente suas posições), no personagem designado por “Ele” encontramos um interlocutor amistoso que se presta como escada ideal para a argumentação das teses que “Eu” desenvolverá. Seus questionamentos são honestos e não procuram defender nenhuma posição prévia muito definida, embora fique claro se tratar de um interlocutor bem informado, não apenas com boas noções de filosofia, mas também ciente da anterior querela de Jacobi com Mendelssohn e das reações que a ela se seguiram. A todo tempo, “Ele” se mostrará sinceramente interessado e aberto a compreender as posições apresentadas por “Eu”, sendo sempre capaz de fazê-lo sem oferecer maiores resistências. Desse modo, em nenhum momento o diálogo atingirá níveis agonísticos.

O título completo de *David Hume sobre a Crença ou Idealismo e Realismo, um diálogo*, publicado na primavera de 1787, já anunciava de modo explícito os dois principais interesses da obra. Em primeiro lugar, guardando-se atrás de uma suposta chancela de Hume,

---

José Villacañas (1989, p. 155-86), Juan Cruz Cruz (1993, p. 97-170), Marco Ivaldo (2003, p. 26-49) e George di Giovanni (2009, p. 117-51).

<sup>137</sup> A “Nota Prévia” à 1ª edição, de 1787, foi suprimida na 2ª edição, de 1815, substituída por um novo longo Prefácio que, segundo Jacobi, fazia as vezes de uma introdução a toda sua obra filosófica. Tanto a “Nota Prévia” quanto o Prefácio encontram-se a seguir na presente tradução.

esclarecer o uso que fizera do conceito de “crença” durante sua polêmica com Mendelssohn. Em segundo lugar, anunciava-se aí seu desejo de apresentar-se sobretudo como um *realista* contra o idealismo transcendental da *Crítica* que, conforme ficaria claro na obra, particular mas não exclusivamente em seu “Apêndice Sobre o Idealismo Transcendental”, julgava ser uma posição inconsequente e intrinsecamente contraditória. Dos anteriores títulos cogitados para a tríade de diálogos inicialmente concebida, apenas “Leibniz, ou Acerca da Razão” não foi incorporado ao novo título, embora seu conteúdo perfaça — de modo algo disperso e não exclusivo — a terceira parte do diálogo.

Ao todo, em meio a torneios retóricos, digressões e reformulações, os dois interlocutores tocarão inúmeros temas, muitos dos quais serão apenas rapidamente aludidos. Na maioria dos casos, discuti-los adequadamente implicaria desenvolvê-los para muito além do que foi textualmente dito, isto é, envolveria um trabalho de interpretação e reconstrução que não são o escopo principal de uma apresentação.

Assim, tomei como fio condutor o próprio título do diálogo, assumindo que são essencialmente esses, de fato, os *dois temas centrais* de Jacobi nesta obra. Isto é, observaremos aqui, num primeiro momento, (seção 2.2.2) a defesa que Jacobi faz de seu uso da noção de “crença” e, num segundo momento, (seção 2.2.3) reconstruiremos sua argumentação a favor do realismo e contra o idealismo. Uma atenção especial será dada a seu apêndice “Sobre o Idealismo Transcendental”, (seção 2.2.3.1) pois suas críticas à filosofia kantiana são parte essencial de sua defesa do realismo.

As notas de informações e comentários dispostas ao fim, sinalizadas em algarismos romanos ao longo do texto, tentarão fornecer algumas indicações dos temas aqui não abordados.

#### 1.2.2.2 O apelo a Hume, ou Jacobi sobre a crença

O objetivo de Jacobi na primeira parte do diálogo (p. 13-38) é esvaziar as acusações de irracionalismo que havia recebido, fundamentalmente alegando que não fora corretamente compreendido e que não havia nada de extravagante ou novo em suas afirmações (p. 14). Num primeiro momento, Jacobi se defenderá (p. 13-25) da principal acusação que lhe fora feita ao longo do ano anterior: contra a razão, ele estaria pregando um obscurantista recurso a uma “fé cega”. Jacobi revisita essas acusações (p. 15-9) e procura definir de modo mais claro

a que ele se referia. Apelando a extensas citações de Hume (p. 25-31), intercaladas com alguns comentários, Jacobi tentará mostrar que a *crença* advogada na polêmica com Mendelssohn nada tinha que ver com uma “crença cega” irracionalista, mas que se tratava sobretudo da *crença* no sentido em que Hume a apresentara. Se Hume podia, por que não ele?

#### 1.2.2.2.1 Um problema semântico

A verdade é que sua indignação soa afetada, pois era perfeitamente razoável que os leitores de *Sobre a Doutrina de Spinoza* não tivessem pensado em Hume enquanto assistiam à defesa da “crença” (*Glaube*) como algo imprescindível à razão. E isso por uma questão simples de apontar, mas difícil de solucionar. Em inglês, em que Hume escreve, há uma distinção razoavelmente clara entre “*belief*” e “*faith*”, tal como entre “*crença*” e “*fé*” em português; em alemão, não.

Em suas respectivas línguas, os termos “*belief*” e “*crença*” designam uma dimensão psicológica, um estado, conteúdo ou postura mental pela qual verdade ou *graus* de confiança, verossimilhança ou probabilidade são atribuídos a uma ideia ou proposição. Já “*faith*” e “*fé*”, por outro lado, trazem na maioria das vezes uma considerável ressonância religiosa, designando não apenas o assentimento — em geral incondicionado — que se dá à verdade de proposições e objetos que não se referem a elementos da experiência sensível como também o crédito que se atribui às capacidades desses objetos.

A diferença está longe de se limitar ao elemento religioso que com frequência se encontra ligado a um dos termos do par. Enquanto “*faith*” e “*fé*” podem indicar uma *espécie de certeza ou convicção* quanto à verdade de proposições que não foram racionalmente demonstradas, não raro uma certeza ainda *superior* à que se tem em proposições das quais absolutamente não duvidamos, “*belief*” e “*crença*”, por sua vez, muitas vezes designam um grau de segurança *inferior* ao que se tem em proposições meramente prováveis. Além disso, ainda que se possa ter muito ou pouca fé, em geral não se pensa em fé como admitindo graus;<sup>138</sup> já “*crença*”, por outro lado, costuma ser entendida numa gradação que vai desde a crença numa remota probabilidade até uma certeza não fundamentada, chegando mesmo a

---

<sup>138</sup> Nesse uso, que decerto não é o único que cabe ao termo, mas ainda assim um dos primeiros em que se pensa, “*fé*” é entendida como uma substância. Assim como a água de um copo que pode ser pouca ou muita, mas não pode ser mais propriamente água do que outra água qualquer.

poder ser — o que ocorre aliás com certa frequência — usada como sinônimo de “fé”. Finalmente, uma “fé” pode ser entendida até como sendo *contrária* à razão, coisa que dificilmente alguém poderia dizer de “crença”.<sup>139</sup>

Assim, é evidente que, ao menos no uso comum da linguagem, a diferença entre “crença” e “fé”, na maior parte das vezes, não é rigorosa; evidente que há uma zona cinzenta de casos em que os termos podem ser permutados sem prejuízo denotativo; evidente que, dependendo da perspectiva que se adote, a diferença pode ser bastante atenuada, transformando-se fé numa espécie superior de crença; mas é também evidente que, nas línguas em que essa diferença é feita, como o inglês ou o português, *alguma diferença existe* e que, nessas línguas, há pelo menos alguns casos em que os termos simplesmente não têm como ser permutados sem que com isso se modifique totalmente o sentido de uma proposição. Contudo, *em alemão essa diferença não existe*, ao menos não no nível do substantivo “*Glaube*” considerado isoladamente,<sup>140</sup> que significa ao mesmo tempo “crença” e “fé”.

É verdade que Jacobi está justamente afirmando que quer que seu “*Glaube*” seja lido como o “*belief*” de Hume, mas também é verdade que, como veremos abaixo, ele usa o termo num sentido que Hume jamais usaria e que, em algumas passagens, ele claramente se refere a algo que um falante competente do português chamaria de “fé” e não de “crença”. Se isso gera uma dificuldade de interpretação para quem lê Jacobi em alemão, gera outra ainda maior para quem o traduz para uma língua como o português. A rigor, a cada ocorrência do termo caberia ao tradutor julgar qual dos termos, “fé” ou “crença”, melhor se ajusta a cada passagem. Porém, isso sobrecarregaria o texto traduzido com as interpretações do tradutor num grau muito além do inevitável. Além disso, em se tratando de um conceito tão central ao texto, confundiria o leitor dificultando-lhe desnecessariamente a apreensão da unidade do argumento.

Assim, considerando que “crença” tem uma extensão conceitual maior que “fé”, sendo *talvez* possível entender “fé” como um grau superlativo de crença, mas não o contrário e, principalmente, considerando que Jacobi afirma estar falando de “*belief*”, a solução oferecida é a pior possível, com exceção de todas as outras: tanto no *Diálogo* quanto no *Prefácio*, todas

---

<sup>139</sup> Como se vê no “*credo quia absurdum*”, em que, aliás, o verbo “crer” está claramente sendo usado no sentido de “ter fé” e não no de “julgar possível”.

<sup>140</sup> Seria possível argumentar que, enquanto verbo, *glauben* (achar, ter uma opinião, confiar em, acreditar, crer, ter fé em) permite em certa medida efetuar esses contrastes a partir das diferentes regências de casos gramaticais e preposições que pode comportar. Mas essa relativa versatilidade não se aplica sem mais ao substantivo *Glaube*, que concentra em si simultaneamente os sentidos de crença e fé, sendo apenas numa situação concreta de fala possível distinguir entre um e outro uso.

as ocorrências de “*Glaube*” e do verbo “*glauben*” foram uniformemente traduzidas por “crença” e “crer”, os quais, por sua vez, não foram usados para traduzir nada mais. Que o leitor se sinta à vontade para retraduzir mentalmente a cada ocorrência, quando lhe parecer mais claro.

#### 1.2.2.2.2 Jacobi sobre a “*Glaube*”

Nas *Cartas sobre a Doutrina de Spinoza*, onde o conceito de “*Glaube*” tinha sido pela primeira vez apresentado como aquele elemento intuitivo e imediato sem o qual a razão nada pode conhecer, a maioria dos leitores entendeu que Jacobi usava o conceito num sentido fundamentalmente religioso, como “*fé*”, e suas diversas menções bíblicas, citações de Pascal e Lavater, menções a Deus e a Cristo apenas confirmavam-no. Lido dessa maneira, Jacobi estaria abertamente defendendo a submissão incondicional da filosofia à religião revelada, donde se entende tantos terem se levantado para acusá-lo de um fideísmo irracionalista, assim como o termo “crença” ter ido parar no título de seu livro seguinte.

Por infeliz que possa ter sido a escolha do termo, o conceito de “crença” que Jacobi apresentara nas *Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza* e torna a defender em *David Hume sobre a Crença* não tem — necessariamente — implicações religiosas. Rotulá-lo como um pensador religioso, se isso significa afirmar que o núcleo de sua filosofia gravita em torno de uma problemática especificamente religiosa, faz tão pouca justiça à sua posição quanto reconhecer nela um desbragado irracionalismo.<sup>141</sup> Ao menos, é seguro afirmar que não se trata aqui de

<sup>141</sup> É também a posição de George di Giovanni, que vê a religiosidade de Jacobi como uma típica religiosidade à época da *Aufklärung*: “Torná-lo um irracionalista ou retratá-lo como um anti-iluminista é adotar a perspectiva dos metafísicos. E é um anacronismo projetar sobre ele atitudes que na verdade pertencem a uma era pós-kierkegaardiana. [...] A atitude de Jacobi face à religião era a do típico humanista esclarecido. Ele simplesmente aceitava como um fato universal da natureza humana que a religião era uma dimensão indispensável da experiência e que nada é subjetivamente mais certo que a presença de Deus no cosmos. Mas poucos àquela época pensariam ou sentiriam de outro modo. A real questão era como remover os obstáculos históricos e morais do caminho da verdadeira expressão dessa religiosidade natural. Como sabemos, Jacobi incluía a razão dos filósofos e o materialismo, que era sua contrapartida prática, como uns dos principais desses obstáculos, e sobre esse terreno lutou suas diversas batalhas. [...] Para Jacobi, a crença religiosa não requeria mais disposição para a aceitação do testemunho dos sentidos externos e sentimentos internos do que qualquer outro conhecimento baseado em evidência histórico-empírica. De onde se seguia que a crença religiosa não estava nem mais nem menos sujeita à dúvida do que qualquer outro conhecimento desse tipo. [...] Em suma, a religiosidade de Jacobi era de natureza fundamentalmente secular. Seu apreço por alusões bíblicas e efusões cristãs podem indicar o contrário, mas não há razões para crer que ele visse a Bíblia como mais do que uma fonte de sabedoria historicamente sancionada ou que a citasse num espírito diferente daquele com o qual também citava, no mesmo fôlego, fontes pagãs. Sua defesa de um antropomorfismo bíblico deve ser entendida no contexto da questão perfeitamente legítima de se as ficções conceituais dos filósofos são melhores constructos

uma apologética e que seus argumentos não acarretam compromissos confessionais. Na verdade, sequer é possível considerá-lo como pertencendo, rigorosa e consistentemente, a alguma denominação.

Como praticamente qualquer alemão do século XVIII, Jacobi teve uma formação cristã. Natural de Düsseldorf, na Renânia do Norte-Vestfália, cresceu num ambiente multiconfessional, em que a população de maioria católica convivia com protestantes de diferentes vertentes. Neto e sobrinho de pastores luteranos, Jacobi chegou a fazer a confirmação; viu-se atraído pelo pietismo e frequentou por um tempo a sociedade dos *Feinen*, mas nunca veio a professar a ortodoxia luterana nem qualquer outra.

O pietismo, movimento de renovação da fé que surgiu a partir da igreja luterana no fim do século XVII, enfatizava a dimensão pessoal, afetiva, mística e prática da religião. A sociedade *Die Feinen*, à época ativa na região de Düsseldorf, fora fundada pelo holandês Jodocus van Lodensteyn (1620-1677) e possuía uma orientação afim ao pietismo; seus membros valorizavam a santificação da vida pessoal e demonstravam pouco interesse por questões doutrinárias. Justamente devido ao pouco apreço que os diversos grupos pietistas tinham pelo estabelecimento de doutrinas, ao caráter eclético e antissistemático do movimento e à liberdade com que discutiam e interpretavam as questões religiosas em suas reuniões, os critérios para definir quem era ou não pietista são escorregadios, de modo que na maior parte das vezes só se consegue falar com segurança de orientações, inspirações, influências pietistas. De qualquer forma, independente da questão quanto a se Jacobi foi ou não um pietista, e em que medida e até quando, é indiscutível que o *ethos* pietista o influenciou bastante, tendo sido sua primeira — mas não necessariamente mais definitiva — referência intelectual.<sup>142</sup>

---

para iluminar nosso conhecimento de Deus do que o são metáforas descaradas.” (DI GIOVANNI, 2009, p. 40-3, grifo meu).

Giovanni tem toda a razão ao observar que não é justo ver na religiosidade de Jacobi o móbil de sua filosofia, mas me parece um exagero associá-la à do “típico humanista esclarecido”, já que sempre se opôs resolutamente à teologia racional do deísmo, nunca transigindo sobre a necessidade de se reconhecer uma dimensão sobrenatural na experiência humana, mesmo quando aqui “sobrenatural” *não precisa* significar mais que a mera percepção de uma espontaneidade, por definição *inexplicável*, a qual o rigoroso naturalismo, segundo Jacobi, deveria ser incapaz de aceitar.

<sup>142</sup> Cf. Kurt Christ (1988, p. 19) e (1998, p. 22-3). Diversos comentadores mencionam a questão da influência do pietismo no desenvolvimento do pensamento de Jacobi: cf., por exemplo, Valerio Verra (1963, p. 5-9), Juan Cruz Cruz (1993, p. 19-24), Kurt Christ (1998, p. 22-9), Emanuela Pistilli (2008, p. 26-7) e George Di Giovanni (2009, p. 44-50). Sobre a história e influência do pietismo na Alemanha setecentista, cf. os livros de Douglas Shantz (2003) e F. Ernest Stoeffler (1975).

É certo, portanto, que essa formação não se limitou a constituir um remoto pano de fundo e que, como ele próprio relata, algumas de suas primeiras inquietações foram despertadas pelo contexto religioso. “Ainda era uma criança”, ele escreverá a Mendelssohn,

quando comecei a me angustiar acerca de coisas de um outro mundo. Tinha oito ou nove anos quando minha profundidade infantil levou-me a certas... visões peculiares (não sei chamá-las de outro modo), que até hoje persistem comigo. (*JGA*, I/1, p. 13; *JW*, IV/1, p. 48).

Alguns anos mais tarde, quando da 2ª edição de *Sobre a Doutrina de Spinoza*, Jacobi dedicaria todo o 3º apêndice para esclarecer melhor essa passagem:

A referida visão peculiar era simplesmente a representação de uma duração infinita, *completamente independente de qualquer conceito religioso*. [...] O pensamento da aniquilação, que sempre me fora horrível, tornava-se para mim ainda mais horrível; mas, do mesmo modo, tampouco podia suportar a visão de uma duração eternamente duradoura. (*JGA*, I/1, p. 216; *JW*, IV/2, p. 67-8, grifo meu).

Ainda que suas inquietações também tenham origens e reverberações religiosas, é clara nessa e em várias outras passagens a intenção de Jacobi de tratá-las de modo “independente de qualquer conceito religioso”. Até mesmo em consonância com sua orientação pietista mais profunda, a pretensão de Jacobi nunca é discutir teologia, discorrer sobre a natureza de Deus ou especular sobre Seus desígnios; nunca há de sua parte recurso à Revelação, se entendermos “revelação” no sentido específico que o termo tem na tradição cristã. Quando fala em “revelação”, e de fato o faz com frequência, tem em vista um conceito já secularizado, metáfora talvez irresponsavelmente extensa que visa sobretudo a dimensão imediata e irredutível de uma experiência.

Numa carta a Johann Kleuker, chega a recusar a possibilidade de se falar em “revelação” em sentido próprio, isto é, o sentido tradicional que a entende como a manifestação de Deus na História. Só o que há é a revelação individual, interior, que não é senão a revelação que os sentidos nos proporcionam, e uma revelação comum à espécie, cuja possibilidade se sedimenta na constituição da natureza humana:

É impossível que eu chegue ao conhecimento do *incompreensível* apenas por meios meramente *históricos*; impossível que haja uma revelação universal em sentido *próprio*, um instrumento físico do conhecimento de Deus; toda revelação que não é meramente individual só pode ser uma revelação *humana*, não uma *divina*.<sup>143</sup>

<sup>143</sup> Carta a Kleuker, 04/04/1782, (*AB*, I, p. 343). Como sintetiza Juan Cruz Cruz (1993, p. 221), “o termo ‘revelação’, tão frequentemente usado por Jacobi, carece de um sentido estritamente cristão. Sua fé não é a fé sobrenatural como força inquebrantável que supera com facilidade as dúvidas sobre a realidade da revelação cristã. O aspecto sobrenatural da fé fica reduzido ao âmbito do sentimento e da experiência individual. Uma experiência profunda e densa, certamente, pois é a autocaptação da pessoa como ser racional e livre, determinado



Portanto, *rigorosamente falando*, do ponto de vista da ortodoxia cristã (romana, oriental, luterana, aqui tanto faz), a chave metafórica pela qual Jacobi parece compreender os conteúdos clássicos da revelação e da cristologia sequer permitiria que ele pudesse ser considerado um cristão, diagnóstico que o próprio Jacobi não tinha dificuldades de aceitar:

Vês, meu querido Reinhold, que ainda continuo o mesmo, em tudo um pagão pelo entendimento [*Verstand*], por todo o temperamento [*Gemüt*] um cristão, nado entre essas duas águas que, como se me carregassem juntas, em mim não se querem unir; de modo que enquanto uma incessantemente me faz emergir, a outra incessantemente me afunda.<sup>144</sup>

Essa reconhecida impossibilidade de conciliação entre seu entendimento pagão e seu temperamento cristão não é senão uma tradução psicológica do conflito, a que Jacobi tantas vezes alude, entre o que se pode legitimamente explicar e a revelação imediata, refratária a qualquer discurso.

Da força da crença interior no invisível contra a sabedoria exterior do visível desenvolve-se uma persistente luta na história humana, uma luta dos filhos de Deus contra os titãs. A filosofia da luz [*Lichtphilosophie*] se opõe à filosofia das trevas [*Nachtphilosophie*], o antropomorfismo ao panteísmo, o verdadeiro racionalismo a um reflexo do entendimento às avessas, o cristianismo ao paganismo. O cristianismo é essencialmente antropomórfico, ele apenas ensina um Deus que cria o mundo com conhecimento e vontade; o paganismo é cosmoteístico. Não se pode pensar nada mais disparatado e às avessas do que quando se afirma uma doutrina totalmente dirigida à divinização da Natureza e portanto ao paganismo: que através dela o verdadeiro cristianismo venha à luz. Assim, a crença infantil e popular contém algo mais elevado e melhor que o mero saber *sem crença* dos filósofos. Crer em Cristo é crer no *que* e *como* ele cria.<sup>145</sup>

Creio que passagens como essas bastem para mostrar que as referências de Jacobi a “crença”, “Cristo”, “milagre”, “revelação” e demais conceitos tradicionalmente teológicos precisam ser lidas com reservas: seu conteúdo é definitivamente mais metafórico e retórico que apologético. É provável que a estreita amizade que sabidamente o vinculava a autores como Hamann e Wizenmann, para os quais a questão religiosa de fato ocupava um papel central no desenvolvimento de suas posições, tenha incentivado seus críticos contemporâneos e intérpretes posteriores a lê-lo sob tal clave. Contudo, se melhor observado, filosoficamente falando, e os intérpretes mais recentes têm caminhado nessa direção, Jacobi está muito mais

---

pelo sentimento moral segundo a ideia do bem; através desta experiência se chega também à certeza de Deus como ser pessoal e amoroso.”

<sup>144</sup> Carta a Reinhold, 08/10/1817, (*AB*, II, p. 478).

<sup>145</sup> *JW*, IV, I, p. XLIX. Um interessante paralelo, ao qual aqui não cabe senão um aceno, seria uma comparação entre esse uso e aquele que Lessing fizera de “revelação” em sua *Educação do Gênero Humano* (1780), bem como o uso que o próprio Spinoza fizera da figura de Cristo no *TTP*. Quanto a esse último ponto, remeto os interessados ao já clássico estudo de Alexandre Matheron (1971).

interessado numa defesa do realismo do que em qualquer discussão teológica.<sup>146</sup> Ele é sobretudo um realista e é em virtude de seu realismo, e não de qualquer ortodoxia, que se vê obrigado a defender os limites do princípio de razão:

O impulso [*Trieb*] do homem é romper rumo ao *verdadeiro*. Sou realista como nenhum homem o foi antes de mim, e afirmo que não existe nenhum sistema intermediário sensato [*kein vernünftiges Mittelsystem*] entre o idealismo total e o realismo total.<sup>147</sup>

Despida a argumentação de seus excessos retóricos, o que Jacobi está afirmando, e terá de reformular ainda outras vezes ao longo de sua obra, é apenas que o conhecimento mediato, reflexivo, analítico e lógico-dedutivo pressupõe um conhecimento imediato, um acesso direto à positividade da realidade, sem o qual sequer haveria algo a ser refletido, analisado ou deduzido, ou mesmo duvidado,<sup>148</sup> sendo essa a raiz do que mais tarde ele denominará seu *realismo*. Ao se apoiar na autoridade filosófica de Hume, admirado e totalmente insuspeito de qualquer fanatismo obscurantista, autor cuja reputação era então a de haver despertado o próprio Kant de seu sono dogmático, Jacobi pretende esclarecer que “crença”, tal como ele e Hume a entendem, não é uma modalidade de saber, ou mais especificamente de não saber, que se oporia à razão, mas antes uma *necessidade* da própria razão.

Aqui é necessário ter em mente uma flutuação semântica. Em 1787, quando da publicação de *David Hume*, Jacobi não tinha ainda dado à razão o sentido e papel que ela assumirá posteriormente em sua filosofia, o que torna algumas afirmações do diálogo estranhas ou aparentemente contraditórias se lidas à luz do *Prefácio* de 1815, em que a razão aparecerá como a própria faculdade de crença, distinta do entendimento, então caracterizado como a faculdade mediata e discursiva do conhecimento. Quando aqui argumenta ser a crença uma necessidade da razão, deve-se entender “razão” segundo o sentido que o termo teve ao longo da querela com Mendelssohn, isto é, uma faculdade de fazer inferências sobre as relações entre proposições e uma *faculdade de conhecimento reflexivo e discursivo* que,

<sup>146</sup> Cf., por exemplo, a excelente tese recentemente defendida por Tom Giesbers (2017), que explora a centralidade do realismo na filosofia da Jacobi. Além disso, um bom desenvolvimento da concepção jacobiana de *Glaube* se encontra no livro de Stefan Schick (2006, particularmente nas p. 233-68).

<sup>147</sup> Carta a Jean Paul, 16/03/1800, (*JN*, I, p. 239). Como lembra Oliver Koch (2013, p. 112), no que diz respeito à falta de alternativa entre idealismo total e realismo total, Jacobi alternativamente diz o mesmo sobre a escolha entre “teísmo e naturalismo”, “teísmo e spinozismo”, “platonismo e spinozismo”.

<sup>148</sup> “Isto que elimina a dúvida, ou melhor, isto que o próprio duvidar ou todo duvidar deve pressupor é a certeza imediata (o *dubium* é sempre relativo a uma certa, ao menos preliminar, *affirmatio*).” (IVALDO, 2003, p. 74)

guiada pelo princípio de razão suficiente, tenta *conhecer e explicar as coisas pelas suas causas*. Numa palavra, deve-se entender por “razão” o que ele posteriormente, na maturidade de seu pensamento, chamará de “entendimento”.

Assim, ao afirmar que a crença é uma necessidade da razão ele apenas retoma o argumento de que as demonstrações têm de se apoiar sobre algo já demonstrado e que esse nexos não pode ser infinito, de modo que os raciocínios e demonstrações sempre chegam necessariamente a um elemento autoevidente e indemonstrável. Em outras palavras, sua afirmação é apenas a de que não podemos senão *crer* nos princípios autoevidentes e indemonstráveis, justamente por serem indemonstráveis, e que nenhum raciocínio discursivo é possível sem essa prévia adesão.

Embora assim formulado o argumento seja compreensível, fica claro que Jacobi fundiu em seu conceito de “crença” dois sentidos bastante diferentes, pois ele não parece fazer qualquer distinção entre crenças que são indemonstráveis porque são autoevidentes e axiomáticas, de um lado, e crenças que são indemonstráveis porque são incertas ou inverificáveis, de outro.<sup>149</sup> Se aceitarmos o que Jacobi está dizendo, tem-se que a crença nos axiomas da geometria é crença no mesmo sentido que a crença em milagres o é.

Mas entendamos seu ponto, que não é tão extravagante quanto parece à primeira vista. A crença é uma necessidade da razão porque a razão depende de princípios evidentes, de cuja verdade estamos certos sem que eles tenham sido demonstrados, porque estão além de qualquer demonstração. Assim como a evidência da existência, que também não pode ser nunca demonstrada, ainda que talvez essa impossibilidade seja de natureza distinta daquela outra.

Em seu uso do termo “crença” não haveria, portanto, nenhuma defesa de um “irracionalismo”, mas apenas o argumento de que o conhecimento da existência é e tem de ser imediato, pois nenhuma inferência poderia produzi-lo. Nenhum raciocínio dá a conhecer a existência (nem das coisas exteriores, nem de Deus, nem de si mesmo). Raciocínios, deduções e inferências são um conhecimento de segunda ordem, uma *reflexão* que pressupõe um conteúdo já intuído, uma *revelação*.

Da existência em si de uma tal coisa fora de nós, porém, não temos absolutamente nenhuma demonstração senão a própria existência dessa coisa, e temos de achar simplesmente incompreensível que cheguemos a tomar conhecimento de uma tal existência. E no entanto afirmamos, ainda assim, que dela temos conhecimento; afirmamos, com a mais perfeita convicção, que coisas existem efetivamente fora de nós, que nossas representações e conceitos se formam a partir dessas coisas que

<sup>149</sup> Foi Frederick Beiser (1993, p. 90) quem forneceu essa distinção iluminadora.

temos diante de nós e não, ao contrário, que as coisas que apenas *achamos* ter diante de nós se formam a partir de nossas representações e conceitos. E eu pergunto: em que se assenta essa convicção? De fato, em nada senão exatamente numa revelação que não podemos senão chamar de *verdadeiramente milagrosa*. (DH, p. 32-3)

Assim, prosseguirá (p. 31-5), o conhecimento mediato pressupõe um imediato, uma revelação ou evidência, em que o próprio objeto não se limita à passividade de ser simplesmente conhecido, mas participa efetivamente do conhecimento, em que sujeito e objeto se coconstituem (p. 36-8).

Entretanto, tendo recorrido de forma tão explícita a Hume, agora é preciso que Jacobi se distancie do ceticismo do escocês. Pois lá a noção de “crença” operava num sentido bastante diverso do aqui utilizado — e Jacobi *sabe* perfeitamente disso. No momento mesmo que precedia as longas citações de passagens da *Investigação Sobre o Entendimento Humano*, já ficara bastante claro que seu recurso a Hume possuía um caráter eminentemente retórico. Seu interesse era “uma autoridade”<sup>150</sup> que lhe permitisse afastar de si tanto quanto possível as acusações de que estivesse defendendo a exaltação de um irracionalismo de cunho religioso.

Em Hume, a “crença” tinha implicações céticas e pragmáticas que, levando aonde Jacobi consideraria ser longe demais, corroeriam o realismo que ele quer defender de modo tão irrecuperável quanto o racionalismo hipertrofiado que ele tanto combatera em *Sobre a Doutrina de Spinoza*. Pois a célebre conclusão das investigações de Hume, aquela que supostamente despertara Kant, era exatamente a *implosão da compreensão realista* de Deus, da causalidade e do próprio eu, conclusão a qual Jacobi não estava de modo algum interessado em secundar.

A oposição humeana entre relações de ideias e questões de fato, se bem que, em certo sentido, análoga à jacobiana entre conhecimentos imediatos e mediatos, tinha como corolário certa depreciação — ao menos do ponto de vista epistemológico — destas em relação àquelas. Às relações de ideias, e apenas a elas, permanecia assegurado o direito às certezas apodíticas e às demonstrações dedutivas, ao passo que as questões de fato tinham de se satisfazer com uma certeza relativa proporcionada por induções, pelas crenças e pelos hábitos cultivados sob o peso de experiências relativas e transitórias. Embora tendo recorrido a Hume para apontar uma dimensão do conhecimento irreduzível à discursividade das demonstrações, que era também um ponto para o cético, o realismo de Jacobi compreende essa irreduzibilidade num sentido totalmente diverso, pois para ele o conhecimento imediato que se nos revela precede

---

<sup>150</sup> DH, p. 24. É o que fica reforçado na sua primeira nota à p. 24, em que a intenção estratégica de Descartes quando dedica à Sorbonne seu tratado *Sobre o Homem* ilustra o modo como Jacobi vê sua própria referência ao cético de Edimburgo.

as inferências dedutivas, que necessariamente o pressupõem sem que com isso cheguem a se deslegitimar. Portanto, não se trata de invalidar os procedimentos do entendimento ou sequer colocá-los sob suspeita, mas tão somente recusar suas pretensões de autofundamentação. Em outras palavras, Jacobi quer defender uma epistemologia realista, coisa que Hume jamais pretendeu.

De modo que é apenas com vários grãos de sal que se pode afirmar ter Jacobi encontrado em Hume um precursor. Do paiol do filósofo escocês, Jacobi estrategicamente se apropria apenas do arsenal que lhe é útil para argumentar contra a jactância de um entendimento que pretende ser capaz de se autogovernar e deduzir de modo racional e apriorístico as conexões envolvidas no conhecimento de qualquer questão de fato. Mais particularmente, Jacobi está de pleno acordo com a denúncia humeana da inconsistência de toda tentativa de apresentação *a priori* do conceito de causalidade. Mas suas afinidades não vão muito além disso e Jacobi diverge em absoluto de uma das mais fundamentais premissas de seu aliado de ocasião.<sup>151</sup> Contra Hume, para o realismo de Jacobi é fundamental estabelecer um acesso aos objetos que causam nossas sensações, e é isso o que está em jogo quando ele fala do caráter *revelador* de nossa sensibilidade.

Assim sendo, depois de usar Hume em seu socorro, Jacobi precisa livrar-se dele. Precisa salvar do ceticismo humeano as noções de Deus, de causalidade e do eu, precisa restituir o valor epistemológico às questões de fato. Esse será precisamente o tema da segunda parte de seu diálogo, dedicado à defesa do realismo.

É apenas de modo bastante breve e casual<sup>152</sup> que Jacobi menciona o nome de outro escocês, com o qual decerto encontraria muito mais afinidades. Em franca oposição a Hume, de quem foi contemporâneo, Thomas Reid<sup>153</sup> também defendia, como Jacobi, que no ato da

---

<sup>151</sup> Como resume Giovanni (1998, p. 48): “Jacobi argumentara que é falso assumir [como Hume] que na sensação a percepção nunca nos leva além da própria impressão mental que constitui a sensação.”

<sup>152</sup> Cf. *DH*, p. 22-3.

<sup>153</sup> Thomas Reid (1710-1796), filósofo escocês reconhecido como um dos fundadores da escola escocesa do senso comum. Autor de *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense* (1764) e dos *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785). Posteriormente, escreveria ainda os *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788). Desde 1995 seus textos têm ganhado uma edição crítica na série *The Edinburgh Edition of Thomas Reid*, coordenada por Knud Haakonssen e publicada pela Edinburgh University Press.

Para uma sucinta exposição das ideias de Reid no contexto da escola escocesa do senso comum, cf. a obra de Alexander Broadie (2009, p. 235-272). Para estudos e apresentações mais gerais de sua obra, com foco em sua epistemologia, cf. os livros de Michele Federico Sciacca (1963), Selwyn Alfred Grave (1973), Franco Restaino (1974), Roger Gallie (1989), Nicholas Wolterstorff (2001), Philip de Bary (2002), Gideon Yaffe (2004) e Ryan Nichols (2007). Mais recentemente, o livro de James van Cleve (2015) é uma referência obrigatória. São também de grande interesse as seguintes coletâneas de artigos sobre diversos aspectos da filosofia de Reid, organizadas

percepção entramos, sem quaisquer mediações, numa relação direta com os objetos. A brevidade de sua menção ao crítico de Hume só se explica pela casualidade de até os primeiros meses de 1787, à época da redação de seu diálogo, Jacobi não ter tido ainda acesso direto à obra de Reid.<sup>154</sup>

Na percepção, afirma Reid, a atividade cognoscitiva do sujeito que percebe um objeto, a sensação que o objeto lhe causa, o conteúdo objetivo dessa sensação, a presença efetivamente real do objeto e a crença do sujeito na efetividade dessa presença são elementos simultâneos e constituem uma unidade indissolúvel. Ainda que num segundo momento essa unidade possa ser decomposta e analisada reflexivamente, no ato mesmo da percepção não faz sentido considerar nenhum desses elementos como realmente distinto dos demais. Como veremos na próxima seção, são notáveis as semelhanças com a descrição do ato de percepção que Jacobi fará em *David Hume sobre a Crença*.

Contemporâneos de Jacobi logo apontaram que, ao traduzir por “*Glaube*” o conceito humeano de “*belief*”, Jacobi parece estar inevitavelmente contrabandeando para dentro do conceito dimensões que não estavam originalmente presentes ali.<sup>155</sup> Longe de resolver o problema surgido com a recepção de *Sobre a Doutrina de Spinoza*, com *David Hume sobre a Crença* a situação apenas se complicará e a impressão geral será a de que Jacobi estava se aproveitando da autoridade de Hume para defender seu próprio fideísmo.<sup>156</sup>

---

por: Stephen Barker e Tom Beauchamp (1976), Melvin Dalgarno e Eric Matthews (1989), John Haldane e Stephen Read (2003), Terence Cuneo e René van Woudenberg (2004).

Quanto à recepção alemã de Thomas Reid e da filosofia escocesa do senso comum, cf. Manfred Kuehn (1987; particularmente o cap. 8) e o artigo de Benjamin Redekop (2004). Mais especificamente sobre a influência de Reid sobre Jacobi, cf. Günther Baum (1969, p. 42-9). Cf. também o excelente artigo de George di Giovanni (1998), onde claramente se explicita o modo como uma diferente compreensão da natureza da sensibilidade aproxima e afasta as posições de Reid e Jacobi, de um lado, e de Hume e Kant, de outro.

<sup>154</sup> Numa carta a Jacobi, de 09/06/1787, Hamann reclama com o amigo do fato de Reid aparecer mencionado apenas através da citação de uma resenha: “uma obra dessas precisas *ter*”. Ao que Jacobi se justifica, em carta a Hamann de 22/06/1787: “Tenho os *Essays* de Reid. Lembraste-me de que queria lê-lo. Enquanto escrevia meu Diálogo, estava bastante impaciente para tê-lo, mas não consegui comprá-lo nem obtê-lo emprestado. Escrevi para a Inglaterra, mas o livro só chegou depois que o Diálogo estava impresso.” (*JGA*, II/2, p. 515). Décadas mais tarde, já ao fim da vida, Jacobi ainda se referiria a Reid de modo bastante admirado (cf. carta a Johann Neeb de 18/10/1814; *AB*, II, p. 445).

<sup>155</sup> August Wilhelm Rehberg, numa resenha publicada anonimamente no *Allgemeine Literatur-Zeitung* apontou diretamente para a confusão que Jacobi parecia estar fazendo. Cf. Giovanni (2009, p. 90) e Villacañas (1989, p. 371-2).

<sup>156</sup> Impressão que permanece ainda hoje entre alguns de seus intérpretes. Veja-se, por exemplo, o parecer de José Villacañas (1989, p. 331-2): “O uso que Jacobi faz de Hume é justamente este: apropriar-se de suas análises da noção de *Belief* para logo projetá-las sobre a noção de *Glaube* em um sentido que acolhe também a noção de fé religiosa: se efetivamente Hume demonstra que seu *Belief* está à base de toda a racionalidade humana, então Jacobi poderá concluir que a fé religiosa não é de modo algum um fenômeno contrário à racionalidade, mas antes funciona como fundamento de toda a racionalidade. Assim posta, a estratégia de Jacobi não pode ser mais desonesta, porque trai perfeitamente a vontade última das análises de Hume: destacar o que pode ser uma crença

### 1.2.2.3 Em defesa do realismo: esboço de uma teoria do conhecimento

O argumento a favor do realismo se inicia ao final da primeira parte (p. 36-8) do texto com o exame de uma tese empirista segundo a qual somos passivos no momento em que experimentamos os objetos exteriores, que deixariam em nós meras representações subjetivas, sendo apenas a partir dessas — e portanto de modo mediato — que alcançaríamos os objetos externos. Jacobi rejeita essa suposição. A experiência da existência dos objetos não se dá por meio de uma inferência ou de um conceito que acrescentássemos a representações em cuja formação tivéssemos sido meramente passivos, e isso se entende pela própria consideração do fenômeno da consciência, pois um sujeito não poderia tomar consciência de si mesmo e da subjetividade de suas representações sem que também estivesse se definindo diante dos objetos ao referir suas representações a algo distinto de si mesmo.

O objeto contribui tanto para a percepção da consciência quanto a consciência para a percepção do objeto! Num mesmo instante indivisível tenho a experiência de que existo e de que algo existe fora de mim, e nesse instante a minha alma não é mais passiva a respeito do objeto do que a respeito de si própria. Não há nenhuma representação, nenhuma inferência que medeie essa dupla revelação. Não há nada *na alma* que se coloque entre a percepção do que é efetivo fora dela e a percepção do que é efetivo dentro dela. Não há ainda representações; é só retrospectivamente que elas aparecem na reflexão, como sombras das coisas que estavam *presentes*. E sempre podemos atribuí-las ao real, que é de onde elas são tomadas e que as pressupõe; e temos que fazer essa atribuição toda vez que quisermos saber se elas são verdadeiras. (DH, p. 37-8)

Para Jacobi, a representação tem um caráter derivado e reflexivo, mas não é um elemento originário de mediação entre nós e o mundo. No momento da percepção, que se dá “num instante indivisível”, não há ainda representações, mas apenas a mútua presença da consciência e do objeto. E da mesma maneira que não podemos perceber um objeto sem que ao mesmo tempo — e não em seguida, não como uma inferência, mas no mesmo “instante indivisível” — percebamos a nós mesmos percebendo o objeto, assim também não temos como nos perceber a nós mesmos sem que definamos esse “nós mesmos” em oposição àquilo que percebemos não ser “nós mesmos”, isto é, em oposição à alteridade que se nos impõe através dos objetos exteriores e dos outros sujeitos.

---

natural a fim de mostrar o absurdo de algumas de nossas crenças ‘artificiais’ ou religiosas.” Ou ainda o de Will Dudley (2007, p. 54): “A interpretação que Jacobi faz de Hume fracassa em estabelecer qualquer distinção entre a confiança habitual na indução e a fé supersticiosa em entidades e capacidades para as quais não há qualquer evidência. Jacobi não sabe, ou pelo menos não reconhece, que para Hume a generalização indutiva de experiências particulares é necessária para a condição humana, ao passo que a superstição que transcende toda experiência é perigosa e deve ser ferrenhamente evitada.”

Além disso, e aqui saltam aos olhos as semelhanças com Thomas Reid, se perceber algo implica — ao mesmo tempo — perceber que se percebe esse algo, é impossível que um sujeito perceba um objeto sem que se perceba a si mesmo como sujeito dessa percepção e, ao fazê-lo, seja também objeto de uma percepção. É impossível que estejamos conscientes de uma percepção qualquer se não formos simultaneamente objetos para nós mesmos. É só *abstratamente* que posso distinguir (1) a percepção de *x*, e, portanto, também (2) a percepção de mim mesmo como algo distinto de *x*, tendo “a experiência de que existo e de que algo existe fora de mim”, (3) a percepção de mim mesmo como sujeito percebendo *x* e (4) a percepção de mim mesmo como objeto de minha percepção de que percebo *x*, quando “a alma não é mais passiva a respeito do objeto do que a respeito de si própria”. Ao que ainda poderíamos acrescentar (5) a percepção de mim mesmo *crendo* na presença efetiva de *x* e na realidade das quatro outras percepções, bem como (6) na minha própria existência efetiva. Ou seja: é apenas num segundo momento que todas essas percepções podem ser dissociadas por meio de uma análise *reflexiva*. Em outras palavras, ao insistir no caráter revelador da sensibilidade e recusar que as sensações sejam entendidas como uma misteriosa e problemática mediação entre sujeito e objeto, Jacobi está solapando a diferenciação entre sujeito e objeto enquanto instâncias realmente distintas. Ainda que o entendimento posteriormente intervenha com suas operações abstrativas e reflexivas e possa estabelecer distinções entre os polos e aspectos da percepção, entre diferentes perspectivas, no instante em que a percepção se dá tudo o que realmente há é a interação e mútua afecção de dois entes, os quais só num segundo momento podem ser mediata e relativamente descritos como sujeito e objeto da percepção.

E neste ponto se apresenta em *David Hume* uma das teses mais originais de Jacobi: o princípio dialógico:<sup>157</sup>

Presta ainda uma vez toda atenção e concentra teu ser no ponto de uma percepção simples, para que sejas íntima e inabalavelmente convencido, de uma vez por todas e por toda tua vida, de que o *eu* e o *tu*, a consciência interna e o objeto exterior, têm de estar imediatamente presentes na alma mesmo na mais primordial e simples das percepções: ambos ao mesmo tempo, no mesmo instante indivisível, sem antes e depois, sem qualquer operação do entendimento, sem nem mesmo remotamente se iniciar a produção do conceito de causa e efeito. (*DH*, p. 38)

Assim como não temos como nos perceber a nós mesmos sem que nos compreendamos como algo distinto dos outros objetos que estão dados na percepção,

<sup>157</sup> Que já havia sido esboçado ao final de *Sobre a Doutrina de Spinoza*: “sem o *tu* o *eu* é impossível” (*JGA*, I/1, p. 116), citado acima, na seção 1.4, p. 45. A expressão “princípio dialógico” é sugerida por Klaus Hammacher (1969, p. 38), a partir da filosofia de Martin Buber.



tampouco nos percebemos enquanto um “eu” sem que sejamos o “tu” de alguém. Mas, uma vez que sujeito e objeto são conjuntamente dados na percepção, nessa conjunção não havendo “antes nem depois”, não havendo nenhuma “operação do entendimento” e ela se dando sem que se tenha iniciado “a produção do conceito de causa e efeito”, é justo que se pergunte como então ele é formado e por que chegamos a ele (p. 38).

A pergunta, porém, fica em suspenso ao longo de todo um interlúdio autobiográfico (p. 39-49), instalado no limiar da segunda parte do diálogo. Esse trecho é, junto com sua volumosa correspondência, a principal fonte de que dispomos para conhecer a formação intelectual de Jacobi.<sup>158</sup> Aí lemos sobre seus anos em Genebra, seus estudos e interesses, e principalmente seu contato com as filosofias de Spinoza, Wolff e Kant, as quais lhe levaram à questão da evidência na metafísica e à validade das provas *a priori*, que vimos ter sido a raiz de sua recusa de uma autonomia do conhecimento discursivo.<sup>159</sup>

A questão sobre a origem do conceito de causalidade só será retomada ao fim desse interlúdio (p. 49), onde começa a segunda parte do diálogo (que se estenderá até a p. 71), e para respondê-la Jacobi expõe outro tema central que já havia aparecido em *Sobre a Doutrina de Spinoza*: a distinção entre causa e fundamento (p. 49-53), que aqui ele procura tornar mais clara.<sup>160</sup> A questão sobre a gênese do conceito de causalidade havia surgido na sequência da exposição do princípio dialógico (p. 38) e pode ser reformulada assim: tomamos consciência de um “eu” no momento em que também somos interpelados por um “tu”, isto é, no “instante indivisível” em que eu e tu, sujeito e objeto se cooriginam. Em Hume, tanto o conceito de causalidade quanto o do eu eram indutivamente inferidos a partir da sucessão temporal de experiências, mas se Jacobi está correto quanto ao princípio dialógico, essa inferência é justamente o que não é possível aqui.

Para Jacobi, Hume nega o conhecimento do eu precisamente porque está falando de uma perspectiva estritamente teórica e não atenta à diferença entre causa e fundamento, entre o princípio de geração e o de composição. Nessa falta de distinção ele se irmanaria à mesma tradição metafísica da qual a seu modo tentara escapar. Tivesse adotado uma perspectiva prática, teria entendido que não apenas somos capazes de intuir e julgar, perceber e refletir, mas também o somos de agir (p. 53).

---

<sup>158</sup> O livro de Emanuela Pistilli (2008) faz um excelente trabalho de reconstrução desses anos de formação.

<sup>159</sup> Cf. Introdução, seção 1.4.

<sup>160</sup> Cf. acima (p. 38) a breve discussão sobre essa distinção e os problemas que Jacobi vê na confusão dos dois conceitos.

Jacobi apresenta então um desdobramento pragmático do princípio dialógico, que depois seria apropriado por Fichte: a autoconsciência surge pela ação e pela resistência que nos é oferecida à nossa ação, bem como pelo sentimento de poder que nos acompanha durante a ação que executamos. Esse *sentimento* — que não é de modo algum a conclusão de uma inferência — nos revela uma alteridade que resiste e interfere no nosso poder e que, ao fazê-lo, participa da constituição de nossa consciência (p. 53-7).

O princípio dialógico se baseia em nossa necessidade de nos distinguirmos de algo (p. 57) e essa distinção é realizada pela representação que então, e somente então, distingue reflexivamente nosso próprio poder e as coisas externas que a ele resistem. Essa diversidade, nós a sentimos numa unidade a que nos referimos como “eu”. Após uma breve discussão sobre a indivisibilidade da individualidade (p. 58), Jacobi oferecerá sua própria “dedução das categorias” (p. 59-61), chegando aos conceitos de “realidade, substância ou individualidade, extensão corporal, sucessão, causa e efeito” (p. 60), mas não aprioristicamente, e sim pela aplicação do princípio dialógico, observando a mútua determinação em jogo entre os sujeitos e os objetos que lhe resistem, entre “seres automanifestantes em comunhão” (p. 59). Fora o “Apêndice”, esse é de todo o diálogo o trecho mais hostil a Kant. Ao contrário das categorias kantianas, que são aqui identificadas a meros “preconceitos do entendimento” que não têm qualquer valor objetivo (p. 60), as categorias jacobianas seriam realistas, conceitos universais ou necessários que se aplicam a objetos efetivamente reais.

Para Jacobi, portanto, a razão não deve ser entendida como algo radicalmente distinto e dissociado da sensibilidade; antes, aparece como uma forma superior de sensibilidade (p. 63-7). Vê-se assim que embora o conceito de razão sofra uma reformulação na fase mais madura do pensamento de Jacobi, como acima foi mencionado, os embriões da nova formulação já se encontram presentes aqui. Para ele, o conceito de uma razão pura, aplicado aos seres finitos, é mera ficção (p. 63, nota). A verdadeira razão não apenas está ligada à sensibilidade, como é proporcional a ela (p. 66): quanto maior a sensibilidade, maior a racionalidade, e diferentes constituições corporais implicam diferentes capacidades intelectuais (p. 63).

Para dar conta dessa faculdade que parece uma fusão de razão e sensibilidade, visto que é articuladora e receptiva, ativa e passiva, reflexiva e intuitiva ao mesmo tempo, Jacobi oferece aqui o conceito de “senso” (*Sinn*) (p. 67). Em *DH*, o “senso” é essa instância que acolhe e integra o conhecimento imediato, sendo portanto algo como uma faculdade de crença. Esse é o papel que, em 1815, será assumido pela nova definição de “razão”.

A teoria do conhecimento que Jacobi constrói nessa segunda parte do diálogo tenta portanto conjugar: 1) sua reivindicação de realismo, pois o conhecimento precisa se referir a uma realidade efetivamente existente que se nos revela, uma realidade que não é e não pode ser inferida, e portanto não é explicável; 2) sua convicção de que sempre dispomos de conhecimentos imediatos, sem os quais nenhum conhecimento mediato seria possível, de modo que as inferências, explicações e fundamentações *pressupõem* uma revelação; 3) sua afirmação de que, ignorando a distinção entre causa e fundamento, usurpamos o princípio de razão suficiente e aplicamos procedimentos inferenciais ou reflexivos a objetos que não os comportam, procedimento generalizado pelas filosofias racionalistas (embora só por Spinoza coerentemente executado) que deve levar — de modo consciente ou não — a um naturalismo determinista e fatalista; 4) seu princípio dialógico, que afirma a cooriginalidade e codeterminação entre sujeitos e objetos, de um lado, e sujeitos entre si, de outro, e que portanto dissolve a oposição clássica entre atividade e passividade no conhecimento e as posições hipostasiadas de sujeito e objeto; 5) sua dedução realista das categorias, obtida pela aplicação do princípio dialógico, a qual encontra conceitos que são universais e ao mesmo tempo realística e efetivamente aplicáveis; e 6) sua concepção de uma racionalidade orgânica, que não se dissocia da sensibilidade, mas a integra.

#### 1.2.2.4 Jacobi e o idealismo transcendental

Embora seja apenas um apêndice e não chegue a ocupar um décimo do volume do diálogo em sua edição original, “Sobre o Idealismo Transcendental” (p. 103-12) é seguramente o trecho de *David Hume* que teve maior impacto sobre seus leitores. Trata-se de um argumento pontual, mas pretensamente devastador para o sistema de Kant. Se correto, o edifício kantiano estaria reduzido a ruínas. Nessas poucas páginas, das quais boa parte consiste em citações do texto kantiano, Jacobi acusa a *Crítica da Razão Pura* de cair numa contradição consigo mesma, pois faria e teria de fazer uso de uma premissa que seus próprios resultados explicitamente interditam: a da afecção dos objetos externos.<sup>161</sup>

---

<sup>161</sup> Sendo uma das principais contribuições de Jacobi à história da filosofia, o “problema da afecção” aqui apresentado é considerado um elemento fundamental para o surgimento daquilo que durante as três décadas seguintes à publicação de *David Hume* se constituirá como o “idealismo alemão” (do qual Jacobi se manterá sempre um resolutos opositor). Para uma análise mais detalhada das objeções levantadas por Jacobi contra Kant, bem como sua grande influência sobre as gerações de filósofos que vieram logo em seguida, cf. o livro de Juan

O argumento geral pode ser resumido assim: a *Crítica* ensina que não conhecemos senão as representações que constituímos dos objetos externos que nos afetam, nunca os objetos em si mesmos, e mesmo os conceitos com os quais sintetizamos nossa experiência dando ordem às nossas sensações são eles mesmos projeções universais das categorias de nosso entendimento, incluindo aí a causalidade, sendo apenas por puro dogmatismo que nos atrevemos a considerá-los como constituintes da realidade efetiva; ora, pergunta-se Jacobi, como poderíamos dizer que nossas representações são representações de objetos externos que nos afetam se não podemos conhecer *nada* acerca deles e nem mesmo do afetar enquanto tal? A pergunta é obviamente retórica. Não podemos. E a *Crítica*, dirá Jacobi, longe de lograr a superação do idealismo, afirma o “mais poderoso idealismo que jamais foi ensinado” (p. 112).

Observemos os passos do argumento:

Isso que nós realistas chamamos de objetos efetivamente reais, coisas independentes de nossas representações, para o idealista transcendental são apenas seres interiores *que não apresentam absolutamente nada da coisa que pode existir fora de nós ou a que o fenômeno pode se referir, mas sim de determinações meramente subjetivas do ânimo, completamente vazias de tudo que é efetivamente objetivo.* (DH, p. 106-7)

Trata-se, como se vê, de uma das teses basilares do idealismo transcendental: só conhecemos representações. Sempre se apoiando em extensas citações da *Crítica*, Jacobi anuncia a contradição inerente ao seu projeto:

Creio que este pouco seja suficiente como prova de que o filósofo kantiano esteja abandonando completamente o espírito de seu sistema quando diz acerca dos objetos que eles fazem *impressões* sobre os sentidos, *suscitando* assim sensações, levando desse modo a representações: pois segundo a doutrina kantiana o objeto empírico, que é sempre apenas um fenômeno, não pode existir fora de nós nem ser nada senão uma representação: mas, segundo essa doutrina, não sabemos o mínimo que seja do *objeto transcendental*; e nunca se está a falar dele quando objetos são levados em consideração; seu conceito é quando muito um conceito problemático, que *repousa sobre a forma totalmente subjetiva do nosso pensamento, referente apenas à nossa própria sensibilidade*; a experiência não o fornece nem pode fornecê-lo de modo algum, uma vez que aquilo que não é fenômeno não pode nunca ser objeto da experiência. (DH, p. 108)

Se for coerente com o sistema que ensina, o “filósofo kantiano” não pode falar de objetos, nem que eles nos afetam, simplesmente porque não temos e não podemos ter acesso aos objetos de modo independente das representações que deles fazemos. E arremata com uma imagem que se tornaria célebre:

por vários anos, tive de recomeçar do início a *Crítica da Razão Pura*, porque incessantemente me desatinava o fato de que não podia adentrar o sistema sem aquele pressuposto e, *com* ele, não podia ali permanecer. (DH, p. 109)

Para compreender o projeto da filosofia transcendental, precisamos da noção de “coisas em si”, isto é, objetos que existem efetivamente de modo independente de nossas representações; e que nos afetam, provocando a formação daquelas representações; mas dentro da filosofia transcendental não podemos compreender aquela noção.

Donde sua conclusão, pela qual:

O idealista transcendental tem de ter a coragem de afirmar o mais poderoso idealismo que jamais foi ensinado e não temer mesmo a acusação de egoísmo especulativo, porque é impossível que ele se afirme em seu sistema se quiser afastar de si ainda que apenas essa última acusação. (DH, p. 112)

Portanto, segundo Jacobi, o sistema de Kant está desde a base mergulhado numa aporia insolúvel.<sup>162</sup> O idealismo transcendental não pode nem afirmar que os objetos nos afetam, já que afirma que conhecemos apenas representações, nem tampouco pode afirmar um desbragado solipsismo, já que afirma que nossas representações são representações de objetos que existem transcendentemente, ainda que não possamos conhecê-los.

Observamos aqui, mais uma vez, o estilo argumentativo tão caro a Jacobi: identificar o pressuposto de um sistema e arremetê-lo contra o próprio sistema que ele sustenta. É o que fizera contra Mendelssohn, ao mostrar que todo e qualquer empreendimento racional que não reconheça apoiar-se sobre uma revelação (isto é, um conhecimento imediato, refratário a qualquer explicação) levará necessariamente ao determinismo e ao fatalismo; é o que fizera contra Hume, ao mostrar que na própria emergência da consciência tem-se acesso imediato não apenas ao eu mas também à efetividade de uma alteridade; é o que faz agora contra Kant, ao mostrar que não existe um terceiro caminho entre o realismo que afirma sermos afetados por objetos efetivos que existem independentemente de nossas representações e um idealismo solipsista à moda de Berkeley, que era justamente um dos resultados que Kant queria evitar.

---

<sup>162</sup> A despeito do parecer de Jacobi, diversas tentativas de solução foram sugeridas. Entre as mais recentes, cf. a de Henry Allison (2004), que procura solucionar o problema da afecção recordando que o objeto transcendental e o objeto empírico são o mesmo objeto, considerado ora sob suas condições ontológicas (coisa em si), ora sob suas condições epistêmicas (fenômeno).

### 1.2.3 Jacobi sobre Jacobi, um diálogo

A partir de 1812 Jacobi deu início à publicação de suas obras completas. O primeiro volume, impresso àquele ano, trazia seu *Allwill*, diversas cartas e alguns escritos de ocasião. O segundo volume, que entre outros traria a segunda edição de *David Hume sobre a Crença*, repleta de modificações, só saiu do prelo em 1815. Então um septuagenário, Jacobi aproveitou a ocasião para redigir um longo prefácio à nova edição de seu diálogo, que deveria fazer as vezes de uma introdução a seu pensamento de toda uma vida. Era sua oportunidade de revisitar seus temas mais caros, reformular suas posições, corrigir imprecisões e reafirmar suas convicções mais profundas.

O principal tema a que ele se dedicará nessa peça é estabelecer sua formulação definitiva sobre a relação entre as duas espécies de conhecimento que se opunham em seus escritos desde *Sobre a Doutrina de Spinoza* até agora, passando pelo diálogo *David Hume sobre a Crença*. Em sua querela com Mendelssohn, Jacobi insistira no caráter secundário da razão face à crença. Esta, entendida como um conhecimento imediato, revelador e incondicionado, era então necessariamente pressuposta por aquela em seus procedimentos explicativos. Como toda demonstração racional pressupõe o já demonstrado até chegar a uma evidência rigorosamente indemonstrável e inexplicável, Jacobi chamava a atenção para a impossibilidade de se conceber a razão como uma instância autônoma — e com isso entrava em colisão com o projeto da *Aufklärung*, que se definia justamente como a busca dessa autonomia. Para Jacobi, essa autonomia era impossível porque a razão seria sempre dependente daquelas premissas irracionais (porque indemonstráveis) que só podem ser conhecidas pela crença. Longe de ser autônoma, a razão era e tinha necessariamente de ser submetida à crença.

Além disso, através de sua denúncia da falta de clareza na distinção entre causa e fundamento, Jacobi chamava a atenção para as consequências fatalistas que se seguiriam de qualquer projeto de emancipação da razão. Levada a racionalizar o que é essencialmente indemonstrável, como por exemplo a existência, haveria um abuso do princípio de razão suficiente que, executado de modo coerente, implicaria a deflagração de um império do naturalismo mecanicista. A maneira de evitá-lo era limitar a razão em seu domínio próprio: com um salto mortal, deixar de andar de ponta-cabeça e reconhecer a evidência da existência que só pode ser fornecida pela crença.

Em *David Hume sobre a Crença*, Jacobi havia tentado uma primeira reformulação dos termos desse diagnóstico. Apoiando-se em Hume, insiste no uso do termo “crença” para designar esse conhecimento de primeira ordem, irreduzível aos condicionamentos racionais. Isso o levava à formulação de seu conceito de “senso”, uma fonte de crença, uma faculdade que de alguma forma se propunha à superação da dicotomia entre razão e sensibilidade. Aqui, o caráter imediato, revelador e intuitivo do sentimento era apresentado como intrinsecamente ligado à razão, como condicionador da razão, que a ele se encontrava necessariamente submetida. Dessa forma, Jacobi esboçou um conceito organicista da razão, pois ela era assim entendida como estreitamente ligada à complexidade sensível do indivíduo, sua capacidade de afetar e ser afetado. Quanto maior sua complexidade afetiva e afetável, maior sua capacidade de apreensão dos nexos racionais.

Jacobi reconhece que essa concepção estava embrionariamente presente em Leibniz, e é justamente por isso que lhe dedicou a terceira parte daquele diálogo. Contudo, ao se aproximar dessa concepção organicista da razão, Jacobi se aproximou também de uma visão naturalista da existência. Estava, na verdade, a poucos passos de, dissolvendo pela afirmação do senso a descontinuidade entre razão e sensibilidade, isto é, entre razão e crença, afirmar um contínuo natural refratário a saltos.<sup>163</sup>

No *Prefácio* de 1815, tentará dar uma última e definitiva arrumação a esses conceitos. Sua antiga oposição entre razão e crença, agora formula-a em termos de uma oposição entre uma faculdade reflexiva, abstrativa e discursiva (o entendimento) e uma faculdade reveladora, de conhecimentos imediatos e intuições intelectuais, uma faculdade do suprassensível (a razão). A noção de “senso” ficará obsoleta, limitando-se aos sentidos empíricos, porque agora ele entende que a própria razão é uma faculdade de crença; entende que temos duas e não apenas uma fonte de intuições: os sentidos, de um modo geral, que nos fornecem intuições sensíveis, mas também uma faculdade de intuições intelectuais e revelação sobrenatural, que é a própria razão. Em sua formulação definitiva, pela qual etimologicamente lê “*Vernunft*” a partir do verbo “*vernehmen*” (escutar), a razão aparece como um olho espiritual, órgão de percepção e escuta da revelação das coisas divinas e diferença específica da humanidade face aos animais, que possuem apenas seus sentidos físicos e a faculdade reflexiva e associativa do entendimento.

Compreendido dessa maneira, o *Prefácio* sugere algo como um passo atrás. É como se Jacobi, temendo a proximidade com o naturalismo, radicalizasse uma descontinuidade

---

<sup>163</sup> Cf. *DH*, p. 63-6, particularmente as notas de rodapé da p. 63, a *DH*<sup>1</sup> e a *DH*<sup>2</sup>.

qualitativa no seio da realidade. Isso talvez explique o grau da agressividade com que ataca Schelling sem chegar a nomeá-lo, agressividade muito maior do que a que tínhamos visto quando de seus confrontos com Mendelssohn ou Kant. Isso também explica sua obsessão com o tema da oposição homem X animal, cujas formulações soam agora muito mais incisivas do que à época de *David Hume*.



## 2 DA TRADUÇÃO

### 2.1 Das fontes

Antes do surgimento da edição histórico-crítica das obras completas de Jacobi, os trabalhos sobre o autor e as traduções de suas obras baseavam-se em diversas edições parciais de suas correspondências e, sobretudo, nos 6 volumes da *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke* (*JW*), publicados entre 1812 e 1825, editados por J. F. Köppen e C. J. F. Roth. Até sua morte em 1819, Jacobi supervisionou a edição dos primeiros volumes e foi para o 2º volume dessa edição, publicado em 1815, que escreveu o *Prefácio* aqui traduzido. É nele que se encontra originalmente a 2ª edição de *David Hume sobre a Crença*. Apesar de não ser uma edição completa e de tender a se tornar obsoleta quando as *Gesamtausgaben* estiverem totalmente concluídas, a *JW* ainda é uma fonte útil de consulta dada a facilidade de acesso e ao fato de grande parte da bibliografia relevante sobre o autor fazer citações a partir dessa edição.

A seguinte tradução integral de *David Hume sobre a Crença ou Idealismo e Realismo, um Diálogo* (*David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*), bem como a do *Prefácio, e também introdução aos escritos filosóficos reunidos do autor* (*Vorrede, zugleich Einleitung in des Verfassers sämtliche philosophische Schriften*) foi feita a partir da edição histórico-crítica das obras de Jacobi. Essa edição, ainda em curso mas em estágio já avançado, foi desde o início planejada em duas séries independentes: uma primeira, dedicada a sua correspondência (*Briefwechsel: Gesamtausgabe - JBW*), organizada por Michael Brüggem e Siegfried Sudhof, editada a partir de 1981; e uma segunda, dedicada a suas obras (*Werke - JGA*), organizada por Klaus Hammacher e Walter Jaeschke, editada a partir de 1998. Ambas as séries apresentam paralelamente volumes com os textos originais e seus respectivos comentários críticos.

A tradução baseia-se no volume 2.1 da *JGA*, editado por Walter Jaeschke e Irmgard-Maria Piske, com a colaboração de Catia Goretzki, que traz tanto o diálogo *David Hume sobre a Crença* (p. 5-112) quanto o *Prefácio* (p. 373-433).<sup>164</sup> Os comentários relativos a

<sup>164</sup> A edição da *JGA* optou por um agrupamento temático e não cronológico das obras. O volume 2.1 é o dedicado aos escritos sobre o idealismo transcendental (*Schriften zum Transzendentalen Idealismus*). Além dos textos aqui traduzidos, o volume traz ainda os seguintes: *Meine Vorstellungen* (1782); *Berichtigung eines philologischen, eines historischen, und eines pragmatischen Punktes in der Recension des Gespräches über Idealismus und Realismus* (1788); *Epistel über die Kantische Philosophie* (1791); *Überflüssiges Taschenbuch*

ambos os textos se encontram no volume 2.2 (p. 444-55 e p. 492-3, para esclarecimentos a respeito das fontes e história de surgimento dos textos, e p. 496-589 e p. 752-76, para os respectivos comentários histórico-críticos). Ambos os volumes foram publicados em 2004.

O texto de *David Hume sobre a Crença* estabelecido pela JGA toma por base o original de 1787 e assinala em rodapé todas as modificações inseridas pelo autor na JW em 1815. Embora traga uma paginação própria, ela também discrimina paralelamente as paginações das duas outras edições.

Até onde é de meu conhecimento, a seguinte tradução é não apenas a primeira tradução integral desses textos para o português como é também, entre as demais traduções para outros idiomas, a primeira a se utilizar do texto estabelecido pela JGA.

## 2.2 Desta tradução

### 2.2.1 Da Paginação

A paginação original indicada no texto, entre colchetes, refere-se à paginação da JGA. Em todas as minhas referências a *David Hume sobre a Crença* e ao *Prefácio*, é a essa numeração que me refiro.

Obviamente, por se tratar de uma tradução, foi impossível assinalar essas mudanças de página de modo absolutamente preciso, mas me esforcei para que fosse o mais preciso possível, mesmo nos raros casos em que isso implicou imprimir ao texto em português um fraseado pelo qual não teria optado caso se tratasse de uma tradução livre.

Originalmente, na JGA, as notas de rodapé encontram-se em geral inteiras na página em que sua chamada foi feita; nos eventuais casos em que houve uma mudança de página no meio do texto das notas, assinalei-o, o que explica que possa haver duas indicações de mudança para uma mesma página: uma no corpo do texto, outra no corpo da nota.

---

*für das Jahr 1800* (1799); *Jacobi an Fichte* (1799); *Über das Unternehmen des Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen, und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben* (1802); e ainda *Drei Briefe an Friedrich Köppen* (1803).

### 2.2.2 Das discrepâncias entre as duas edições

Sempre que necessário, refiro-me à 1ª edição, de 1787, e à 2ª, de 1815, por meio das abreviações *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*.

Como o próprio autor explica no início de seu *Prefácio* (p. 376), houve uma preocupação de sua parte em não descaracterizar o texto *DH<sup>1</sup>*, de modo que a grande maioria das intervenções de Jacobi no texto *DH<sup>2</sup>* são insignificantes. Por variações insignificantes entendo as meras correções às gralhas de *DH<sup>1</sup>* e intervenções estritamente estilísticas (discreta mudança na pontuação ou ordem da frase, por exemplo, ou na ortografia de alguns termos). Nesses casos, a tradução simplesmente tomou como base o texto de *DH<sup>2</sup>*, tal como estabelecido pela *JGA*.

Contudo, há ainda um número considerável de variações que não foram consideradas insignificantes — e todas elas foram assinaladas. Nos casos em que houve pequenas supressões ou acréscimos, substituições ou inclusões de expressões, notas de rodapé sinalizam essas modificações. Essas notas são assinadas como “notas de edição”, com as iniciais N. E. entre colchetes.

Finalmente, há alguns casos em que a intervenção de Jacobi foi mais extensa, com supressão, reescrita ou inclusão de todo um trecho. Nesses casos, optei pela apresentação do texto em duas colunas, a fim de que a modificação possa ser sinopticamente observada.

### 2.2.3 Das notas, citações e grifos de Jacobi

As diversas notas de rodapé de Jacobi não são numeradas em nenhuma das duas edições originais. A edição da *JGA* estabeleceu uma numeração que se reinicia a cada página. Por simplicidade, optei por uma numeração corrida em todo o texto, que dá sequência à numeração já em curso na presente introdução. Salvo expressa indicação contrária, todas as notas de rodapé do *Diálogo* e do *Prefácio* são de Jacobi.

As notas de Jacobi podem ser divididas em quatro grupos: 1) nota do autor ao texto de *DH<sup>1</sup>*, suprimida no texto de *DH<sup>2</sup>*; 2) nota do autor acrescentada apenas ao texto de *DH<sup>2</sup>*; 3) nota do autor ao texto de *DH<sup>1</sup>*, inalterada em *DH<sup>2</sup>* (ou com variação insignificante) e 4) nota

do autor ao texto de *DH*<sup>1</sup>, com alguma variação na edição *DH*<sup>2</sup>. Cf. acima, na “Lista de Abreviaturas”, como esses quatro grupos foram assinalados.

Jacobi não tem por hábito traduzir suas citações. A exceção mais notável é quando cita Hume em alemão, numa tradução sua, inserindo em nota o original inglês, sendo essa a única passagem em que uma citação é feita tanto no original quanto em alemão. Nos demais casos, quase sempre faz as citações apenas no original, só eventualmente traduzindo-as de próprio punho. Em todas as suas citações em língua estrangeira, manteve-as tal como Jacobi as deixou e forneci uma tradução minha. Naquelas em que ele foi o tradutor, minha tradução foi feita a partir de *sua* tradução alemã, e não do original.

Para citações bíblicas, segui a edição brasileira da *Bíblia de Jerusalém*.

Os textos originais de *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup> utilizam-se de mais de um tipo de fonte. Grosso modo, uma para o texto alemão, outra para citações em língua estrangeira. Além disso, Jacobi recorre a diferentes procedimentos para grifar seu texto ou suas citações (espaçamento entre as letras, emprego de uma terceira fonte tipográfica, aumento de fonte, maiusculização de toda a palavra ou apenas de sua inicial). Todas essas práticas, comuns à época, gerariam um efeito bastante infiel se meramente transpostas para o texto traduzido. Seguindo nosso costume contemporâneo, os diferentes grifos foram uniformemente transformados em grifos itálicos. Do mesmo modo, títulos de obras que não se encontravam grifados no original também passaram a ser indicados em itálico na tradução.

#### 2.2.4 Notas de comentário

A fim de não sobrecarregar excessivamente a leitura, concentrei minhas próprias notas no final do texto. São indicadas por algarismos romanos. São notas que ora se dirigem ao texto, ora à tradução. Procuram restituir informações históricas mínimas referentes a personagens, obras e situações mencionadas, esclarecer alguns trechos mais obscuros, relacionar passagens aos temas já explorados na Introdução ou a outras passagens da obra de Jacobi, bem como fornecem diversas indicações bibliográficas complementares. Além disso, indicam e, quando preciso, justificam as opções adotadas na tradução, tentam restituir certas reverberações ou jogos de palavras que porventura se tenham inevitavelmente perdido ou comparam as soluções encontradas com aquelas oferecidas pelos tradutores consultados, abaixo indicados na seção 2.3.

### 2.2.5 Das opções da tradução

Procurei apresentar em português um texto tão fluente e claro quanto possível, respeitando os limites expressivos e a sedimentação sintática do alemão e do português. Creio que a tradução de um texto filosófico guarde o mais difícil e exigente meio termo entre traduções de textos estritamente técnicos e traduções de textos literários. Como nesses, a forma de exposição, as figuras de linguagem, os torneios retóricos, o ritmo e o encadeamento do pensamento e a fluência verbal precisam ser levados em conta, e isso é particularmente necessário no caso de um autor que se considerava um literato, que estava imerso num rico contexto literário, e de uma obra que se constitui como um diálogo. Como naqueles, o rigor do vocabulário deve ser absoluto: como num texto técnico, um texto filosófico faz uso de terminologia precisa, cuja referência uma tradução não pode destruir.

A maior dificuldade quanto a esse aspecto técnico é que essa rede de referências não se limita ao idioma original. Se os termos originais têm seu peso e sua historicidade e reverberam os harmônicos de outros textos e autores, ora bem direta, expressa e inequivocamente, ora num discreto e às vezes involuntário eco, o mesmo é verdade para os termos que são escolhidos para traduzir aqueles. Essa dupla cadeia de referências muitas vezes não coincide com facilidade e, em alguns casos, é impossível de ser mantida na superfície da tradução. As indicações de algumas expressões-chave do original, entre colchetes, bem como minhas notas de tradução, ao final do texto, procurarão evitar que essas referências se percam.

Como orientação geral, vigeu o princípio de procurar ao máximo não inserir na tradução conotações que não estejam presentes no original e, ao mesmo tempo, esforçar-se por não perder as que lá se encontram. Vigeu ainda o princípio da reprodução do efeito: acredito que uma tradução não deva tornar um texto mais obscuro ou estranho do que é no original, mas tampouco deve torná-lo mais simples do que originalmente é.

### 2.3 Das outras traduções consultadas

Tendo em vista a apresentação do melhor resultado possível, foram analisadas ao longo do trabalho de tradução de *David Hume sobre a Crença* e do *Prefácio* as soluções encontradas por quatro tradutores anteriores:

1) a tradução francesa de Louis Guillermit, publicada como *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*. Feita apenas a partir de *DH<sup>2</sup>*. Originalmente publicada em 1982, reeditada em 2000;

2) a tradução inglesa de George Di Giovanni, publicada em *Friedrich Heinrich Jacobi — The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Leva em conta as variantes *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*. Originalmente publicada em 1994, reeditada em 2009;

3) a tradução espanhola de José Luis Villacañas, publicada em *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Leva em consideração as variantes *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*. Publicada em 1996;

4) a tradução chilena de Hugo Renato Ochoa Disselkoen,<sup>165</sup> *David Hume sobre la creencia o sobre el idealismo y el realismo, un diálogo*. Feita apenas a partir de *DH<sup>2</sup>*. Realizada em 2001.

Além dessas quatro traduções integrais do *Diálogo* e do *Prefácio*, consultei também duas traduções do *Apêndice Sobre o Idealismo Transcendental*:

1) a tradução portuguesa de Leopoldina Almeida, “Excertos de *Über den Transzendentalen Idealismus*”, feita a partir de *DH<sup>2</sup>*, integrante da antologia *Recepção da Crítica da Razão Pura*, organizada por Fernando Gil, publicada em 1992;

2) a tradução espanhola de Hernán Caro, *Sobre el idealismo transcendental*, feita a partir de *DH<sup>2</sup>*, publicada em *Ideas y Valores — Revista Colombiana de Filosofía*, em 2001.

Tenho ainda conhecimento de uma antiga edição italiana, incluída no volume *Idealismo e Realismo*, traduzida por Noberto Bobbio e publicada em 1948. Infelizmente não consegui obter um exemplar dessa edição, há muito esgotada.

<sup>165</sup> Até onde consegui apurar, a tradução para o espanhol realizada por Hugo Renato Ochoa Disselkoen, vinculado à Universidad Católica de Valparaíso, integra um projeto de pós-doutorado do FONDECYT (Fondo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico), fundo público do governo chileno, projeto cujo título é “El realismo de Jacobi como contrapuesta al racionalismo idealista”, registrado sob o número 1010382. Salvo engano, encontra-se ainda inédita. Tive acesso ao texto através de uma versão eletrônica, disponível em: <http://www.observacionesfilosoficas.net/download/Jacobi.pdf>

### 3 OS TEXTOS

#### 3.1 David Hume sobre a Crença, ou Idealismo e Realismo. Um Diálogo

[07]<sup>I</sup>

David Hume sobre a Crença,

ou

*Idealismo e Realismo*

Um diálogo.

Ναφε, και μιμνας ἀπιστειν· ἀρθρα ταυτα των φρενων

Epicarmo, *Fragments Trocaicos*.<sup>II</sup>

[08] *La nature confond les Pyrrhoniens & la raison confond les Dogmatistes. — Nous avons une impuissance à prouver, invincible à tout le Dogmatisme. Nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le Pyrrhonisme.*

Pascal<sup>III</sup>



### 3.1.1 Nota prévia

#### [9] Nota Prévia<sup>IV</sup>

O seguinte diálogo se divide em três partes, cada uma das quais em princípio apareceria separadamente. O primeiro diálogo, intitulado *David Hume sobre a Crença*; o segundo, *Idealismo e Realismo*; e o terceiro, *Leibniz, ou acerca da Razão*. Certos acontecimentos perturbaram esse projeto e os três diálogos acabaram se fundindo num só.<sup>V</sup>

O título da segunda seção pôde cobrir convenientemente o conteúdo da terceira. Mas esse “ou” sob o cabeçalho da primeira não se pode justificar de todo e peço perdão por esse conectivo.

O emprego pouco usual que fiz do termo “crença” nas *Cartas sobre Spinoza* se relaciona ao carecimento [*Bedürfnis*]<sup>VI</sup> — não de minha própria filosofia, mas sim daquela que afirma que o conhecimento racional não se refere meramente a relações, mas se estende à *própria existência efetiva* das coisas e propriedades, e de modo tal que tal *conhecimento da existência efetiva* por meio da razão teria uma certeza apodítica que jamais poderia ser atribuída ao conhecimento sensível. Segundo essa filosofia, há um duplo conhecimento da existência efetiva: um *certo* e um *incerto*. Esse último, eu disse, só pode então se chamar *crença*. Pois estava pressuposto que *é crença* todo conhecimento *que não nasça de fundamentos racionais*.

Minha filosofia não afirma nenhum duplo conhecimento da existência efetiva, mas apenas um conhecimento simples, adquirido pela sensação, e limita a razão, considerada em si mesma, à mera faculdade de perceber nitidamente as relações, isto é, de poder *formular o princípio de identidade e de julgar em conformidade com ele*.<sup>VII</sup> Tenho de reconhecer, contudo, que apenas a afirmação [10] de proposições meramente idênticas *é apodítica* e traz consigo uma certeza absoluta; e que a afirmação da existência *em si* de uma coisa fora da minha representação nunca pode ser uma tal afirmação apodítica ou trazer consigo uma certeza absoluta. Assim, baseando-se nessa distinção, o idealista pode me obrigar a conceder que minha convicção acerca da existência de coisas efetivamente reais fora de mim *é apenas crença*. Mas então, como um *realista*, tenho de dizer: todo conhecimento só pode vir única e exclusivamente da crença, pois *coisas* têm de estar *dadas* a mim antes que eu esteja em condições de discernir suas relações.

O desenvolvimento desse ponto constitui o conteúdo do diálogo que se segue, o qual dedico, de boa consciência, aos sinceros amigos da verdade; e àqueles que amam outras coisas mais do que à verdade, deixo-o com a mais inequívoca desaprovação.<sup>VIII</sup>

Duas outras recordações não hão de ser supérfluas aqui.

I. Do mesmo modo que, no diálogo que se segue, eu me declaro a favor do “realismo” e contra o “idealismo”, assim também, creio, já me manifestara de modo bastante claro a respeito dessas doutrinas nas *Cartas sobre Spinoza*, nas páginas 162-64 e 180-81.<sup>1</sup> Apesar disso, conjecturou-se posteriormente que eu tendesse ao idealismo transcendental. *Contra* todas as aparências, essa conjectura só podia estar única e exclusivamente fundada no fato de, em minha justificativa contra Mendelssohn, eu ter falado de *Kant* como um grande pensador, com o apreço e a admiração que sinto e jamais negarei. Nisso, apoiaram-se na passagem da *Crítica da Razão Pura* sobre a crença, a qual eu interpolara nessa justificativa, sem levar em qualquer consideração o comentário que associei imediatamente a ela e um outro que acrescentei logo em seguida. Mas, da parte dos idealistas transcendentais, que me entenderam suficientemente, o tom precavido de minha asserção mereceria uma resposta melhor do que aquela que recebi.

II. Durante a exposição da doutrina de Kant no apêndice a esse diálogo, “Sobre o idealismo transcendental”, por toda a parte servi-me das próprias palavras do autor, o que se descobrirá consultando-se as páginas numericamente referidas, mesmo onde não foi particularmente indicado. [11] Contudo, como mesmo assim não é impossível que alguém diga que compreendi erroneamente o idealismo transcendental, alerto já de antemão que essa recriminação só será procedente sob uma única condição: que ao mesmo tempo seja mostrado como o idealismo transcendental poderia ser compreendido de modo diferente do por mim apresentado sem entrar em desavença inconciliável consigo mesmo e perder todas as suas pretensões. Meu texto é todo ele calculado sobre esse *aut, aut*.<sup>IX</sup>

Düsseldorf, 28 de março de 1787

*Speak not of all these shining qualities:  
The mind's preeminence is to be free,  
And freedom shews itself in openness and truth.  
Otway<sup>X</sup>*

<sup>1</sup> [N. E.] Essa paginação refere-se à 1ª edição das *Cartas a Mendelssohn*.

3.1.2 Diálogo

[13]

*DH*<sup>2</sup>

*On dit en morale, tot capita, tot  
sensus; c'est le contraire qui est  
vrai; rien n'est si commun que des  
têtes, & si rare que des avis.*

Diderot<sup>XI</sup>*DH*<sup>2</sup>

Idealismo e Realismo

Um Diálogo

-----

ELE: Ainda de roupão! Estás doente?

EU: Um pouco resfriado. Fiquei na cama até meio-dia; estava sem apetite; então fiquei sentado.<sup>XII</sup>

ELE: E que livro divertido era esse aí?

EU: Livro divertido? De onde concluis que é divertido?

ELE: Da cara que fazias quando entrei no quarto.

EU: Estava lendo algumas considerações sobre a crença.

ELE: Aquelas de maio do *Mensário Berlinense*?<sup>XIII</sup>

EU: E elas são tão divertidas assim? Olha o livro! São os *Ensaio*s de Hume!<sup>XIV</sup>

ELE: Então são *contra* a crença?

EU: *A favor* da crença! Leste Hume recentemente?

ELE: Não leio os *Ensaio*s há muitos anos.

EU: Há muitos anos? — Ocupaste-te com a filosofia kantiana e, depois do que se lê no prefácio aos *Prolegômenos*, não apanhaste correndo teu Hume para relê-lo do início ao fim? — Isso é imperdoável!

ELE: Conheces a minha história com Kant. E desde quando o conceito de cada sistema filosófico inclui sem mais nem menos toda a sua história em detalhes? Isso não teria um fim.

EU: Não teria *começo*, queres dizer.

<sup>2</sup> [N. E.] Daqui até o final do *Diálogo*, as divergências entre a primeira e a segunda edição que sejam suficientemente extensas para não caberem de modo claro nas notas de rodapé serão apresentadas neste formato, onde a coluna da esquerda e a da direita trazem os textos de *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup>, respectivamente.

ELE: Compreendo teu sorriso. — Deixemos disso; e me fala mais de Hume como um professor da crença; ou [14] me empresta o livro. Deixei de lado as traduções depois que aprendi inglês, mas desde então fico postergando providenciar o original.

EU: Fico feliz em ouvi-lo. Segurei por tanto tempo minha língua para não trair prematuramente meu segredo, e agora ele me escapa, não sei bem como.

ELE: Belo segredo esse que está num livro impresso.

EU: Mas o melhor de tudo é justamente isso, está num livro impresso, muito famoso, traduzido em várias línguas, e ainda assim é um segredo. — Mas onde é que está meu Sexto Empírico?

ELE: Mil perdões! Ontem eu não estava em casa nas duas vezes em que tu mandaste apanhá-lo. Mas a essa altura meu empregado certamente já o devolveu.

EU: Se ele o tivesse trazido, eu já o teria em mãos.

ELE: Posso perguntar o que tão impacientemente queres consultar nele?

EU: Uma passagem sobre a orientação — ou sobre a crença: como preferires.

ELE: Em Sexto Empírico?

EU: Exatamente. Alguma coisa semelhante a isso em Aristóteles me lembrou repentinamente da passagem.

ELE: Estás mesmo cheio de novidades

ELE: Compreendo teu sorriso. — Deixemos disso; e me fala mais de Hume como um professor da crença. [14]

EU: Parece que agora que não tenho saída. Segurei por tanto tempo minha língua para não trair prematuramente meu segredo, e agora ele me escapa, não sei bem como.

ELE: Belo segredo esse que está num livro impresso.

EU: Mas o melhor de tudo é justamente isso, está num livro impresso, muito famoso, traduzido em várias línguas, e ainda assim é um segredo.

ELE: Mas não vás guardar só pra ti teus segredos para sempre. Quando aparece a nova edição das *Cartas sobre Spinoza* com os acréscimos?

interessantes.

EU: Que já têm uns milênios.

ELE: Mas não vás guardar só pra ti tuas novidades e segredos para sempre.

Quando aparece a nova edição das *Cartas sobre Spinoza* com os acréscimos?

EU: Dificilmente antes da próxima feira de Páscoa.<sup>XV</sup>

ELE: E já devia ter aparecido na feira passada!

EU: Era o que eu queria, mas aí teria tido que publicá-la sem os apêndices.<sup>XVI</sup>

ELE: Não estás de volta com a máxima de Sêneca que frequentemente ouvi de ti: *quae ego scio, populus non probat; quae populus probat, ego nescio?*<sup>XVII</sup> Uma vez estive bastante tentado a escrever no teu Sêneca, junto a essas palavras, o provérbio alemão, *allzu klug ist dumm!*<sup>XVIII</sup> [15] De fato, não é à toa que te recriminam por frequentemente deixares de fora necessários conceitos intermediários. *Ab hoste consilium!*<sup>XIX</sup> *Zu scharf schneidet nicht!*<sup>XX</sup> Se não queres seguir um bom conselho, segue então ao menos o exemplo *feliz*. Vê bem, é lícito que se façam associações de modo bastante arbitrário contanto que sejam feitas de modo bastante abrangente e sobretudo que se cuide para que os nós sejam dispostos de modo bem ordenado. Por amor à simetria, convém mostrar também os *nós cegos*. Para que a avareza com o volume?

EU: Tens razão. Salta aos olhos a pertinência do que recomendas.

ELE: É como é. Se ao menos ouvisses! Com efeito, a culpa é tua se te enfiam na cara um nariz de cera.<sup>XXI</sup>

EU: É porque não penduro no meu um de papel machê, como é de praxe nos bailes.

ELE: É só deixares que vejam teu próprio nariz de verdade. Não é possível que te seja assim tão difícil livrar de toda ambiguidade as frases pelas quais tens sido particularmente contestado.

EU: Isso é decerto muito fácil; tão fácil...

ELE: Que te repugna.

EU: Como um trabalho inútil. Recorda-te de uma fábula juvenil de Lessing em que uma criatura insatisfeita clama por olhos e tão logo os consegue exclama: “*Mas esses olhos são horríveis!*”<sup>3</sup>

ELE: Diga o que quiseres, quem se compreende a si mesmo, desde que não fique impaciente, consegue fazer com que os outros o compreendam, ainda que todos os jornais e periódicos eruditos conspirem para pragmaticamente deter a verdade.

EU: P. Claudius acabou perdendo a batalha ao botar para *beber* as galinhas sagradas que não queriam comer.<sup>4 XXII</sup> [16]

ELE: Muito justo. Mas ninguém está sugerindo que atentes contra as galinhas sagradas face a um povo que, como nenhum outro povo civilizado na Europa, fita com um olhar tão devoto o ominoso comer ou não comer de suas galinhas. Segue teu caminho sem te preocupares com essas superstições e deixa que os mortos enterrem seus mortos.<sup>XXIII</sup>

EU: Caro amigo, carrego meus quarenta e três anos nas costas e fui jogado para lá e para cá pela mão rude do destino. Milhares de homem podem me exceder quanto a meus dotes intelectuais, mas certamente apenas uns poucos o podem quanto à perseverança e ao zelo na luta pelo discernimento e pela verdade. Persegui infatigável as mais célebres fontes do conhecimento humano, e também as ignotas,<sup>5</sup> e de muitas

---

<sup>3</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] *Lessings vermischte Schriften*. Berlim, 1784, vol. II, p. 94. Edição anterior, 1770, vol. I, p.125.

<sup>4</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] Cícero, *De natura Deorum*, Livro II, §3. Um amigo, a quem mostrei o manuscrito desse diálogo, acrescentou a essa citação a seguinte passagem do discurso pró Roscio Amerino: “Anseribus cibaria publice locantur, & canes aluntur in capitolio, ut significant, si fures venerint. At fures internoscere non possunt. Significant [16] tamen, si qui noctu in capitolium venerint, & quia id est suspiciosum, tametsi bestiae sunt, tamen in eam partem potius peccant, quae est cautior. Quod si luce quoque canes latrent, cum deos salutatum aliqui venerint: opinor, iis crura suffringantur, quod acres sint etiam tum, cum suspicio nulla sit.” [“No Capitólio, dá-se aos gansos comida às custas do Estado e os cães são alimentados para que sinalizem se vierem ladrões. Mas eles não sabem distinguir ladrões. Contudo, sinalizam se alguém vem de noite ao Capitólio e, como isso é suspeito, mesmo que eles se equivoquem, dado que são bestas, será por um excesso de precaução. Mas se os cães também ladrassem de dia, quando alguém vem saudar os deuses, creio que se lhes quebrariam as patas por se mostrarem violentos quando não há suspeita alguma.”] Cícero, *Pro Sexto Roscio oratio secunda*, 20, §56.

<sup>5</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] “Alius error est eorum, qui omnium sectarum, atque haeresium veterum, postquam excussae fuissent & ventilatae, optimam semper obtinuisse, posthabitis aliis, existimant. Itaque putant, si quis de integro institueret inquisitionem & examen, non posse non incidere in aliquas ex rejectis opinionibus, & post rejectionem amissis & obliteratis: quasi vero multitudo, aut etiam sapientes, multitudinis deliniendae gratia, non illud saepe probarint, *quod populare magis atque leve sit, quam quod solidum, atque alte radices agens. Tempus siquidem simile est fluvio, qui levia atque inflata ad nos devehit, solida autem et pondus habentia submergit.*” Bacon, de augmentis scientiarum. [“Outro erro é o daqueles que, depois de terem examinado e avaliado todas as seitas e heresias antigas, afirmam terem sempre retido a melhor, depois de descartadas as outras. Assim, pensam que se alguém se pusesse a recomeçar a investigação não poderia recair em algumas das opiniões rejeitadas, que após a rejeição

investiguei a origem até o ponto em que se perdem em ramificações invisíveis. Por muito tempo vi de perto outros pesquisadores, e não poucos dos que são os maiores espíritos entre meus contemporâneos. De diversas maneiras tive a oportunidade ou fui obrigado a pôr minhas forças à prova e a deixar que fossem provadas. De modo que seria uma espécie de milagre se eu, tal como um rapazote inexperiente ou um pedante ensimesmado, ou de modo simplesmente insensato, pudesse me tomar por mais do que devo. Todavia, exatamente por essas mesmas razões não hei de me subestimar em excesso, nem de me tomar por menos do que outros que, com apenas uma parte do meu mísero saber, já pensam que sabem tanto; não hei de me tomar por menos do que aqueles que, com suas falácias ainda *muito mais rasas*, querem me converter a erros que já pus de lado há muito tempo. E, contudo, era isso o que se esperava de mim, eu deveria [17] condescender, achar natural, apropriado e totalmente normal que, tal como um corcel que estivesse sendo levado ao mercado para ser vendido por um filisteu meio-cego ou patife, cada um que passasse me olhasse a boca e me examinasse à procura de qualquer defeito, enquanto moleques maldosos me arrancassem a crina da cauda e me espetassem com alfinetes. — Pode ser mera falta de costume, mas sinto que isso é um pouco mais do que tenho vontade de aturar. — Balanças a cabeça?

ELE: Menos orgulho, ou menos sensibilidade! — Que homem honrado não teve de passar pelo mesmo? Aquele Ludewig lá de Halle,<sup>XXIV</sup> todo empertigado e irascível, que me ocorre agora por causa de uma relação local, não chamou Hieronymus Gundling de *bagatelist*?<sup>6</sup> Estou falando de um entre

ELE: Menos orgulho, ou menos sensibilidade! — Que homem honrado não teve de passar pelo mesmo? E desde quando um homem honrado foi prejudicado por coisas assim?

---

tivessem sido perdidas e esquecidas: como se na verdade a multidão, ou inclusive os sábios a fim de agradar a multidão, não tivesse em muitos casos aprovado *o que é mais popular e leve no lugar daquilo que é sólido e obra de antigas raízes. O tempo é, por assim dizê-lo, semelhante a um rio, que nos trás o que é leve e inflado, e submerge o que é sólido e pesado*”. Francis Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*.]

<sup>6</sup> [N. A. DH<sup>I</sup>] Cf. Pütter, *Litteratur des Deutschen Staatsrechts*, Parte I. O excelente Hermann Conring, um homem com ainda mais méritos no direito estatal alemão, também não se saiu melhor que Gundling. Conring investigou o fundamento dos direitos alemães e da constituição de nossa pátria em suas fontes próprias, na história e nas leis mais antigas; e justamente por isso foi insultado de *bárbaro* pelo chanceler Tabor, porque estaria deixando de lado a *luz* da jurisprudência romana para voltar a tatear nas *trevas* com nossos rústicos e ignorantes antepassados. Nem Gripenkerl soube entender nosso Conring de outro modo. Cf. Pütter, *ibid.*, e Heinec, Prefácio ao *Corp. J. Germ.*

milhares! Podes levar oito dias pensando, pensa e me diz um outro homem honrado, um outro escritor penetrante qualquer, que tenha se saído melhor do que esses milhares dentre os quais apanhei o meu exemplo do Gundling. *Diz o nome de um único!* E desde quando um homem honrado foi prejudicado por coisas assim?

EU: Ah, não temo de forma alguma os prejuízos! O perigo estimula. Mas odeio a náusea; o desprazer que se segue quando do fundo da alma se teve de desprezar, de vomitar diante de *homens* por terem desafortadamente violentado seu próprio sentimento de justiça e de verdade e pusilânime e inescrupulosamente [*gewissenlos*]<sup>XXV</sup> abraçado a mentira.<sup>7 - XXVI</sup> Por que hei de amargar assim os poucos dias que talvez ainda me restem? [18]

ELE: Porque um homem não deixa inacabado o que ele começou.<sup>XXVII</sup>

EU: Certo. Mas não nos percamos em palavras: o que devo acabar? Onde devo recomeçar?

ELE: E ainda perguntas! Com toda essa gritaria aí de que ensinas uma crença cega e de que degradas a razão!

EU: O que é crença cega? Em que ela difere da anuência apoiada sobre um prestígio, sem fundamentos ou discernimento próprio? — Em que estás pensando?

ELE: Não, nada a objetar contra tua explicação.

EU: Ótimo! E dizes que sou suspeito de ter ensinado uma crença desse tipo, correto?

ELE: Exatamente! Mas, céus, o que queres com essas perguntas? Enviei-te há alguns dias a *Apresentação Preliminar do Jesuitismo*; tens o livro à mão?<sup>XXVIII</sup>

EU: Está ali.

<sup>7</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup>, com variação] “*En vérité le mentir est un maudit vice. Nous ne sommes hommes, & nous ne tenons les uns aux autres que par la parole. Si nous en connoissions l’horreur & le [18] poids, nous le poursuivrions à feu, plus justement que d’autres crimes.*” *Essais de Montaigne*, Livro I, Cap. IX, p. 79. Cf. também *Deutsches Museum*, janeiro de 1787, p. 49.

[“Na verdade, mentir é um vício maldito. Não somos homens e não nos temos uns aos outros senão pela palavra. Se conhecêssemos o horror e a gravidade da mentira, perseguimo-la-íamos a ferro e fogo, mais justamente que a outros crimes.”]

[N. E.: A referência à publicação no *Deutsches Museum* foi removida em *DH*<sup>2</sup>.]



ELE: Vê aqui, na página 173, onde se diz expressamente “que tu recomendas *uma crença cega incondicional*, arrancando do protestantismo seu mais forte apoio, a saber, o ilimitado espírito de investigação e o uso da razão....”

EU: Leia-se: *do hipercriptojesuitismo seu mais forte apoio, a saber, o ilimitado espírito de distorção, o uso da restrição mental, as piruetas verbais e a fanfarrice...*

ELE: “...e *portanto* submetes os direitos da razão e da religião às *máximas de uma autoridade humana*.” Na nota referente a essa passagem é dito ainda mais claramente: “que tua teoria da crença e da revelação promove o *catolicismo* e *denigre* o uso da razão investigativa no que diz respeito à prova das verdades da religião; que por uma *astuta* modificação dos termos até então habituais queres induzir ao *reconhecimento de uma autoridade humana*.” Estás satisfeito? [19]

EU: Perfeitamente. Mas agora mostra-me também em meu escrito algo que se preste — nem vou dizer como justificativa — mas sequer como um pretexto para tal acusação; algo com que se pudesse sequer *insinuá-la* de algum modo *razoável*. Tirando a mera palavra crença, nada encontras. E o homem que escreveu essa acusação também não encontrou nada além dessa mera palavra. Mas ele sabia que no meu livro há coisas que não lhe agradam e, confiando no peso político de seu partido, não hesitou em fabular contra mim uma inculpação completamente infundada com a clara e distinta consciência de que a estava meramente fabulando. E, para tornar as coisas um tanto mais venenosas, a essa inculpação ele associou ainda uma segunda, por meio de um vazio *portanto*. É ou não é verdade?

ELE: É verdade, sim.

EU: Então é verdade que no meu livro não há nada que mínima ou remotamente permita que se me atribua a culpa de ensinar uma crença cega, e ao mesmo tempo é verdade que diante do público estou sob suspeita de tê-lo feito? Mas como posso sequer começar a me justificar perante a acusação de ensinar uma crença cega diante de um público tão *cegamente crente*? Bastará que se forjem de novo as mesmas inculpações mentirosas para que a suspeita permaneça.

ELE: Não tão rápido, meu caro! Vamos retornar àquela definição de crença cega que deste há pouco. Teus opositores provavelmente diriam que ela limita demais o conceito de crença cega; toda anuência, toda afirmação que não repousasse sobre fundamentos racionais poderia e teria de ser chamada assim.

EU: Achas que meus opositores iriam querer afirmar algo assim?

ELE: Por que não?

EU: Tens razão. Por que não? — Então me responde: crês que estou neste momento sentado à tua frente e falando contigo?

ELE: Eu não *creio* meramente; isso eu *sei*. [20]

EU: E como sabes disso?

ELE: Porque estou sentindo.

EU: *Sentes* que estou aqui sentado à tua frente e falando contigo? Isso me é incompreensível. O quê? Eu, o modo como estou aqui sentado, o estar aqui falando contigo, isso é para ti *uma sensação*?

ELE: Tu não és minha sensação, mas sim a causa exterior da minha sensação. A sensação, associada à sua causa, me fornece aquela representação que chamo de tu.

EU: Então sentes uma causa *enquanto causa*? Tomas conhecimento de uma sensação, e nesta sensação de uma outra sensação, através da qual sentes que essa sensação é a causa daquela outra, e tudo isso junto forma uma representação, uma representação que contém algo que chamas de objeto? De novo, não compreendo nada disso. Mas então me diz: como é que sabes que a sensação de uma causa enquanto causa é a sensação de uma causa *exterior*, de um objeto efetivamente real *fora da tua sensação*?<sup>8</sup> <sup>XXIX</sup>

ELE: Isso eu sei em virtude da evidência sensível. A certeza que tenho disso é uma certeza imediata, tal como a que tenho de minha própria existência.

EU: Estás brincando! O filósofo da escola kantiana, o realista *meramente empírico*,<sup>9</sup> talvez pudesse falar assim, mas não um realista *propriamente dito*, tal como pretendes ser.<sup>XXX</sup> *A validade da evidência sensível é exatamente o que está em questão.* Decerto não carece de nenhuma demonstração o fato de coisas nos aparecerem *como* fora de nós. Mas que elas apesar disso não sejam meros fenômenos *em nós*, meras determinações de nós mesmos, e que, conseqüentemente, não sejam absolutamente nada *senão representações de algo fora de nós*; e sim que elas, *como representações em nós*, se refiram a [21] seres *efetivamente exteriores* e existentes por si, e sejam tomadas a partir deles: contra isso não apenas podem ser levantadas dúvidas, como já foi frequentemente indicado que essas dúvidas não podem ser dirimidas por fundamentos

---

<sup>8</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, essa frase dizia: “Mas então me diz: como é que sabes que a sensação de uma causa enquanto causa é a sensação de uma causa *exterior*, de um objeto efetivamente real *fora da tua sensação*, de uma coisa em si?”

<sup>9</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] Cf. o apêndice sobre o idealismo transcendental.

racionais no sentido mais estrito do termo. Portanto, analogamente à minha crença, a certeza imediata que tens dos objetos exteriores seria *uma certeza cega*.

ELE: Mas não é tu mesmo que dizes em tua terceira carta a Mendelssohn que “tomamos conhecimento de *outras coisas efetivamente reais com a mesma certeza com que tomamos conhecimento de nós mesmos*”?

EU: Imediatamente após ter observado que, segundo conceitos estritamente filosóficos, esse saber seria apenas uma crença; uma vez que não se pode senão crer naquilo que não pode ser objeto de uma demonstração estrita,<sup>10</sup> e na língua não se encontra nenhuma outra palavra para essa diferença. Decerto que as pessoas não se expressam dessa maneira em suas vidas cotidianas, só que essa diferença que se está assinalando aqui nunca é colocada em questão na vida cotidiana, mas antes na filosofia, onde ela é da maior importância na investigação da razão humana e suas funções (*provincia sua*), e onde a determinação dessa distinção é das maiores consequências. Foi esse o caso entre mim e Mendelssohn. *Sem o menor motivo*, Mendelssohn me imputara ideias [*Gesinnungen*] cristãs que não eram nem minhas, nem cristãs, às quais contrapôs as suas, *judaicas*, dizendo: “minha religião não tem o dever de dirimir dúvidas desse tipo com nada que não sejam fundamentos racionais, ela não ordena qualquer crença em verdades eternas. Sendo assim, tenho um motivo a mais para buscar *convicção* [*Überzeugung*].”

Sem chegar a abortar essa saída sarcástica por meio de uma refutação — saída, aliás, em que facilmente se notava a inculpação de que eu estaria tentando me salvar pela porta dos fundos —, refutação que teria me enrolado em coisas com as quais eu não queria me enrolar, respondi-lhe apenas o seguinte: “*Se todo assentimento* [*Fürwahrhalten*] que não se desenvolve<sup>11</sup> a partir de fundamentos racionais [22] for crença (*e essa oposição entre conhecimento racional e crença foi apontada pelo próprio Mendelssohn*), então a própria convicção baseada em fundamentos racionais tem de vir da crença e apenas da crença receber sua força.” Expressei-me dessa maneira numa *comunicação privada* a um filósofo famoso, supondo que ele conheceria as premissas sobre as quais eu me apoiava e sua suposta correção. Por uma questão de justiça, como essa comunicação privada veio a público sem qualquer revisão, ela

<sup>10</sup> [N. E.] Em *DH'* o trecho lia-se: “uma vez que não se pode senão crer naquilo que não pode ser objeto de uma demonstração estrita (com exceção da nossa consciência instantânea e presente), e na língua não se encontra nenhuma outra palavra para essa diferença.”

<sup>11</sup> [N. E.] Em *DH'* lia-se: “que não surge” no lugar de “que não se desenvolve”.

deveria ter sido lida e julgada como uma comunicação privada (uma comunicação que deveria ir do gabinete de um erudito ao gabinete de um outro, de forma alguma dirigida ao público), e não se deveriam perder de vista as diferentes relações que estavam em questão no que ali foi dito. Nesse caso, *conforme a extensão que Mendelssohn dera ao conceito das verdades eternas*, minha proposição...

ELE: Meu caro, temo estarmos indo longe demais e perdendo a direção. Temos que nos precaver contra isso.

Tu dizes: aquilo que não é passível de estrita demonstração só pode ser crido, e a linguagem não teria outra palavra senão *crença* para designar essa diferença no modo como assentimos. Contudo, como também afirmas, essa distinção já foi percebida há muito e de diversos modos. Como é que se chega então ao ponto de se poder prescindir da única palavra que a linguagem tem para tal? Pois o uso que fazes dessa palavra é inaudito; em parte alguma se a encontra com esse mesmo significado.

EU: Em parte alguma? É só abrires a resenha dos *Essays on the Intellectual Powers of Man*, de Reid, na edição do *Allgemeine Literatur-Zeitung* de abril deste ano (1786); lá encontras essa palavra exatamente com esse mesmo significado; e assim a encontrarás por toda parte em que se filosofe sobre essa matéria.<sup>xxxI</sup> Repito: a linguagem não tem outra palavra.<sup>12</sup> [23]

ELE: O quê? No *Allgemeine Literatur-Zeitung*?<sup>xxxII</sup>

EU: Lá mesmo, lê, página 182: “Ele (Reid) distingue entre *conception*... e *perception*, que talvez seja melhor traduzida por sensação, pois segundo sua definição ela é a representação de uma coisa *ligada à crença em seu objeto exterior*”.

ELE: Só rindo mesmo; tens de pronto à mão um exemplo tirado da mesma revista que te fez as mais sensíveis reprovações quanto ao uso dessa mesma palavra.

EU: Extraí e compilei as mais chocantes dessas reprovações. Estão aqui no meu Hume. Vamos ler juntos?<sup>xxxIII</sup>

ELE: Por favor.

EU: *Allgemeine Literatur-Zeitung*, números 36 e 125: “Nós não cremos que temos um corpo e que fora de nós há outros corpos e outros seres pensantes, mas sim sentimos a nós mesmos, sentimos nosso corpo e outros corpos fora de nós e *inferimos* seres pensantes fora de nós. Desde tempos imemoriais a lógica e o senso comum estabeleceram uma diferença entre crença e sensação. Negligenciá-la é confundir de

<sup>12</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup>] Também Mendelssohn se serve da mesma. Cf. *Morgenstunden*, 1ª ed, p. 106.

modo totalmente desnecessário um dos primeiros conceitos da doutrina da razão. Chamar de crença aquilo que outros chamam de sensação, de convicção sensível, é uma distorção arbitrária do uso comum da linguagem, verborragia para ganhar a aparência de que se teria dito algo novo. Mas *κενοδοξία* é algo ainda pior que *παράδοξια*.<sup>XXXIV</sup> Coisas conhecidas devem ser expressas com palavras conhecidas; não se deve por conta própria imprimir um novo cunho sobre moedas correntes, erguer uma névoa despropositada, quando não francamente enganadora, causando mal-entendidos e dando ensejo à suspeita de que se está sub-repticiamente tentando reduzir tudo à crença nas proposições positivas da religião.” — Ocorre-te algo relevante que eu possa ter deixado de fora?

ELE: Nada relevante; apenas não entendo o porquê da repetição insistente, ainda que seu peso seja bem compensado, assim me parece, pela densa reunião dos juízos. Estou curioso para saber como receberão tuas razões quando surgires com elas.

EU: Razões? Tenho algo melhor, algo de que não se livra tão sem mais nem menos ou que se possa empurrar para baixo do tapete: [24] tenho uma *autoridade*.<sup>13</sup> É o meu bom David Hume quem tem de carregar todas as amargas reprovações que acabei de ler para ti. Ele que veja como há de conciliar a lógica com o entendimento humano e encontrar o retorno para a primeira regra do uso da razão; ele que veja como afasta de si as reprovações de *κενοδοξία*, de verborragia, de fanfarrice, de névoa despropositada ou enganadora, e, sobretudo, ele que veja como se livra da suspeita de *querer sub-repticiamente reduzir tudo à crença nas proposições positivas da religião*, posto que não há um único desses ataques que não o acerte em cheio, pois ele se serviu da palavra *crença* não apenas no mesmo sentido em que ela foi usada por mim, como também se alongou em considerações a fim de argumentar que se trata da palavra apropriada para a coisa, a *única* de que se poderia fazer uso.<sup>14</sup> [25]

<sup>13</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] Descartes, pretendendo dedicar seu escrito *Sobre o Homem* à Sorbonne, escreveu ao padre Mersenne: “Tenho de procurar de todas as formas me apoiar sobre uma autoridade, porque a verdade em si mesma vale muito pouco.” — Decerto não é preciso recordar que a Sorbonne não era para Descartes nenhuma autoridade. Eis aqui suas próprias palavras: “Fateor enim tibi, quorundam cavillationibus eo me adductum fuisse, ut aliena dehinc autoritate, quantum potero, munitum me velim, quandoquidem veritas sola tantopere algeat”. Ep. P. II. Ep. 43. [“Confesso que fui levado pela filigrana de alguns à decisão de a partir de agora me armar com a autoridade de outros tanto quanto possível, pois a verdade sozinha é fria demais.”]

<sup>14</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*, com variação] Em especial reprovaram-me como sendo sobejamente inaudito eu dizer até mesmo de nosso próprio corpo que *sua* existência só poderia ser algo em que se *crê*. Essa reprovação é extremamente esquisita, pois a mesma afirmação pode ser encontrada em Descartes e em diversos filósofos depois dele. Bilfinger diz em suas *Dilucidationes philosophicae*, § CCXLIII: “Scio, ridere homines, si quis postulet, ut *probent, hoc corpus esse suum corpus*. Rideant sane, si quis

ELE: Eis que surge teu segredo, entrega-o logo por inteiro.

EU: Não me farei de rogado depois de já ter entregado tanto.

Primeiro, a título de preparação, vê aqui esta passagem<sup>15</sup> na seção sobre a filosofia acadêmica ou cética: “Parece inegável o fato de os homens, por um impulso inato ou por uma constituição fundamental de seu ser, serem levados a crer em seus sentidos, e de permanentemente pressupormos, sem qualquer raciocínio, quase antes mesmo de qualquer uso da razão, um mundo exterior que é independente de nossa

*dubitabundus* quaerat. Idea enim illius notae tam est omnibus hominibus communis & clara, ut nemo hic falli possit. Sed *philosophi* est, *distincte* nosse, quod *alii clare* norunt: hoc est, posse criteria illa, quibus omnes homines sua discernunt corpora, enumerare. *Unde* nosti, hoc corpus esse corpus tuum? Absit, ut *philosophus* respondeat *cum infantibus*: eu simplesmente sei!”. [“Sei muito bem que os homens riem se lhes pedem que provem que *este corpo é o seu próprio corpo*. Estão certos em rir, se quem lhes pergunta *duvida*. Pois uma ideia desse tipo é a tal ponto comum e clara para todos os homens que ninguém pode se equivocar. Mas o *filósofo* conhece *distintamente* o que os demais conhecem *claramente*, isto é, pode enumerar os critérios que permitem a todos os homens discernir seu corpo. *De onde* sabes que este corpo é teu corpo? Ninguém há de querer que o *filósofo* responda como a criança: eu simplesmente sei!”]

Em seguida ele demonstra, nos § 247 e 248, de uma maneira que me parece irrefutável, que não se pode duvidar da existência efetiva das coisas que se encontram fora de nosso corpo sem duvidar ao mesmo tempo da existência do nosso próprio corpo.

O erudito e meritório editor do *Literatur-Zeitung* de Jena, o Prof. Schütz, inicia sua *Metaphysik* (Lemgo, 1776) com essas palavras [25] (§22 e 23): “A alma humana está certa à respeito de sua própria existência na medida em que está consciente de suas representações. Ninguém jamais colocou sua própria existência em dúvida. Mas se além da alma existe isso a que chamamos de corpo, sobre isso poderia surgir uma dúvida. Aqui ainda não é o local para examinarmos isso a fundo, etc.”

Uma passagem extremamente peculiar a respeito dessa matéria se encontra na *História Natural* de Buffon (t. II, p. 432 e seguintes, 1ª ed. *in quarto*), que lamentavelmente não poderei citar aqui por inteiro. Destaco as seguintes linhas da metade da passagem (p. 434): “Cependant nous pouvons CROIRE qu’il y a quelque chose hors de nous, mais nous n’en sommes pas sûrs, au lieu que nous sommes assurés de l’existence réelle de tout ce qui est en nous; celle de notre ame est donc certaine, *et celle de notre corps paraît douteuse*, dès qu’on vient à penser que la matière pourrait bien n’être qu’un mode de notre ame, une de ses façons de voir.” [“No entanto, podemos CRER que haja algo fora de nós, mas não podemos estar seguros disso, ao passo que estamos seguros da existência real de tudo o que está em nós; a de nossa alma é portanto certa, *e a de nosso corpo parece duvidosa*, desde que se pense que a matéria poderia muito bem não passar de um modo de nossa alma, uma de suas maneiras de ver.”] Portanto, *Buffon* também apenas *crê* que tem um corpo.

[N. E.: A nota foi transcrita aqui tal como se lia em *DH*<sup>1</sup>. Em *DH*<sup>2</sup> Jacobi removeu por completo a referência a Christian Schütz, desde onde se lê “O erudito e meritório editor do *Literatur-Zeitung*...” até o final da citação “não é o local para examinarmos isso a fundo, etc’.”]

<sup>15</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup>] Como a conhecida tradução alemã de Hume não me satisfaz, e como se poderia duvidar da exatidão da minha, acrescentarei o texto original inglês sempre que o citar. Minha edição é a de Londres, 1770, em pequeno *octavo*. — “It seems evident, that men are carried, by a natural instinct or prepossession, to repose faith in their senses: and that, without any reasoning, or even almost before the use of reason, we always suppose an external universe, which depends not on our perception, but would exist, though we and every sensible creature were absent or annihilated. Even the animal creation are governed by a like opinion; and preserve this *belief* of external objects, in all their thoughts, designs, and actions (...) This very table, which we see white, and which we feel hard, is *believed* to exist, independent of our perception, and to be something external to our mind, which perceives it (...).” *Hume’s Enquiry concerning Human Understanding*, Seção XII.

percepção e que permaneceria ainda que nós e todos os outros seres sensíveis não mais estivéssemos presentes ou fôssemos totalmente aniquilados. Mesmo o gênero animal se encontra sob o domínio dessa opinião e permanece em todos os seus pensamentos, intuítos e ações fiel à *crença* [26] em objetos exteriores (...). Esta mesa aqui, que conforme a vista chamamos de branca e conforme o sentimento chamamos de dura, *esta mesa cremos estar efetivamente aí*; estar aí independentemente da nossa sensação e como algo exterior ao ser que sente e que tem dela uma representação.”<sup>xxxv</sup>

Agora, retornemos às passagens propriamente importantes. Decerto que te lembrás da célebre dúvida de Hume a respeito da confiabilidade das conclusões que costumamos derivar da associação necessária entre causa e efeito.

ELE: Se bem me recordo, em resumo suas razões são estas: a aparência sensível não nos revela nada sobre os poderes interiores das coisas. Quando Adão contemplou pela primeira vez um lago cristalino, ele não tinha como saber que sufocaria se nele se atirasse. Tampouco poderia saber de um corpo que este teria o poder de alimentá-lo e que aquele outro não teria. Nós também, quando vemos pela primeira vez um fenômeno se seguir imediatamente a outro, nunca ousamos determinar, com base em percepções singulares, que o primeiro é uma causa e o outro um efeito dessa causa. Essa ligação só é estabelecida na imaginação através do reiterado aparecimento das mesmas consequências. E com que frequência uma tal ligação, depois de se manter por séculos, não será subitamente desfeita por uma nova descoberta chocante? É prova suficiente de que o que percebemos nessa sucessão é meramente uma coisa se seguir à outra, mas nunca o elemento *associante* entre elas. Mesmo no caso dos movimentos do nosso próprio corpo, é meramente pela experiência que sabemos qual desses movimentos resultam e quais não resultam de uma certa determinação de nossa vontade. Levanto-me de minha cadeira quando quero, mas não adormeço, nem tenho fome ou sede quando quero:<sup>16</sup> todavia, o verdadeiro *medius terminus* [termo médio] entre o sucesso e o insucesso nos é em ambos os casos igualmente desconhecido. E por toda parte falta esse *medius terminus* que falta aqui, para retornarmos ao ponto em questão.

O elemento associante dos fenômenos, sua *conexão* [*Zusammenhang*], a qual nunca se apresenta à intuição, pode ainda menos ser encontrada por meio de *inferências racionais*. Pois proposições que são apenas relativamente universais só expressam uma

---

<sup>16</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, lia-se: “Levanto-me de minha cadeira quando quero, mas não adormeço quando quero”.

[27] soma indeterminada das percepções singulares precedentes, e aquelas que são absolutamente universais expressam apenas relações de conceitos, isto é, o que há de idêntico entre eles. Assim, o princípio irrefutável *idem est idem* é o eterno *medius terminus* dessas relações, do qual o *facit* de um simples e direto *esse* nunca pode resultar.<sup>xxxvi</sup>

EU: Excelente! Agora ouve bem:<sup>17</sup> “Nada é mais livre do que a imaginação do homem, e não obstante ela não possa ultrapassar o estoque de ideias fornecidas pelos

---

<sup>17</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] “Nothing is more free than the imagination of man; and though it cannot exceed that original stock of ideas, furnished by the internal and external senses, it has unlimited power of mixing, compounding, separating and dividing these ideas, to all varieties of fiction and vision. It can feign a train of events, with all the appearance of reality, ascribe to them a particular time and place, conceive them as existent, and paint them out to itself with every circumstance, that belongs any historical fact, which, it believes with the greatest certainty. Wherein, therefore, consists the difference between such a fiction and belief? It lies nor merely in any particular idea, which is annexed to such a conception as commands our assent, and which is wanting to every known fiction. For as the mind has authority over all its ideas, it could voluntarily annex this particular [28] idea to any fiction, and consequently be able to believe whatever it pleases, contrary to what we find by daily experience. We can in our conception, join the head of a man to the body a horse; but it is not in our power to believe that such an animal has ever really existed.

It follows, therefore, that the difference between *fiction* and *belief* lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. It must arise from the particular situation, in which the mind is placed at any particular juncture. Whenever any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object, which is usually conjoined to it; and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief. For as there is no matter of fact which we believe so firmly, that we cannot conceive the contrary, there would be not difference between the conception assented to, [29] and that which is rejected, were it not for some sentiment, which distinguishes the one from the other. If I see a billard-ball moving towards another, on a smooth table, I can easily conceive it to stop upon contact. This conception implies no contradiction; but still it feels very differently from that conception, by which I represent to myself the impulse, and the communication of motion from one ball to another.

Were we attempt a definition of this sentiment, we should, perhaps, find it a very difficult, if not an impossible task; in the same manner as if we should endeavour to define the feeling of cold or passion of anger, to a creature who never had an experience of these sentiments. BELIEF is the true and proper name of this feeling; and no one is ever at a loss to know the meaning of that term; because every man is every moment conscious of the sentiment represented by it. It may not, however, be improper to attempt a *description* of this sentiment; in hopes we may, by the means, arrive at some analogies, which may afford a more perfect explication of it. I say then, that belief is nothing but a more vivid, lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone [30] is ever able to attain. This variety of terms, which may seem so unphilosophical, is intended only to express that act of the mind, which renders realities, or what is taken for such, more present to us than fictions, causes them to weigh more in the thought, and gives them a superior influence on the passions and imagination. Provided we agree about the thing, it is needless to dispute about the terms. The imagination has the command over all its ideas, and can join and mix and vary them, in all the ways possible. It may conceive fictitious objects with all the circumstances of place and time. It may set them, in a manner, before our eyes, in their true colours, just as they might have existed. But as it is impossible that this faculty of imagination can ever, of itself, reach belief, it is evident, that belief consists not in the peculiar nature or order of ideas, but in the manner of their conceptions, and in their feeling o the mind. I confess, that is impossible perfectly to explain this feeling or manner of conception. We may make use of words, which express something near it. But its true and proper name, as we observed before, is belief; which is a term, that every one sufficiently understands in common life. And in philosophy we can go no farther than assert that *belief* is something felt by the mind, which distinguishes the ideas of the judgment from the fictions of the imagination. It gives them more weight and influence; makes them appear of greater importance, inforces



sentidos externos e internos, ela possui uma capacidade ilimitada de misturar essas ideias, compô-las, separá-las e dividi-las a fim de produzir toda variedade de ficção e ilusão. Ela pode forjar uma série de eventos com todos os aspectos da realidade efetiva, atribuir-lhes tempo e espaço determinados, considerá-los como efetivamente existentes, descrevê-los e provê-los de tudo aquilo que uma verdade histórica tem em si, uma verdade histórica em que cremos com a maior certeza. Em que reside então a diferença entre *imaginar* e *crer*? Ela não reside em uma mera representação particular que estaria associada à representação disso que se nos impõe como efetivo e verdadeiro, à qual faltasse contudo a ficção reconhecida como tal.<sup>18</sup> Pois, uma vez que a alma tem domínio sobre todas as suas representações, ela poderia arbitrariamente associar essa representação particular<sup>19</sup> a uma ficção qualquer e depois crer no que lhe [28] aprouvesse; fato que a experiência cotidiana contradiz. Na nossa imaginação [*Einbildung*] podemos unir a cabeça de um homem ao corpo de um cavalo, mas não temos o poder de crer que tal animal tenha alguma vez existido.

Portanto se segue que a diferença entre *ficções* e aquilo em que *cremos* reside numa certa sensação ou certo sentimento que está associado a isso em que cremos mas não àquelas; um sentimento que não depende de nossa vontade nem pode ser provocado a bel-prazer. A natureza é quem tem de excitá-lo, como a todos os outros sentimentos, e ele tem de surgir da situação específica em que a alma é colocada em certo ponto específico. Quando esse ou aquele objeto se apresenta aos sentidos ou à memória, pelo poder do hábito a imaginação é imediatamente conduzida à representação que está habitualmente associada a esse objeto, e essa representação é acompanhada de um sentimento que se diferencia dos devaneios vazios da fantasia. *Nisso consiste toda a natureza da crença*. Pois, uma vez que não concebemos nenhum fato de modo que o conceito de seu contrário fosse impossível, não haveria qualquer diferença entre uma representação que aceitamos como designando o efetivamente real e outra que como tal descartamos, se essa diferença [29] não fosse dada por meio de um certo sentimento.<sup>20</sup>

---

them in the mind; and renders them the governing principle of our actions”. *Hume’s Enquiry concerning Human Understanding*, Seção V, p. 71-5 do 3º vol. da edição indicada por mim de seus ensaios.

<sup>18</sup> [N.E.] Em *DH*, essa frase lia-se: “Ela não consiste em uma mera representação particular que estaria associada a uma tal representação que traz consigo o conceito do efetivo e do verdadeiro e que não estaria associada ao que chamamos de sensação.”

<sup>19</sup> [N.E.] Em *DH*, em vez de “essa representação particular”, lia-se “essas representações particulares”.

<sup>20</sup> [N.E.] Em *DH*, em vez de “por meio de um certo sentimento [*Gefühl*]”, lia-se “por meio de uma certa sensação [*Empfindung*]”. No original de Hume, “for some sentiment”.

Quando vejo uma bola de bilhar se mover sobre uma mesa plana de encontro a outra, posso facilmente conceber que, no momento do toque, aquela permaneça parada. Essa representação não tem em si nada de contraditório, mas ela é de uma espécie totalmente diferente do que aquela que me apresenta o choque e o consecutivo movimento comunicado de uma à outra.

A tentativa de fornecer uma definição<sup>21</sup> para esse sentimento resultaria numa tarefa muito difícil, senão impossível, como se quiséssemos tornar compreensível o sentimento do frio e a paixão da ira a alguém que nunca os tivesse sentido. *Crença* é o próprio e verdadeiro nome para esse sentimento, e ninguém pode ficar constrangido por causa de seu significado, pois todos os homens estão a cada instante conscientes do sentimento<sup>22</sup> designado por essa palavra. No entanto, não fará mal tentar uma *descrição* desse sentimento<sup>23</sup> na esperança de se conseguirem algumas analogias que nos aproximariam de um discernimento dele. Portanto, digo que crença não é nada senão uma representação de um objeto, representação essa que é mais forte, vívida, poderosa, firme e contínua do que qualquer imaginação jamais estará em condições de ser. Essa diversidade de expressões, que [30] pode parecer muito não filosófica, tem por intenção apenas significar aquele ato da alma no qual o real, ou o que assim é tomado enquanto tal, possui mais presença, mais peso no entendimento, e uma influência mais forte sobre as paixões e sobre imaginação do que o tem aquilo que é fictício. É inútil brigar por palavras se estamos de acordo a respeito da coisa. A imaginação tem de dominar suas representações, pode misturá-las e modificá-las de todas as maneiras possíveis, pode produzir objetos fictícios com todas as circunstâncias de local e tempo, pode pô-los diante de nossos olhos com pleno aspecto de verdade, exatamente tal qual poderiam ter existido. Entretanto, uma vez que com essa faculdade a imaginação não pode nunca ocasionar apenas por si mesma a crença, fica claro que a crença não repousa sobre uma natureza ou ordem peculiar de representações, mas sim sobre o tipo de percepção que temos delas e sobre como elas são sentidas pela alma. Confesso que é impossível tornar perfeitamente claro esse sentimento ou tipo de percepção. Há palavras que expressam algo semelhante, *mas a palavra propriamente verdadeira para isso é crença*, uma expressão que qualquer um entende na vida cotidiana. E mais a filosofia não pode dizer,

<sup>21</sup> [N.E.] Em *DH*, em vez de “definição” [*Definition*], lia-se “explicação” [*Erklärung*], que contudo também poderia ser traduzida como “definição”.

<sup>22</sup> [N.E.] Em *DH*, em vez de “sentimento”, lia-se “sensação”.

<sup>23</sup> [N.E.] Em *DH*, lia-se: “Aliás talvez não seja inadmissível ensaiar uma descrição desse sentimento”.

tendo de se ater ao fato de que a crença é *algo que é sentido* pela alma e que distingue, das ficções da imaginação, a representação do que é efetivo e suas afirmações.<sup>XXXVII</sup>

[31] E assim aquelas representações adquirem mais peso e influência, põem-se maiores, penetram a alma *e se tornam o princípio dominante das nossas ações.*”

E então, o que dizes dessa preleção?

ELE: O que qualquer um terá de dizer: aqui aparecem claramente não apenas o mesmo uso da palavra crença, mas também sua tese de que a crença seria o elemento de todo conhecimento e atuação [*Wirksamkeit*]. Parece até mesmo que Hume chega a abarcar com essa tese mais do que tu, dando-lhe uma aplicação ainda mais abrangente

EU: De fato. Leva contigo o livro para casa, para que leias com sossego e atenção a seção inteira e também as duas seguintes.<sup>XXXVIII</sup> A malfadada palavra *crença* continua aparecendo e tu descobrirás que sem crença não podemos atravessar uma porta, nem nos sentar à mesa ou ir para a cama.

ELE: Agora só faltaria estares em condições de justificar ainda o uso da palavra *revelação* [*Offenbarung*] na percepção das coisas exteriores, a partir de Hume ou algum outro nome igualmente notório.

EU: Mas o que é justificado pelo uso comum da linguagem careceria ainda de testemunhos ou de um exemplo especial? Afinal, dizemos habitualmente em alemão que os objetos se *revelam* para nós por meio dos sentidos. Exatamente assim também se diz em francês, inglês, latim e muitas outras línguas. Essa expressão não pode aparecer em Hume com a ênfase particular que eu lhe dei porque, entre outros motivos, ele deixa por toda parte em aberto a questão sobre se percebemos realmente as coisas fora de nós ou apenas *como* fora de nós. Por isso ele diz na passagem que acabei de ler para ti, “o [32] real, ou o que é tomado enquanto tal”. E, de acordo com todo o seu modo de pensar, na filosofia especulativa ele haveria de estar mais inclinado ao idealismo cético do que ao realismo.

Por outro lado, o realista resolutivo que, pelo testemunho de seus sentidos, aceita como indubitáveis as coisas exteriores e recusa de acordo com essa certeza qualquer outra convicção e não pode senão pensar que todos os conceitos, Por outro lado, o realista resolutivo que, pelo testemunho de seus sentidos, aceita como indubitáveis as coisas exteriores, considera essa certeza como uma convicção original e não pode senão pensar que todo uso do entendimento para

<p>mesmo aqueles que chamamos de <i>a priori</i>, têm de ser derivados a partir dessa experiência fundamental — como um tal realista resoluto há de chamar o meio pelo qual participa da certeza de objetos exteriores como <i>coisas em si</i>?</p>	<p>o conhecimento do mundo exterior tem de se fundar sobre essa experiência fundamental — como um tal realista resoluto há de chamar o meio pelo qual lhe é conferida a certeza de objetos exteriores como coisas que existem independentemente da representação que ele tem delas?</p>
--	---

Ele não tem nada em que seu juízo poderia se apoiar senão a coisa mesma, nada além do fato de que as coisas efetivamente se encontram diante dele. Pode ele se expressar a esse respeito com uma palavra mais apropriada do que *revelação*? Não se trata muito mais de procurar aqui a *raiz* dessa palavra e a *fonte* de seu uso?

ELE: De fato, parece que sim.

EU: Do que evidentemente se segue que essa revelação merece ser chamada de *verdadeiramente milagrosa*. Pois, quando são devidamente explicados os fundamentos da proposição segundo a qual nossa consciência não pode ter por conteúdo senão pura e simplesmente meras determinações de nosso próprio ser, o idealismo se impõe com toda sua força como sendo o único compatível com a razão *especulativa*. Mas se o realista permanece ainda assim um realista e conserva a crença de que, por exemplo, isto aqui, que chamamos de mesa, não é nenhuma mera sensação, nenhum ser que se encontrasse apenas em nós, mas sim um ser exterior a nós e independente de nossa representação, um ser que é apenas *percebido* por nós, se é assim então posso atrevidamente perguntar-lhe por uma palavra mais apropriada para a revelação da qual ele se vangloria ao afirmar que algo externo a ele se apresenta à sua consciência. Da existência em si de uma tal coisa fora de nós, porém, não temos absolutamente nenhuma [33] demonstração<sup>24</sup> senão a própria existência dessa coisa, e temos de achar simplesmente incompreensível que cheguemos a tomar conhecimento de uma tal existência. E no entanto afirmamos, ainda assim, que dela temos conhecimento; afirmamos, com a mais perfeita convicção, que coisas existem efetivamente fora de nós, que nossas representações e conceitos se formam a partir dessas coisas que temos diante de nós e não, ao contrário, que as coisas que apenas *achamos* [*wähnen*] ter diante de nós se

<sup>24</sup> [N. A. DH<sup>I</sup>] *Crítica da Razão Pura*, [A] p. 368.

formam a partir de nossas representações e conceitos. E eu pergunto: em que se assenta essa convicção? De fato, em nada senão exatamente numa revelação que não podemos senão chamar de *verdadeiramente milagrosa*.

ELE: Mas ao menos não uma que seja *imediata*. Certo?

EU: Imediata no que nos diz respeito, pois não reconhecemos o que é *propriamente* intermediário nela. Mas não considero adequado a um espírito genuinamente filosófico negar que ela apesar disso ocorra por meio de uma intermediação natural, ou, como o idealista, descartar o fato mesmo como sendo contrário à razão. Muito frequentemente contrapomos às mais íntimas experiências conclusões tiradas de experiências remotas e incompletíssimas, e inexplicavelmente construímos sobre tais conclusões. Leibniz talvez tivesse razão quando disse: *os homens procuram o que já sabem e não sabem o que procuram*.<sup>25</sup>

ELE: Estou totalmente de acordo. E tenho agora em mente um trecho de Hume no qual também ele fala de revelação a propósito de representações sensíveis.<sup>26</sup> Não te lembrás de nada sobre isso?

EU: Referes-te a uma passagem que se encontra na mesma seção da qual te lia há pouco. Talvez não diga respeito ao ponto que estamos discutindo agora. Vê aqui!

ELE: Exatamente. “Recorrer (como Descartes)<sup>27</sup> à veracidade do ser supremo a fim de demonstrar a veracidade de nossos sentidos [34] seria um desvio esquisitíssimo. Se a veracidade de Deus viesse minimamente ao caso nessa questão, então nossos sentidos seriam de todo infalíveis, porque é impossível que Deus possa enganar. Para não falar no fato de que se o mundo exterior chegasse a ser posto em dúvida, dificilmente encontrar-se-iam provas para a existência de Deus ou qualquer uma de suas propriedades.”<sup>28</sup> De fato a passagem não tem muito a ver com o ponto do modo como eu cria, mas tem a ver com um outro, porque recorda a grande dificuldade que se encontra em geral nesse assunto, a saber, determinar até que ponto nos é ou não lícito, de modo racional, crer no testemunho dos nossos sentidos. É bastante evidente que eles

---

<sup>25</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] *Nouv. Essais*, p. 138.

<sup>26</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, lia-se: E tenho agora em mente um trecho de Hume, de que me dou conta por acaso, no qual também ele fala de revelação a propósito de representações sensíveis.

<sup>27</sup> [N. E.] Os parêntesis não se encontram no texto de Hume; são uma glosa acrescentada por Jacobi apenas em *DH<sup>2</sup>*.

<sup>28</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] *Hume's Enquiry concerning Human Understanding*, Seção XII, 3ª Parte de seus *Essays*, p. 215.

frequentemente<sup>29</sup> nos enganam; e quando se leva em conta a quantidade desses enganos parece bastante perdoável a desconfiança de que todo o nosso mundo dos sentidos, juntamente com nosso entendimento, que se refere inteiramente a ele, nada sejam senão uma ilusão de ótica. É Bonnet quem ainda acho o mais satisfatório nesse aspecto, com as limitações que oferece na parte XV de sua investigação analítica.

EU: O que Bonnet diz aí é mesmo muito bem pensado. Mas bem mais detalhado e profundo, muito embora ainda insuficiente,<sup>30</sup> é a passagem do *Sophyle*, de meu amigo Hemsterhuis, de que decerto te lembras de ter lido.<sup>XXXIX</sup>

De acordo com o *Sophyle*, nossas representações dos objetos são o *resultado das relações que se encontram entre nós, os objetos e tudo o que nos separa deles*. Assim, entre nós e os objetos *visíveis* estão a luz, nossos olhos, a sequência dos nervos. Tomemos agora como objeto, por exemplo, o número 4; como suma de tudo o que há entre nós e o objeto, o número 3; e, como a *representação* do objeto, o número 12. Decerto que 12 não seria igual a 4. Mas se o número 4 não fosse 4, então 4 multiplicado por 3 não seria 12. A representação =12, portanto, não é nem a pura representação do número 4 posto como objeto, nem a do número 3 posto como a suma do [35] que se encontra entre mim e ele, nem ainda a operação de juntá-los todos ou apreendê-los à parte enquanto tais, mas sim a representação de 12. Se eu agora observasse uma esfera, por exemplo: aquela representação que eu chamo de esfera é dada pelo objeto exterior juntamente com tudo o que se encontra entre mim e ele (a impressão total e sua apreensão em mim). Se eu considerasse uma coluna: aquela representação que eu chamo de coluna é dada pelo objeto exterior juntamente com tudo o que se encontra entre mim e ele: mas aí o que se encontra entre mim e a esfera é o mesmo que o que se encontra entre mim e a coluna, de modo que tenho de concluir que a diferença que eu percebo entre a esfera e a coluna se encontra nesses objetos mesmos. — Tu compreendes o tanto que essa observação há de ser fecunda em suas consequências.

Dessa maneira, Hemsterhuis mostra que tem de haver uma verdadeira analogia entre as coisas e as representações que temos delas, e que as relações das coisas mesmas são dadas muito exatamente nas relações das nossas representações. O que também é confirmado na experiência, pois que do contrário uma invenção artística, cuja execução

<sup>29</sup> [N.E.] Em *DH*, em vez de “frequentemente”, lia-se “incessantemente”.

<sup>30</sup> [N. E.] O comentário “muito embora ainda insuficiente” é acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

tem de ser tentada apenas a partir de um mero ideal, dificilmente seria alcançada e levada a cabo com êxito na realidade efetiva.

ELE: De fato, esse modo de representar tem um quê deveras atraente. Mas me diz: acaso Hemsterhuis não afirma também que a convicção que temos da existência efetiva das coisas fora de nós é uma convicção *imediata*?<sup>31</sup>

EU: Ao menos ele só esbarra na tentativa de produzi-la apenas pelo entendimento.

ELE: Sei que Bonnet vai por esse caminho e faz com que mesmo o nosso *eu* surja<sup>32</sup> por uma operação do entendimento apenas com ajuda da imaginação.

EU: Bem, quem *não* vai por esse mesmo caminho? Mas o realista, se o segue, cai necessariamente na armadilha do idealista.

ELE: Ajuda-me a sair de uma na qual sinto ter caído nesse momento. Eu cria ter compreendido que a [36] convicção que temos da *própria* existência dos objetos das nossas representações só poderia ser uma convicção imediata, mas agora me parece novamente que ela repousa sobre uma inferência. Produzo uma parte das minhas representações arbitrariamente, e associo-as como melhor me aprouver: sinto-me assim sendo um ser ativo. Uma porção de outras representações não posso produzir arbitrariamente, nem as associar como preferir: sinto-me assim sendo um ser passivo. A comparação de ambas, das que são arbitrárias no modo como surgem e são associadas e das que não o são, leva-me à conclusão de que essas têm de ter uma causa fora de mim: conseqüentemente, leva-me ao conceito e à convicção de que há objetos efetivamente existentes fora de mim, independentes de minhas representações.

EU: É assim que fazes de fato? Eis aqui esta mesa; lá aquele tabuleiro de xadrez com suas peças posicionadas; este humilde interlocutor a falar contigo: é apenas por uma conclusão *a partir de representações* que nos tornamos *coisas*

EU: É assim que fazes de fato? Eis aqui esta mesa; lá aquele tabuleiro de xadrez com suas peças posicionadas; este humilde interlocutor a falar contigo: é apenas por uma conclusão *a partir de representações* que nos tornamos *objetos*

<sup>31</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, essa fala lia-se: “De fato, esse modo de representar é bem satisfatório. Mas me diz: acaso Hemsterhuis não afirma também que a convicção que temos da existência efetiva (ou da existência em si) das coisas fora de nós é uma convicção imediata?”

<sup>32</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, em vez “surgir” (*entstehen*), Jacobi usava o verbo “produzir” (*herausbringen*): “e produz mesmo o nosso *eu* por uma operação do entendimento apenas com ajuda da imaginação.”

*em si* para ti? É só retrospectivamente, *efetivamente reais para ti*? É só por um conceito que acrescentas a nós, retrospectivamente, por meio de um que talvez consigamos existir fora de ti e conceito que acrescentas a nós, que não ser meras determinações do teu acontece de nos tomares como algo próprio eu [*Ihres eigenen Selbstes*]? — existente fora de ti e não como meras determinações de teu próprio eu? Por que não? A representação, *enquanto mera representação*, pode e *tem* de vir à frente! Por toda parte ela é o que vem primeiro! Realidade efetiva ou Ser [*Seyn*] é apenas um predicado que a ela se acrescenta depois; uma vez que nossa alma é uma faculdade de representação [*Vorstellungskraft*], portanto já de início ela tem de efetuar [*bewirken*] a representação como *mera* representação. Primeiro as coisas se originam do ovo órfico do pensável, isto é, do *principium contradictionis*, sem a dispensável circunstância da realidade. Possibilidade é...

ELE: Calma, estás ficando impaciente.

EU: Verdade. Tenho de me esforçar para me conter quando chego a esse ponto. Para mim, é como se eu estivesse vendo as pessoas andando de ponta-cabeça enquanto gritassem a plenos pulmões: *Cabeça pra cima! Cabeça pra cima!* E cortem a cabeça do herege, do *desprezador da cabeça* que fica aí de pé!<sup>XL</sup> [37]

ELE: Sabes que penso como tu e acho totalmente disparatado fazer com que a matéria brote da forma, querer acrescentar



como uma mera determinação adicional o real ao ideal, o efetivo ao possível, a coisa ao conceito. Mas será que é uma representação igualmente disparatada a de que nos convencemos da existência efetiva dos objetos fora de nós do fato de suas representações nos serem dadas sem nossa participação e de, com os sentidos abertos, sequer sermos capazes de recusá-los? *Do fato* de nos sentirmos nisso *passivos*?

EU: A consciência também nos é dada sem nossa participação; também não somos capazes de recusá-la, e não nos sentimos a respeito dela menos passivos do que a respeito das representações que chamamos de representações das coisas exteriores. Em que então reside a diferença do estado passivo em ambos os casos?<sup>33</sup>

ELE: Vejo luz! O objeto contribui tanto para a percepção da consciência quanto a consciência para a percepção do objeto! Num mesmo instante indivisível tenho a experiência de que existo e de que algo existe fora de mim, e nesse instante a minha alma não é mais passiva a respeito do objeto do que a respeito de si própria. Não há nenhuma representação, nenhuma inferência que medeie essa dupla revelação. Não há nada *na alma* que se coloque entre a percepção do que é efetivo fora dela e a percepção do que é efetivo dentro dela. Não há ainda representações; é só retrospectivamente que elas aparecem na reflexão,<sup>34</sup> como sombras das coisas que estavam *presentes*. E sempre podemos atribuí-las ao real, que é de onde são tomadas e o qual elas *pressupõem*; [38] e temos que fazer essa atribuição toda vez que quisermos saber se são verdadeiras.

<sup>33</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup>] *Vita est principium perceptivum.*

Representatio externi in interno, compositi in simplice, multitudinis in unitate, *revera perceptionem constituit.*

SENSIO est *perceptio quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est.*

Leibniz, *Opp.* II. Parte I, p. 227, 232. [A vida é *princípio de percepção*. *Percepção constitui-se verdadeiramente* de representação interna do que é externo, simples do que é composto, unitária do que é múltiplo. SENSACÃO é percepção que envolve algo distinto e associado à atenção e à memória.]

Representações de coisas exteriores sem sensação ou consciência não são impossíveis segundo a doutrina leibniziana. Mas é impossível, de acordo com *sua* doutrina, haver sensação e consciência sem a representação de coisas exteriores.

<sup>34</sup> [N. E.] A expressão “na reflexão” foi acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

EU: Tu entendeste! Mas peço-te: presta ainda uma vez toda atenção e concentra teu ser no ponto de uma percepção simples, para que sejas íntima e inabalavelmente convencido, de uma vez por todas e por toda tua vida, de que o *eu* e o *tu*, a consciência interna e o objeto exterior, têm de estar imediatamente presentes na alma mesmo na mais primordial e simples das percepções: ambos ao mesmo tempo, no mesmo instante indivisível, sem antes e depois, sem qualquer operação do entendimento, sem nem mesmo remotamente se iniciar a produção do conceito de causa e efeito.<sup>XLI</sup>

ELE: Certamente, meu amigo; compreendi agora de modo tal que nunca mais se poderá levantar em mim uma dúvida contra isso. Para mim, é como se eu tivesse despertado de um sonho profundo em pleno meio-dia.

Agora me ajuda, se for possível, a despertar de um outro sonho.

Tenho pleno discernimento de que, nas percepções das coisas exteriores, não experimentamos nada que pudesse nos conduzir ao conceito de causa e efeito. Mas então como chegamos a esse conceito? Muito já foi escrito sobre esse objeto e muito se escreve sobre ele agora mesmo. Mendelssohn, em suas *Morgenstunden*,<sup>XLII</sup> funda o conceito de causa e efeito na percepção de uma coisa imediata e constantemente se seguindo à outra, portanto, em experiência e indução. Contudo, quando se analisa corretamente o assunto, isso resulta de uma mera expectativa de casos semelhantes, e essa expectativa, por sua vez, resulta de uma associação habitual na imaginação. E, sendo assim, David Hume teria vencido.

Eu pergunto: somos obrigados a lhe conceder essa vitória? Até agora, um sentimento invencível evitou minha submissão, ainda que em todas as associações de antecedentes e consequentes no mundo eu não perceba realmente nada além da constância da sequência imediata. Ajuda-me a sair desse embaraço, se é que tu mesmo não te encontras nele.<sup>35</sup> [39]

EU: Não me encontro nesse embaraço, mas já estive nele e quero te contar fielmente como escapei.

Se retrocedo um pouco mais do que talvez aches necessário, consola-te com o fato de que talvez nossa atenção careça de um pequeno frescor. Folgar com ela há de servir para que avancemos melhor e até mesmo mais rápido.

---

<sup>35</sup> [N. E.] Em *DH*, em vez de “embaraço” (*Verlegenheit*), o personagem dizia “confusão” (*Verwirrung*). Com a substituição, Jacobi certamente indica que não há nada de *confuso* no problema, que pode ser perfeitamente resolvido, mas apenas um *embaraço* do próprio interlocutor. A dificuldade é subjetiva, não objetiva.

Mas antes deixa-me dar uma olhada na saleta para ver se não há ninguém por aqui. Pois não poderei contar sobre mim sem falar de mim mesmo, e sabes como as pessoas humildes se escandalizam com qualquer coisa e partem para cima de nós não com uma, mas com *dez* mós: tanto mais quando não são nada *pequeninos*.<sup>XLIII</sup>

ELE: É a contragosto que te ouço pilheriar dessa forma, pois isso demonstra que não deixas passar de todo despercebido o palavrório miserável, e eu não saberia dizer o que não teria preferido ver-te pôr em jogo antes da jovial coragem que sempre te fez tão aberto e despreocupado.

EU: Não temas! Mas é boa tua advertência e não a esquecerei. Agora, ouve minha fiel narrativa, e que a ouça quem mais tiver vontade.

Pensando bem, vejo que sempre me foi inerente ser incapaz de me servir de um conceito a menos que intuísse seu objeto externo ou interno. A verdade objetiva e a realidade efetiva eram uma só coisa em meu senso [*Sinn*], assim como o conhecimento e a representação distinta do efetivamente real. Eu era cego, totalmente tapado a qualquer demonstração de que não pudesse tomar consciência dessa maneira, proposição por proposição; a qualquer explicação que não pudesse comparar intuitivamente com nenhum objeto, qualquer explicação que

Pensando bem, vejo que sempre me foi inerente ser incapaz de me servir de um conceito a menos que, por meio de sensação ou sentimento, intuísse seu objeto externo ou interno. Verdade objetiva e realidade efetiva eram uma só coisa em meu senso [*Sinn*],<sup>XLIV</sup> assim como o conhecimento e a clara representação do efetivamente real. Eu era cego, refratário a qualquer demonstração de que não pudesse tomar consciência dessa maneira, proposição por proposição; a qualquer explicação que não pudesse comparar intuitivamente com nenhum objeto, qualquer explicação que não fosse genética.

estivesse fora ou além dos sentidos, ou  
que não fosse genética.

Assim, por muito tempo considerei o ponto matemático, a linha e a superfície matemáticas como meras caraminholas [*Hirngespinnste*],<sup>XLV</sup> ou, para usar uma expressão de Voltaire, *comme de mauvaises plaisanteries*, até que essas noções me fossem explicadas não *antes*, mas sim apenas *depois* do corpo, e na ordem inversa: a superfície como [40] o mais exterior, o fim ou limite do corpo; a linha como o mais exterior da superfície; o ponto como o mais exterior da linha. Não entendi a essência do círculo até que tivesse compreendido seu surgimento a partir do movimento de uma linha, uma de cujas extremidades se movesse enquanto a outra permanecesse imóvel.<sup>36</sup>

ELE: E quanto à natureza do corpo mesmo?

EU: Daqui a pouco. Agora estou apenas *narrando*.

Essa minha idiossincrasia filosófica logo se tornou a causa de uma porção de encontros desagradáveis. Fui constantemente acusado de estupidez, e muito frequentemente de leviandade, obstinação e velhacaria. Mas nem xingamentos nem os mais duros tratamentos puderam me curar de meu mal. Tudo o que se conseguiu foi que eu próprio tivesse uma má opinião sobre minhas capacidades intelectuais, opinião essa que me oprimia tanto mais por estar associada ao mais ardente apetite pelo discernimento filosófico.

Meu destino teve uma feliz reviravolta quando fui para Genebra. Meu professor de matemática, o velho e íntegro Durand, aconselhou-me a estudar álgebra com Le Sage e me apresentou a ele.<sup>XLVI</sup>

Le Sage logo me acolheu e, de minha parte, apoiei-me nele com o mais íntimo respeito e a mais afetuosa confiança.

Numa manhã, quando após a lição ousei pedir um conselho àquele excelente homem acerca de uma questão científica, ele quis se informar detalhadamente sobre como eu estava dividindo minhas horas e usando meu tempo. Espantou-se quando ouviu que eu não estava tendo aulas de filosofia, estudando-a apenas por conta própria. Assegurei-lhe de que eu tinha uma compreensão tão lenta e pesada que não seria capaz de acompanhar nenhum professor, nem o mais claro de todos, e por consequência perderia a conexão e desperdiçaria meu tempo. — “*Vous êtes malin!*”, sorriu Le

<sup>36</sup> [N. A. *DH*<sup>2</sup>] Cf. Simson, *Euclid*, nota à primeira definição, e Spinoza, *Op. posth.*, p. 387 e 589.

Sage.<sup>XLVII</sup> Fui ficando mais e mais vermelho, como uma chama, e retruquei balbuciante [41] que tinha falado a sério. Assegurei-lhe que eu seria, por natureza, o homem mais desprovido de talento que jamais nascera e que apenas por meio da mais obstinada dedicação teria superado um pouco de minha estupidez. Estava repleto de explicações e exemplos para fortalecer a verdade de minha afirmativa e tornar patente que pura e simplesmente me faltavam as felizes disposições, agudeza,<sup>37</sup> imaginação, tudo. Le Sage fez diversas perguntas, às quais respondi com a candura de uma criança. Então tomou minha mão entre as suas e as apertou num movimento que ainda sinto.

Na noite do mesmo dia ouvi algo subindo pela minha escada de caracol até o quarto andar e uma suave batida à porta: “*Est-il permis?*” — uma voz conhecida. Abri a porta e diante de mim estava Le Sage.<sup>XLVIII</sup>

ELE: Meu coração bate mais rápido só de imaginar como deve ter sido para ti! Fenômenos como esse só se tem em *tal* idade e sob *tais* circunstâncias; pertencem à época dos patriarcas e da inocência, quando seres celestiais ainda visitavam as cabanas dos mortais.

EU: Imagina um jovem vívido e ainda assim tão dócil, cheio de timidez e desconfiança em si mesmo e cheio de entusiasmo pelos elevados valores do espírito...

Com essa noite se iniciou uma nova época de minha vida. Le Sage me mostrou, por meio de variados exemplos, que aquilo que eu crera simplesmente não ser capaz de conceber eram em grande parte erros ou palavras vazias. Exortou-me a seguir confiantemente meu caminho e, em todo caso, a que ao menos confiasse em suas palavras, se não pudesse confiar em outra coisa. Manifestei o desejo de ter com ele aulas particulares, com não mais do que dois ou três estudantes, sobre a *Introductionem ad Philosophiam* de Gravesande.<sup>XLIX</sup> Ele prometeu providenciá-lo imediatamente, o que de fato aconteceu. Através de meu amável protetor logo fui estabelecendo ligações extremamente vantajosas, enquanto ia sendo orientado e assistido por ele como se fosse seu próprio filho, de uma maneira que à época me passou despercebida, porque ele, com o mais afetuoso carinho, sabia como esconder seu cuidado paternal sob as [42] manifestações e condutas de uma intimidade quase fraternal.

Assim se passaram dois dos mais felizes e certamente mais frutíferos anos de minha vida. Eu tinha me matriculado na Faculdade de Medicina e insisti com meu pai

---

<sup>37</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, em vez de “agudeza” [*Scharfsinn*], lia-se “penetração” [*Penetration*]. Sobre “agudeza”, cf. a nota LXV à p. 67.

para que ele me mandasse para Glasgow, quando subitamente meus planos mudaram e os projetos de meus patronos e amigos foram aniquilados.

Meu retorno à Alemanha coincidiu exatamente com a época em que a Academia de Berlim anunciou o tema sobre a evidência nas ciências metafísicas. Nenhuma questão poderia ter despertado mais a minha atenção. Aguardei ansioso pela publicação dos trabalhos. Quando chegou o momento, foi duplamente curioso.<sup>L</sup>

O escrito premiado não satisfaz às expectativas que o nome do autor, à época um filósofo já bastante famoso, havia despertado em mim. Tão maior foi minha surpresa quando encontrei no segundo trabalho, que recebera apenas uma menção honrosa, indicações e explicações que não poderiam ter sido mais adequadas aos meus carecimentos. Esse ensaio me ajudou no desenvolvimento completo daqueles conceitos nos quais se ocultava a causa de minha tão duramente censurada *indocilidade*, todo o segredo de minha idiosincrasia.

No trabalho *premiado*, foi particularmente surpreendente encontrar debatida de modo tão amplo a demonstração da existência de Deus a partir de sua ideia e encontrar afirmada sua validade com tão grande segurança. O estado em que caí pela leitura dessa seção foi dos mais esquisitos.

ELE: Como? Conhecias ainda tão pouco essa prova e sua demonstração?

EU: Conhecias ambas. Mas como essa demonstração sempre me parecera subreptícia e como mesmo após repetidos exames<sup>38</sup> eu só tinha encontrado a confirmação desse meu juízo, essa tardia perturbação de que falo chegou de maneira completamente inesperada a essa quietude.

ELE: Então dessa vez a demonstração te impressionou mais?

EU: Não foi isso. Apenas senti a necessidade de estudá-la a partir de seus fundamentos a fim de tornar visível seu erro [43] e compreender perfeitamente a força que ela exercia sobre os outros.

ELE: Não te compreendo o suficiente.

EU: Já vais me compreender. Sempre que aconteceu de eu encontrar uma boa cabeça sustentando afirmações que me pareciam infundadas ou errôneas, e de um modo em que a própria sustentação provava que a questão tinha sido considerada de modo maduro, reiterado e a partir de diferentes lados, sempre foi de meu feitio nesses casos que a mim não bastasse saber que a minha opinião oposta também estava fundamentada

---

<sup>38</sup> [N. E.] A expressão “mesmo após repetidos exames” foi acrescentada em *DH<sup>2</sup>*.

em uma reflexão igualmente madura, para daí imediatamente concluir, uma vez que verdades não podem estar em contradição entre si, que a afirmação em contradição com a opinião que eu tinha por verdadeira teria de ser pura e simplesmente um erro. Eu necessitava de coisas bem diferentes para me tranquilizar. Para mim, tratava-se de apanhar a afirmação oposta e torná-la não *absurda*, mas sim *racional*. Tinha de descobrir a razão do erro, descobrir como ele tinha sido possível numa boa cabeça e dessa forma poder me colocar no modo de pensar daquele que estava errando, para poder seguir com ele em seu erro e ficar em condições de simpatizar com sua convicção. Enquanto eu não tivesse alcançado um tal ponto não poderia me persuadir de ter compreendido de modo justo o homem contra o qual estivesse a lutar. Preferia, como é certo, levantar suspeitas contra mim mesmo, desconfiar de minha própria estupidez e presumir que o outro possuísse um entendimento mais profundo e guardasse uma porção de fundamentos. Nunca me desviei dessa maneira de proceder e espero mantê-la até o fim da vida. — Agora penso que facilmente compreenderás o estado em que me encontrei quando li as passagens críticas no trabalho de Mendelssohn.

ELE: Perfeitamente. Aí viste que ela ainda estava de pé, a antiga demonstração que há mais de um século *Descartes* reelaborara e que *Leibniz* aceitara e examinara de modo ainda mais rigoroso, a demonstração sobre a qual eminentes pensadores sempre se apoiaram com plena confiança. Numa tal situação, bem que podes mesmo titubear em proceder segundo teus princípios. [44]

EU: Prontamente ataquei a questão e, como é meu hábito, persegui sem descanso seu fio histórico. E foi essa a época em que tive um conhecimento mais próximo dos escritos de Spinoza. Tinha lido em Leibniz que o spinozismo seria o *cartesianismo exagerado*.<sup>LI</sup> Conhecia os *Princípios da Filosofia de Descartes*, de Spinoza, e me lembrava do anexo *Pensamentos Metafísicos*, onde se fazia uma aplicação da demonstração da existência de Deus a partir de seu conceito, aplicação essa totalmente diferente da de Descartes. Eu não possuía nenhum exemplar da *Opera Posthuma*, mas tive a felicidade de encontrar na casa de um amigo, em meio a escritos de Wolff, uma tradução da *Ethica* que vinha acompanhada da refutação wolffiana.

Foi aqui que a prova cartesiana reluziu para mim em todo seu esplendor e encontrei de uma vez por todas tudo o que eu procurava. Minha alegria foi para qual Deus ela valia e para qual não valia de forma alguma.

interrompida pela consideração de que a verdade, em vez de vir ao encontro do homem, parecia fugir dele, frequentemente deixando para trás a maior das agudezas. Pois o que pode ser mais claro e distinto, o que pode mesmo ser mais óbvio que a verdade das seguintes proposições?

O Ser não é uma propriedade, mas sim aquilo que suporta todas as propriedades. As propriedades são propriedades *do Ser*; existem somente junto a ele, são suas modificações, suas manifestações.

Assim sendo: uma vez que todas as coisas só podem ser pensadas como afecções [*Beschaffenheiten*]<sup>LII</sup> de um Ser fundamental, real ou absoluto, é disparatado colocar em primeiro lugar sua *possibilidade* e falar dessa possibilidade como se ela fosse algo absoluto que pudesse subsistir por si ou que sequer pudesse ser pensada. Disparatado no mais alto grau: em vez de derivar do real as afecções, querer derivar das afecções o real.

O conceito de Deus é composto a partir de representações de afecções. Se se quer estabelecer um Deus, então tem de ser estabelecido que essas afecções *se encontram no Ser*. Mas se o conceito de Deus é formado à maneira de Spinoza [45], de modo que o ente supremo não é senão o próprio real e suas obras nada

Resumi minhas considerações sobre esse objeto num escrito, ao qual me esforcei por dar a maior clareza e concisão. Assim que estava concluído, mostrei-o a um homem muito agudo, que zelosamente estudara metafísica com Wolff e Meier, [45] [46] sendo portanto um juiz bem competente.



senão as afecções desse real, então a demonstração cartesiana está correta e o conceito de Deus é também a demonstração inabalável de sua existência necessária. Contudo, se o conceito de Deus é composto a partir de representações deístas, segundo as quais Deus não apenas é o ente supremo, mas um ente *externo* a todos os outros entes, então não pode ser estabelecida nem a verdade intrínseca do conceito a partir dele mesmo, nem sua associação com a existência necessária, mesmo que provisoriamente se quisesse reverter totalmente a verdadeira ordenação das coisas deixando surgir a matéria de sua forma, o real ou o sujeito de seus predicados, a coisa de suas afecções.

ELE: Acho tudo isso incomumente claro. Mas não concordo com tua observação de que a verdade, em vez de vir ao encontro do homem, parece antes fugir dele. Parece-me que a verdade não apenas vem ao encontro do homem, como se lhe impõe. Contudo, se ele desconfia de suas lições e dela se desvia, então ela não ergue a voz para se fazer ouvir. Mas tampouco se cala e deixa seu lugar. Se em seu distanciamento para longe da verdade o desviado ainda a avista, então seu movimento se torna circular e ao fim ele se encontra de volta ao lugar em que a tinha perdido. Por outro lado, se em seu

distanciamento ele não mais tenta avistá-la, então a perde para sempre. — Em outras palavras: custa ao homem um tremendo esforço e trabalho até que ele chegue ao ponto de não mais confiar em seus sentidos, na natural associação de representações em seu entendimento e nas inferências gerais que a razão daí extrai. Depois que ele deixa a superfície, onde estava claro, e se mete na escuridão, tudo depende da direção que ele acaba tomando. Se acontece de ser uma direção enviesada, então logo desaparecerão os últimos bruxuleios de luz e ele continuará eternamente escavando milhares de curvaturas por sob a crosta. Contudo, se sua direção for perpendicular e as forças não lhe escaparem, ele há de encontrar o núcleo. Ele aprenderá a compreender o exterior a partir do interior, a aparência a partir da essência. — Bem, estou apenas dizendo o que pressinto, não algo que eu mesmo tenha experimentado. [46]

EU: Ah, como te amo por tal pressentimento [*Ahndung*],<sup>LIII</sup> que é também inteiramente o meu, como logo ouvirás!

Apresemos-nos!

Tendo conquistado clareza em relação à demonstração cartesiana, reuni minhas considerações a respeito do tema num pequeno texto, que ainda deve estar entre meus manuscritos.<sup>LIV</sup> Mostrei esse texto a

um amigo que zelosamente estudara metafísica com Wolff e Meier<sup>LV</sup> e era um homem muito agudo.

Imagina, pois, minha frustração: nem meu texto, nem todas as explicações que acrescentei oralmente puderam dissuadir meu amigo de sua crença na demonstração cartesiana. O mesmo se passou com um outro erudito, um aluno de Daries,<sup>LVI</sup> uma cabeça bastante filosófica, que morava numa cidade vizinha. O fracasso de ambas as tentativas me pesou de maneira deveras desagradável e meditei sobre meios para clarificar ainda mais minha questão. Foi nessa época que me deparei com a 18ª parte das *Cartas sobre Literatura*,<sup>LVII</sup> que continha a crítica da *Einzig möglichem Beweisgrund zu einer Demonstration vom Dasein Gottes*, de Kant.<sup>LVIII</sup> O tom condescendente e não muito laudatório com que ali se falava desse escrito não impediu que eu prestasse a máxima atenção nele. As frases e passagens citadas me diziam o bastante.<sup>39</sup> Meu apetite pelo trabalho [47] era tão grande que, por via das dúvidas, encomendei-o logo em dois lugares diferentes.

Não me arrependi de minha impaciência. Já na “Primeira Consideração”, “Sobre a existência em geral”, podia-se distinguir o mesmo homem com quem eu já estava em dívida por seu tratado sobre a Evidência, agraciado com a menção honrosa. Enquanto avançava com a leitura, minha alegria foi crescendo ao ponto de meu coração disparar, e até chegar à minha meta, o final da “Terceira Consideração”, tive diversas vezes de interromper a leitura a fim de ser capaz de reestabelecer uma atenção tranquila

<sup>39</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup>] *Cartas sobre a literatura mais recente*, Parte XVIII. p. 69 *et seq.*

“A existência não é um predicado ou determinação de uma coisa qualquer; mas sim a posição absoluta de uma coisa, e distingue-se assim de qualquer outro predicado que enquanto tal seja posto sempre meramente de forma relativa a uma outra coisa. — Portanto, a *existência* não pode ser considerada como uma relação com uma coisa; mas ela é a própria coisa, é o sujeito com o qual têm relação todas as propriedades que se designam com o nome da coisa. — Daí que não se possa dizer: Deus é uma coisa existente; mas sim o inverso: uma certa coisa existente é Deus, ou convêm a ela todas as propriedades que compreendemos sob o nome *Deus*.”

“A possibilidade interna sempre pressupõe uma existência. Se não se pudesse pensar nada material, nenhum dado, tampouco poderia ser pensada uma possibilidade interna. [47] Se toda existência fosse suprimida, então não haveria nada absolutamente posto, e portanto em geral, nada seria dado; tampouco existiria algo de material para algo pensável, e conseqüentemente desapareceria toda possibilidade interna. — A possibilidade interna tem que pressupor, portanto, uma existência, e tudo que é internamente possível tem, enquanto matéria, seu fundamento real na existência da coisa.”

“Uma vez que todo possível pressupõe algo efetivamente real, mediante o qual é dado o material para todo o pensável, assim tem que haver certa realidade efetiva, cuja supressão mesma suprimiria toda possibilidade interna em geral. Aquilo cuja extirpação destrói toda possibilidade é simplesmente necessário. Portanto existe *algo* de forma absolutamente necessária.”

“O que contém o fundamento último de uma possibilidade interna tem de contê-lo de tudo, e esse fundamento não pode ser *distribuído* em diferentes substâncias.”

ELE: Tu me fazes lembrar de Malebranche, que também teve o coração a disparar quando aconteceu de topar com o *Tratado Sobre o Homem* de Descartes. A esse respeito, Fontenelle faz uma bela observação: “A verdade invisível e inútil”, ele diz, “não está acostumada a encontrar tanto partido e calor junto aos homens; e frequentemente os objetos mais comuns de suas paixões têm de ser satisfeitos com menos.”<sup>40</sup>

EU: Tua comparação me deixa deveras honrado. Minha alegria estava fortemente apoiada em um interesse pessoal. Mas eu poderia te dar um outro exemplo, que talvez me fosse um tanto mais abonatório, como quando cá em estado semelhante [48] lendo um livro cujo conteúdo contrastava de modo ridículo com tal fenômeno. Era uma *Doutrina da Razão!* A doutrina da razão de Reimarus.<sup>LIX</sup>

ELE: E isso veio apenas do livro?

EU: Tanto quanto poderia vir apenas dele. Mas decerto que tive alguma relação com isso. Eu tinha lido e estudado as melhores doutrinas da razão, e tinha até articulado uma eu mesmo, mas, no curso do desenvolvimento e da determinação de um conceito pelos outros, nenhuma delas, nem mesmo a que eu próprio tinha feito, concordava com meu modo individual de sentir e pensar, tanto quanto a de Reimarus concordava.<sup>41</sup> [49]

EU: Tua comparação me deixa deveras honrado. Havia dessa vez muito interesse envolvido na obra; eu poderia dar outros exemplos que talvez me fossem mais abonatórios. — Mas agora quanto a resposta [48] [49] à tua questão sobre *causa e efeito*.

<sup>40</sup> [N. A. DH<sup>1</sup> e DH<sup>2</sup>] “L’invisible et inutile verité n’est pas accountumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendroient heureux d’y en trouver autant.” *Ouvres de Fontenelle*, vol. v, p. 430.

<sup>41</sup> [N. A. DH<sup>1</sup>] Há um ano eruditos humildes me têm algumas vezes admoestado por ser *arrogante* (sobre humildade e arrogância, confira-se *Anti-Götze*, IV, p. 14) e não me recordar dos primeiros princípios da Lógica. Quero replicar essa humanidade com outra, inserindo aqui alguns parágrafos da *Introdução à Doutrina da Razão* do magnífico Reimarus, cuja reiterada exortação não pode ser senão muito útil:

ELE: Ou seja: estavas te vendo num espelho que te embelezava.

EU: Ou que me empalidecia a ponto de fazer com que a figura que eu fitava fosse *a minha num espelho*? Crê no teu próprio juízo se puderes e ouve agora minha resposta à tua questão sobre causa e efeito.

Do que te disse sobre meu método de filosofar, que só queria que compreendesses, podes facilmente julgar que não há nenhum outro que seja pior para se chegar rápido a algum lugar. Eu precisava de semanas onde aos outros bastavam horas, meses onde a eles bastavam dias, anos onde eles empregavam meses. Mas um avanço tão lento tem o lado bom de que, com efeito, com esse pouco se vai mais longe, e de que assim não se tem a frustração que assalta aquele que, ao querer cortar caminho, acaba caindo em erros e no caminho de volta se perde novamente ainda dez ou vinte vezes. Por outro lado há também o lado mau, pois é desesperadoramente excruciante se deter nos pontos difíceis até que se descubram sinais decisivos do caminho correto.

Cheguei num tal ponto quando se pretendeu que eu compreendesse a possibilidade do surgimento de uma coisa efetivamente real no tempo a partir da

---

§ 21. “A razão tem limites em seu uso, pois a experiência ensina que não temos representações tão claras e distintas de todas as coisas como seria requerido para o discernimento de suas concordâncias e contradições. Tudo aquilo de que temos a clareza e distinção requeridas para sua comparação encontra-se dentro dos limites da razão e há de comparecer diante de seu tribunal. Mas onde não temos a clareza e distinção necessárias para essa comparação, lá a questão encontra-se fora dos limites de nossa razão, não temos nenhum conceito justo disso e não podemos julgá-lo.”

§ 25. “Uma vez que o uso correto da razão se rege pelos limites da clareza e distinção requeridas, o *abuso* da razão consiste numa tal aplicação das regras de concordância e contradição sobre casos que ultrapassam os limites requeridos de clareza e distinção.”

“Portanto, abusa-se da razão quando, com clareza e distinção insuficientes, contra a primeira regra, toma-se algo por necessário; por impossível, contra a segunda; por possível, contra a terceira; por certo, contra a quarta; por provável, contra a quinta. Como o uso correto da razão conduz à verdade, então o abuso da razão é a *fonte de todo erro*”.

§ 26. “Todavia, sem e contra as regras da razão ninguém pode pensar algo cientificamente. Como todos os erros surgem de pensarmos algo sem e contra as regras da razão, então todo erro tem de [49] surgir da ignorância de nossa falta de clareza e distinção requeridas para o discernimento, isto é, da *ignorância dos nossos limites racionais*.

“Por um lado, os próprios limites da razão trazem consigo tal ignorância de seus limites racionais, na medida em que, por assim dizer, não há nada de mau em não se ver que algo mais deveria ser requerido para o discernimento. Por outro, por precipitação, uma forte aptidão e inaptidão da vontade deixa o entendimento na ignorância de sua falta de discernimento necessário. Pois, quando se está demasiado desejoso de saber, ou se pretende de antemão saber que algo seja verdadeiro ou falso, então não se está inclinado a examinar se também se tem conhecimento bastante para tal.” *Reimarus, Doutrina da Razão*, 3ª ed. Hamburgo, 1766, p. 15, 20 e 21.

possibilidade de desenvolvimento de uma representação clara a partir de uma representação confusa, e que deduzisse o *principium generationis* do *principium compositionis*.<sup>LX</sup> Segundo meus livros, se eu tivesse apreendido corretamente o princípio de razão suficiente, então eu também teria de ser capaz de discernir claramente a associação necessária entre causa e efeito no tempo, ou a fonte da sucessão efetiva.

[50]

O princípio de razão suficiente é facilmente explicado e demonstrado. Ele não enuncia nada além do *totum parte prius esse necesse est* de Aristóteles, e esse *totum parte prius esse necesse est*, por sua vez, nessa relação nada mais é do que o *idem est idem*.

Três linhas que fecham um espaço são o fundamento, o *principium essendi, compositionis*, dos três ângulos que se encontram num triângulo. Mas o triângulo não é algo antes dos três ângulos, tanto o triângulo quanto os três ângulos passam a existir simultaneamente no mesmo instante indivisível. E é sempre assim em qualquer lugar onde percebamos uma associação entre fundamento e consequência. Só tomamos consciência da diversidade numa representação. Mas como isso acontece de modo sucessivo e leva um certo tempo, confundimos esse vir-a-ser de um conceito com o vir-a-ser da coisa mesma, e assim cremos poder explicar a consequência efetiva das coisas do mesmo modo como a consequência ideal das determinações de nossos conceitos se deixa explicar a partir da associação necessária em uma representação. — Não sei se estou me fazendo suficientemente claro.

ELE: Creio que te compreendo.

EU: Não tens de *credere*. *Ναφε, και μιμνας ἀπιστειν*.<sup>LXI</sup> Vou tentar ser mais claro.

Imagina um círculo e alça essa representação a um conceito claro. Se o conceito é determinado com exatidão e não envolve nada que não lhe seja essencial, então o todo que imaginas terá uma unidade ideal.<sup>42</sup> E, posto que todas as partes estão necessariamente associadas umas com as outras, todas elas serão derivadas dessa unidade. Mas, se estamos falando de uma associação necessária de algo que é *sucessivo*, e se cremos que é *no tempo* que representamos isso mesmo que se associa, então nunca temos algo de verídico no pensamento senão exatamente uma tal relação como a do círculo, uma relação em que todas as partes já estão reunidas em um todo e *existem simultaneamente*. Deixamos de lado a sucessão, o *vir-a-ser objetivo*, como se isso se

<sup>42</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, lia-se “uma unidade ideal *absoluta*”.

concebesse por si mesmo tal como o que está por si sensivelmente diante dos olhos; contudo é exatamente isso o que propriamente deveria ter sido explicado, a saber, isso por meio do que se dá o evento [*das Vermittelnde der Begebenheit*], o fundamento do acontecimento, o [51] interior do tempo, em uma palavra, o *principium generationis*. — Estás agora certo de me compreender?

ELE: Vou repetir tuas proposições principais e deixarei que julgues por ti mesmo.

Do conceito de um espaço encerrado por três linhas<sup>43</sup> se segue o conceito de três ângulos a serem encontrados nele. *No conceito*, ou subjetivamente, o triângulo antecede temporalmente os três ângulos. Mas na natureza, ou *objetivamente*, os três ângulos e o triângulo são simultâneos. E assim também a causa e o efeito são por toda parte simultâneos no *conceito racional* [*Vernunftbegriff*], eles estão um no outro. Esse conceito racional é apanhado da relação do predicado com o sujeito, das partes com um todo, e não contém nada de uma produção ou surgimento que fosse objetivo ou estivesse fora do conceito.<sup>44</sup>

EU: Exatamente. — Mas será que isso não nos obrigaria a admitir que na natureza tudo é simultâneo e que o que chamamos de sucessão não passa de uma mera aparência [*Erscheinung*]?

ELE: Já expuseste essa proposição paradoxal em tua primeira carta a Mendelssohn.<sup>45</sup> Mas me parece que ela não pode nem pertencer a Spinoza, nem ser seriamente admitida por ti.

EU: Essa proposição de fato paradoxal não pertence a Spinoza e é afirmada por mim apenas como uma mera consequência. Há quinze anos ou mais venho defendendo-a contra muitos filósofos, e ao fim nenhum deles foi capaz de me mostrar um erro na conclusão. Mas Mendelssohn foi o primeiro a conceder-lhe validade sem titubear. [52]

ELE: Se não me engano, ele o censurou apenas por ter escrito ilusão [*Wahn*] em vez de aparência [*Erscheinung*].

<sup>43</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, em vez de “um espaço encerrado por três linhas”, lia-se “um triângulo”.

<sup>44</sup> [N. A. *DH<sup>2</sup>*] Cf. *Das Coisas Divinas*, Anexo C.

<sup>45</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] “Fundamentalmente, o que chamamos de sucessão ou duração é mera ilusão, pois uma vez que o *efeito real* e a *totalidade de sua causa real* são simultâneos e apenas pela representação aquele é distinto desta, então sucessão e duração, *na verdade*, têm de ser apenas uma certa maneira de intuir o múltiplo no infinito.” *Cartas a Mendelssohn sobre a Doutrina de Spinoza*, p. 17 da 1ª edição.

EU: Nada além disso.<sup>46</sup> E continuo sem saber por que não se pode chamar de ilusão uma aparência que não contém nada de objetivo e se apresenta, ainda assim, como algo objetivo; por que não se deveria chamar de ilusão uma tal aparência vazia? Seu prefigurar objetivo é, *enquanto objetivo*, propriamente uma *fantasmagoria* e não uma *aparência*.

ELE: E eu não compreendo como a aparência objetiva da sucessão deveria ser meramente a maneira subjetiva de se intuir o diverso no infinito. Se cortas ao meio a maçã que estás aí descascando, veremos seu caroço, e se o plantares na próxima primavera, após alguns meses despontará um rebento. O que eu gostaria de saber é como que essa sequência de fenômenos [*Erscheinungen*] no mundo efetivo pode ser compreendida como *uma maneira de se intuir o diverso no infinito*. A sequência objetiva que eu percebo nas coisas é algo totalmente diferente da sucessão dos atos de percepção que se passam em mim. E mesmo sem essa patente diferença, *o que faz com que o que é sucessivo no pensamento seja, por um triz que seja, mais compreensível do que o que é sucessivo em outros fenômenos?*<sup>47</sup> Se todos os objetos fossem simultâneos, isto é, se estivessem todos de uma só vez diante do ser pensante em relações inalteráveis, então eles também perfariam apenas *uma* representação inalterável nesse ser pensante.

EU: Acompanhaste-me apenas até a metade do caminho. Portanto, *a própria sucessão* é o incompreensível, e o princípio de razão suficiente, [53] longe de explicá-la a nós, pode nos seduzir a ponto de negarmos a realidade de toda sucessão. Pois se nada mais é obtido tanto com o *principium generationis* quanto com o *principium compositionis*, então todo efeito tem de ser pensado como existindo de modo objetivamente simultâneo com sua causa. E se esse efeito é por sua vez uma causa, então sua consequência imediata novamente tem de ser simultânea a ele, e assim por diante até o infinito. Sendo assim, nós pura e simplesmente não podemos alcançar dessa maneira um conceito que nos explique o fenômeno da sucessão, do tempo ou do transcorrer. Pois querer inserir entre a causa A e o efeito B um híbrido de ser e não-ser seria, assim me parece, fazer do desatino o *veículo* do entendimento.

<sup>46</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] “O que dizes aqui sobre ‘sucessão’ e ‘duração’ tem minha total anuência, senão pelo fato de que eu não diria que elas sejam *mera ilusão*. Elas são determinações necessárias do pensamento limitado: portanto, são *aparências*, as quais se tem de diferenciar da mera ilusão.” Nas *Advertências* de Mendelssohn em *Aos Amigos de Lessing*, p. 44.

<sup>47</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, aqui se lia a seguinte pergunta, excluída de *DH<sup>2</sup>*: “Não temos de explicar esse sucessivo no pensamento como provindo dos órgãos, da gradação do movimento a que eles estão subjogados, *portanto como provindo de algo externo ao pensamento?*”.



ELE: Assim aumentas minha confusão, em vez de me ajudares a sair dela. Pois se o conceito de causa e efeito e a representação da sucessão são duas coisas inteiramente diferentes, então nem aquele conceito pode ter se desenvolvido a partir dessa representação, nem essa representação se deixa explicar a partir daquele conceito. Mas, dessa maneira, o conceito de causa e efeito como *principium fiendi, generationis*, desaparece diante dos meus olhos, e só me resta me admirar de que esses termos tenham podido vir à linguagem.

EU: Eles jamais poderiam ter vindo à linguagem de seres que *apenas* pudessem *intuir e julgar*. Mas somos tais seres? Meu caro, nós *também* podemos *agir*!

Quando buscamos os primeiros significados das palavras, não raro encontramos uma luz para iluminar conceitos demasiado obscurecidos. O homem não especulativo já falava muito antes de os filósofos começarem suas discussões e muito antes que alguns filósofos paulatinamente levassem a que o uso da linguagem se invertesse e as coisas tivessem de se orientar conforme as palavras do mesmo jeito que antes as palavras tinham de se orientar conforme as coisas. No caso presente é possível escaparmos mais rápido e nem temos de ir atrás das palavras para ascender à constituição [*Beschaffenheit*]<sup>LXII</sup> original do próprio conceito, da qual existem informações inequívocas. [54]

É que sabemos que povos antigos, e povos incivilizados modernos, não tinham, ou não têm conceitos como o de causa e efeito, tal como cedo ou tarde surgiram entre povos mais civilizados. Eles veem por toda parte seres vivos e não têm a noção de nenhuma força que não se determine a si mesma. Para eles, toda causa é uma tal força viva e automanifestante, pessoal e livremente ativa;<sup>48</sup> todo efeito, um *ato* [*Tat*]. E se não tivéssemos a vívida experiência de uma tal força, uma força da qual somos continuamente conscientes e que utilizamos de tantas formas arbitrárias, e que também podemos deixar sair de nós sem diminuí-la; sem essa experiência fundamental não teríamos a mínima representação de causa e efeito.

ELE: Não te esqueceste mesmo do que Hume diz sobre essa experiência fundamental?

EU: Tanto quanto não me esqueci, nas minhas cartas a Mendelssohn e Hemsterhuis, das provas que estabelecem que a faculdade pensante teria sempre apenas

---

<sup>48</sup> [N. E.] A expressão “livremente ativa” [*freythätig*] é um acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

o papel de um espectador e não poderia de modo algum ser uma fonte de ações externas.

ELE: Mas não é a mesma coisa o que está em tuas cartas e o que Hume diz. Vamos nos ater a Hume.

EU: Certo. O que é que diz Hume?

ELE: O principal é que é apenas pela experiência, conseqüentemente apenas *depois do ato*, que sabemos que a essa ou àquela representação se segue esse ou aquele movimento de nossos membros; é apenas pela experiência que sabemos que ambos estão em ligação um com o outro. Tampouco nos ocorre acelerar ou retardar os batimentos de nossos corações por uma ação de nossa vontade, ou de querermos alterar a cor de nossas faces, tanto quanto não nos ocorre, por uma tal ação, mudar a direção do vento ou a forma de uma montanha. Não estamos sequer em condições de tentar uma tal aplicação disso que chamamos nossa força de vontade porque não saberíamos sequer onde procurar por essa força nem, se a tivéssemos encontrado, como ela seria trazida para onde a queremos. Se alguém quiser tentar dançar como um Vestris, que tente fazê-lo!<sup>LXIII</sup> Lá onde a vontade tem o ato sob controle, nunca sabemos como ela chegou a tê-lo; e se tentamos rastrear de volta esse percurso, [55] momento a momento, mergulhamos nas mais cerradas trevas. Pois ninguém dirá, por exemplo, que movimenta sua mão ou seu pé *imediatamente* por meio de sua vontade. Antes disso a vontade teve de colocar em movimento músculos, nervos, uma porção de partes duras e fluidas, o que ela fez sem nem saber *o que* estava fazendo. — Após considerações desse tipo, e facilmente poderíamos tanto multiplicá-las quanto ampliá-las, como podemos afirmar estarmos conscientes de uma força que engendra atos e, dessa força, haurir o conhecimento de uma *causa*?<sup>49</sup>

EU: Hume não pode se queixar de ti. O que em poucas palavras saiu de tua boca é realmente a medula de suas objeções. Contudo, essas objeções mal chegam a tocar de raspão a minha afirmação. Como sabes, o próprio Hume concede nesse mesmo ensaio que só temos a representação da força a partir do sentimento de nossa *própria* força, do sentimento de sua utilização com o fim de *superar uma resistência*.<sup>50</sup> Ele concede, portanto, o sentimento de uma força e a percepção do sucesso de sua aplicação. Mas ele não toma isso por nenhuma experiência completa de causa e efeito porque não sentimos

<sup>49</sup> [N. A. DH<sup>1</sup> e DH<sup>2</sup>] *Enquiry concerning Human Understanding*, seção VIII.

<sup>50</sup> [N. A. DH<sup>1</sup> e DH<sup>2</sup>] *Enquiry concerning Human Understanding*, seção VIII, p. 99, nota c.

também COMO essa força leva a esse sucesso. Suas dúvidas estão no espírito do *idealismo universal ou gêmeo*, que ele foi o primeiro a introduzir.<sup>51</sup> É por isso que decerto posso duvidar de que, por meio disso que a mim parece ser uma força em mim, sou eu que estico minha mão, movimento meu pé e sigo o fio de nossa conversa e o controlo de minha parte, pois não estou em condições de discernir nem a natureza disso que tomo pela causa, nem sua associação com o sucesso. Posso duvidar disso tanto quanto posso duvidar de que percebo *algo* fora de mim.<sup>52</sup> Se és capaz de te perturbares por dúvidas desse tipo, então não sei o que fazer por ti. Todavia, penso que tua *crença* vence essas dúvidas tão facilmente quanto a minha. [56]<sup>LXIV</sup>

Tinhas observado há pouco que a doutrina de Spinoza sobre esse ponto é bastante diferente da doutrina cética de Hume, e nisso estavas totalmente certo. Pois ainda que, segundo Spinoza, as representações apenas *acompanhem* as ações, ainda assim ambas se implicam mutuamente, ambas associadas de maneira inseparável *num* e mesmo indivisível ser e consciência. Pois, de fato, a vontade não existe *antes* da ação e de sua causa efetiva; mas a ação tampouco existe *antes* da vontade e de *sua* causa efetiva: o mesmo indivíduo quer e age simultaneamente, no mesmo instante indivisível. Quer e age segundo a constituição [*Beschaffenheit*] e em conformidade com as requisições e relações de sua natureza particular, que apresenta tudo isso em sua consciência com maior ou menor confusão e clareza. Mas por mais que um indivíduo possa ser determinado a partir do exterior, ele só pode ser determinado por consequência das leis de sua própria natureza, e nessa medida ele se determina a si mesmo. Ele pura e simplesmente tem de ser algo para si mesmo, pois senão ele jamais poderia ser algo para um outro, nem poderia assumir essa ou aquela casual determinação. Ele próprio tem de poder atuar, pois senão seria impossível que qualquer efeito pudesse ocorrer por meio dele, fosse continuado por ele ou até mesmo aparecesse nele.<sup>53</sup>

ELE: Saíste-te bravamente e acho que terei de pedir trégua. É chocante que nossa consciência não apresente senão *momentos de atividade e passividade, de ação e*

---

<sup>51</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, essa frase lia-se “Suas dúvidas são ao modo dos idealistas e coincidem exatamente com esses.”

<sup>52</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, em vez de “de que percebo *algo* fora de mim” lia-se “de que percebo *algo em si* fora de mim”.

<sup>53</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, lia-se aqui ainda a frase: “Esse último ponto é uma constante em todos os sistemas, com exceção apenas do sistema idealista.”

*reação que se implicam mutuamente*, que pressupõem um princípio real, espontâneo e determinado em si. Assim, o conceito de causa e efeito decerto repousa em um *fato* cuja validade não pode ser negada se não se quiser sucumbir ao vazio do idealismo. — Contudo, o conceito de causalidade ainda não está estabelecido como pertencendo pura e simplesmente ao conceito de possibilidade das coisas em geral. Como o deriva da experiência, talvez acabes por perder sua universalidade ou necessidade absolutas. [57]

EU: Isso dependerá do que entendes por necessidade absoluta de um conceito. Se para ti for suficiente, para chamar um conceito de necessário, que seu objeto seja dado em todas as coisas singulares como um predicado absolutamente universal, de modo que a representação desse predicado seja comum a todos os seres finitos dotados de razão e tenha de estar à base de *todas* as suas experiências, então creio que posso estabelecer para ti que o conceito de causa e efeito é um conceito necessário, um conceito fundamental, e que a lei da associação causal é uma lei fundamental que governa necessariamente todo o âmbito da natureza.<sup>54</sup>

ELE: Se pudesses fazê-lo...!

EU: Podes pôr-me à prova.

Tu sabes, já chegamos a um acordo sobre isso, que para a nossa consciência humana (e posso acrescentar: para a consciência de qualquer ser finito) é necessário, além da coisa que sente, ainda uma coisa efetivamente real que seja sentida. *Nós temos de nos distinguir de algo*. Portanto, duas coisas efetivamente reais, uma fora da outra, ou dualidade.<sup>55</sup>

Onde quer que duas criaturas (uma exterior à outra) entrem em uma tal relação uma com a outra em que uma passa a ter efeitos sobre a outra, aí temos um *ser extenso*.

Com a consciência do ser humano e de toda e qualquer natureza finita é posto um ser extenso; e não apenas de modo ideal, mas efetivamente.

Segue-se portanto que onde quer que duas coisas externas uma à outra atuem uma sobre a outra existirá efetivamente um ser extenso, e a representação de um ser extenso tem de ser comum a todas as naturezas finitas sensíveis e *é uma representação objetivamente verdadeira*.

Concedes-me essas quatro proposições?

---

<sup>54</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, essa frase lia-se: “então creio que posso estabelecer para ti o conceito de causa e efeito como um conceito necessário.”

<sup>55</sup> [N. A. *DH<sup>I</sup>*] Cf. nota da p. 37.

ELE: Concedo-as.

EU: Continuemos. [58]

Sentimos a diversidade de nosso ser associada a uma pura unidade que chamamos de nosso *eu*.

O indivisível em um ser determina sua individualidade, ou o torna um todo efetivamente real, e são chamados de indivíduos todos aqueles seres cuja diversidade vemos inseparavelmente associada a uma unidade, de maneira tal que podemos distingui-los apenas segundo essa unidade (aceitemos ou não que o princípio de sua unidade tenha consciência). Todas as naturezas orgânicas pertencem a essa categoria. — Não podemos decompor ou dividir nenhuma árvore, nenhuma planta enquanto tal, isto é, não podemos decompor ou dividir *sua essência orgânica, o princípio de sua particular diversidade e unidade*.

A arte humana não é capaz de produzir indivíduos ou qualquer outro *todo real*, pois ela pode apenas compor, *de modo que o todo surja a partir das partes, e não as partes a partir do todo*. A unidade que ela produz também é meramente ideal e não reside na coisa produzida, mas fora dela, na finalidade [*Zweck*] e conceito do artista. A alma de uma tal coisa é a alma de uma outra.<sup>56</sup> [59]

---

<sup>56</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] “Tout ce que nous appellons organe, est un total, que nous avons ou modifié, ou composé de parties, pour que ce total réponde à un but déterminé, à une fin proposée, qui n’est pas ce total, mais son usage ou son effet. Une lime est faite pour limer; une pendule pour marquer les heures; un poème pour plaire ou pour instruire. Ainsi, tout ce qui est l’ouvrage des hommes, ou d’un Etre borné, est un moyen pour produire un effet déterminé, & non pour produire une substance. L’homme a entrevu, dans le mechanisme des animaux & des plantes, des moyens pour produire la génération, & l’accroissement des individus: il a cru voir quelque analogie entre ces moyens, & les ouvrages de sa propre industrie; & il a appelé ces moyens organes; ce qui pouvoit se faire en quelque façon. Mais il reste cette différence remarquable, que l’ouvrage de l’homme n’est une chose, que pour tel effet déterminé; tandis que l’ouvrage de la nature est une chose pour être cette chose; pour être telle indépendamment de ces effets. Lorsque par abstraction vous ôtez à la montre la faculté de mesurer le temps, la montre n’est plus un tout, mais un amas confus de pièces hétérogenes; tandis qu’un arbre est toujours arbre, quelque abstraction que vous fassiez des effets qu’il pourroit produire au dehors. La nature produit des substances pour être; & l’homme ne produit que des moyens pour modifier des effets.” *Aristée ou de la divinité*, p. 56. [“Tudo o que chamamos de órgão é um todo que modificamos ou compusemos de partes para que esse todo responda a um objetivo determinado, a um fim proposto, que não é esse todo, mas seu uso ou efeito. Uma lima é feita para limar; um pêndulo, para marcar as horas; um poema, para o prazer e para a instrução. Assim, tudo o que é obra dos homens, ou de um ser limitado, é um meio para produzir um efeito determinado, e não para produzir uma substância. O homem entreviu, no mecanismo dos animais e das plantas, meios para produzir a geração e o crescimento dos indivíduos: creu ter visto alguma analogia entre esses meios e as obras de sua própria indústria; e chamou esses meios de órgãos; o que se podia fazer de certa maneira. Mas permanece a diferença notável, que a obra do homem é uma coisa apenas para tal efeito determinado, ao passo que a obra da natureza é uma coisa para que essa coisa seja; para ser assim independente de seus efeitos. Se por abstração retirais do relógio a capacidade de medir o tempo, o relógio já não é mais um todo, mas um amálgama confuso de peças heterogêneas: ao passo que uma árvore é sempre árvore, qualquer que seja a abstração que façais dos efeitos que ela poderia produzir externamente. A natureza produz substâncias para que sejam; e o homem não produz senão meios para modificar os efeitos.” *Aristeu, ou da divindade*, p. 56.]

Na extensão corporal em geral, percebemos algo de certa maneira análogo à individualidade, na medida em que o ser extenso, *enquanto tal*, não pode jamais ser dividido, apresentando sempre a mesma unidade que inseparavelmente associa em si uma multiplicidade.<sup>57</sup>

Quando, além da atividade imanente pela qual cada um se mantém em seu próprio ser, indivíduos têm também a faculdade de atuar fora de si, para que algum efeito se siga eles têm de entrar em contato com outros seres, mediata ou imediatamente.

Um ser absolutamente penetrável é uma quimera.

Um ser relativamente penetrável não pode, na medida em que é penetrável a outro ser, nem tocar nem ser tocado por ele.

Nós chamamos de resistência a consequência imediata da impenetrabilidade ao contato.

Portanto, onde quer que haja contato há mútua impenetrabilidade; por conseguinte há também resistência; ação e reação.

A resistência no espaço, *ação e reação*, é a fonte do *sucessivo*; e do tempo, o qual é a *representação* do sucessivo.

Assim, onde existem seres singulares *automanifestantes* em comunhão uns com os outros simplesmente não de existir também os conceitos de extensão, causa, efeito e

Leibniz diz exatamente o mesmo em diferentes lugares. Faço um recuo aqui e cito as passagens seguintes principalmente para introduzir o que se dirá sobre essa questão na sequência desse diálogo. Nesse sentido, a *terceira*, extraída das *Briefe an Redmond*, é a mais peculiar. [59]

“L’unité d’une horloge dont vous faites mention, est tout autre chez moi que celle d’un animal: celui ci pouvant être une substance douée d’une véritable unité, comme ce qu’on appelle *Moi* en nous; au lieu qu’une horloge n’est autre chose qu’un assemblage.” Leibniz, *Opp.* T. II, P. I, p. 68. [“A unidade de um relógio, a que fazeis menção, é para mim uma outra coisa que aquela de um animal: esse pode ser uma substância dotada de verdadeira unidade, como isso que em nós chamamos de *eu*; ao passo que um relógio é apenas um agregado.”]

“Par le moyen de l’ame *ou de la forme*, il y a une véritable unité qui répond à ce qu’on appelle *MOI* en nous; ce qui ne sauroit avoir lieu ni dans les machines de l’art, ni dans la simple masse de la matière, quelque organisée qu’elle puisse être; qu’on ne peut considérer que comme une armée ou un troupeau, ou comme une montre composée de ressorts & de roues”. Ibid. T. II. P. I, p. 53. [“Por meio da alma, *ou da forma*, existe uma verdadeira unidade que responde a isso que em nós se chama de *EU*; o que não ocorreria nem nas máquinas da arte, nem na simples massa da matéria, por mais organizada que pudesse estar; que não pode ser considerada senão como um exército ou uma tropa, ou como um relógio composto de molas e rodas.”]

“Une véritable substance, telle qu’un animal, est composée d’une ame immatérielle, & d’un corps organique; & c’est le composé de ces deux qu’on appelle *Unum per se*.” Ibid. T. II. P. I. p. 215. [“Uma verdadeira substância, tal como um animal, é composta de uma alma imaterial e de um corpo orgânico; e é ao composto de ambos que se chama *Unum per se*.”]

<sup>57</sup> [N. A. *DH<sup>2</sup>*] Compare-se Link, sobre a *Filosofa da Natureza*, 1806, p. 11, 12, 75, 79, 113, 124.

sucessão. Esses conceitos, portanto, são conceitos *necessários* em todos os seres pensantes finitos, [60] que é o que eu tinha a provar. — Se minha dedução não te satisfaz, deixa-me ouvir tuas razões.

ELE: Não encontro nada a objetar contra tua dedução. Pois, lá onde diversas coisas singulares se encontram em ligação, há de haver ação e reação, há de haver sucessão das determinações, ou não seriam diversas coisas singulares, mas sim apenas uma coisa singular. E, por outro lado, lá onde houvesse apenas uma coisa singular, não haveria nenhuma ação e reação, tampouco nenhuma sucessão das determinações.

EU: Correto. Teríamos pois produzido os conceitos de realidade, substância ou *individualidade*, de extensão corporal, sucessão, causa e efeito enquanto tais, os quais têm de ser comuns a todos os seres finitos automanifestantes e que têm *nas coisas em si* seu objeto independente de conceitos; têm, assim, um significado *objetivo verdadeiro*.<sup>LXV</sup>

Mas conceitos assim, conceitos que têm de estar mesmo completamente dados *em toda experiência*, e de modo tal que sejam dados *como o que há de primeiro*, tal que sem sua objetividade não seria possível nenhum objeto de um conceito, e sem seu conceito não seria possível absolutamente nenhum conhecimento; conceitos assim foram, desde sempre, pura e simplesmente chamados de conceitos universais ou necessários, e os juízos e raciocínios que deles se seguem foram chamados de *conhecimentos a priori*.

Portanto, a fim de que esses conceitos fundamentais e juízos se tornem independentes da experiência, não temos de fazer deles meros *preconceitos do entendimento*, preconceitos dos quais havemos de ser *curados* ao reconhecer que, no que diz respeito aos objetos *em si*, eles não se relacionam a nada e não têm, conseqüentemente, nenhum significado objetivo *verdadeiro*.<sup>LXVI</sup> Digo que não o temos porque os conceitos fundamentais e juízos não perdem algo nem de sua universalidade nem de sua necessidade se forem tomados daquilo que tem de ser comum e se encontrar à base de toda experiência.<sup>LXVII</sup> Pelo contrário, eles ganham um grau bem mais elevado de universalidade indeterminada se podem ser derivados da essência e da associação de *coisas singulares em geral*. Enquanto *meros preconceitos do entendimento humano* eles valeriam apenas para os homens e sua [61] sensibilidade específica, de modo que seriam válidos apenas sob condições, o que, conforme julgo, privar-lhes-ia de todo valor.<sup>58</sup>

<sup>58</sup> [N. A. DH<sup>2</sup>] Foi a *Ética* de Spinoza que me forneceu essa dedução dos conceitos e axiomas apriorísticos ou universais e necessários (a saber, os pensamentos fundamentais para tal). Cf. *Opp. Posth.*

ELE: Do fundo de minha a alma, estou completamente de acordo contigo nesse ponto. Se nossos sentidos não nos ensinam nada sobre as constituições [*Beschaffenheiten*] das coisas, nada sobre suas mútuas relações e referências, se não nos ensinam nem mesmo que elas efetivamente existem fora de nós,<sup>59</sup> e se nosso entendimento se refere meramente a uma tal sensibilidade *que não representa absolutamente nada das coisas mesmas, que é objetiva e completamente vazia*, para proporcionar intuições *inteiramente subjetivas* de acordo com regras *inteiramente subjetivas*, formas *inteiramente subjetivas*: então não sei o que tenho numa tal sensibilidade e num tal entendimento, senão que com isso vivo, mas, fundamentalmente, vivo com isso de modo não diferente do que uma ostra viveria. Eu sou tudo, e fora de mim, *propriamente falando*, nada há. E eu, tudo isso que sou, no fim sou pois também apenas *uma fantasmagoria vazia* de algo, *a forma de uma forma*, exatamente um fantasma, bem como os outros fenômenos que eu chamo de coisas, bem como toda a natureza, sua ordenação e suas leis. — E é um sistema como esse que deve ser estimado em coro e em altos brados como se fosse a cura que há tempos se esperava chegar ao mundo? Um sistema que extirpa pela raiz toda pretensão de conhecimento da verdade e que deixa para os objetos mais importantes apenas uma crença *cega* absolutamente vazia de conhecimento, uma crença como até então ninguém tinha demandado dos homens. A glória de [62] pôr termo dessa maneira a todo questionamento é como a glória da morte em relação às vicissitudes da vida.<sup>LXVIII</sup>

EU: Não sejas tão mau! O sistema que menosprezas dificilmente conseguiria muitos partidários se fosse ensinado como o entendeste.

ELE: Dizes que não o compreendi corretamente? Mas em grande parte devo minha compreensão à tua exposição.

EU: Certo. Exatamente porque, como o creio, compreendeste corretamente o idealismo transcendental, debes assistir bem tranquilamente ao seu desenvolvimento e

---

p. 74-81. Eu a oponho à dedução kantiana das categorias, segundo a qual esses conceitos e juízos provêm de um entendimento *puro* que se constitui por si mesmo, que meramente transfere à natureza o mecanismo de seu pensar, mecanismo esse que se funda apenas em si mesmo, e que assim apenas pratica um jogo conceitual pelo qual o entendimento humano geral não é de modo algum satisfeito, mas antes ridicularizado, como em Hume. — Confirmam-se os *Axiomas da Lógica Geral*, de Schulze, bem como a revisão desse escrito nas *Göttingen gelehrten Anzeige.*, 1802, fascículo 142; e, nas *Contribuições* de Reinhold, caderno III, o ensaio sobre o empreendimento do criticismo de reduzir a razão ao entendimento.

<sup>59</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, lia-se: “que elas efetivamente existem fora de nós (no sentido transcendental do termo)”.



alegrar-te comigo por todo o bem que a crítica da razão pura necessariamente há de promover.

ELE: A crítica de uma coisa que não existe!

EU: Tais coisas são as que mais carecem da crítica. Pois a linguagem não teria nenhum termo para algo que não fosse *nada*. Toda palavra se refere a um conceito; todo conceito a uma percepção, isto é, a coisas efetivamente reais e suas relações. Os conceitos mais puros, ou, como Hamann os denominou em algum lugar, os *bastardos* da especulação,<sup>LXIX</sup> não são nenhuma exceção: decerto têm um pai, assim como uma mãe, e vieram à existência de uma maneira tão natural como os conceitos de coisas singulares e seus *Nomina propria*.

ELE: Então estarias em condições de me apresentar efetivamente a *razão pura* que possuímos e que eu gostaria tanto de ter *diante* de mim?

EU: E por que não, se és tu mesmo um ser racional? Apenas esvazia tua consciência de todos os fatos, de tudo efetivamente objetivo, de modo que lhe reste apenas tua razão pura, e então poderás questioná-la sem testemunhas acerca de todos os seus segredos.<sup>LXX</sup> [63]

ELE: Talvez pudesses tê-lo proposto também ao meu cão. Ele não é desprovido de uma consciência associativa; portanto também não está desprovido da faculdade

ELE: A crítica de uma coisa que não existe!

EU: Tais coisas são as que mais carecem da crítica. O que quero dizer é o seguinte: um pensamento inteiramente sem fundamento não pode surgir na alma humana, e tampouco pode a linguagem ter inventado um termo para ele. Todo termo se refere a um conceito, todo conceito se refere, originalmente, a uma percepção dada pelo sentido externo ou interno. Os conceitos mais puros, ou, como Hamann os denominou em algum lugar, os *bastardos* da especulação,<sup>LXIX</sup> não são nenhuma exceção; decerto têm um pai, assim como uma mãe, e vieram à existência de uma maneira tão natural como os conceitos de coisas singulares e suas designações, que eram *nomina propria* antes que se tornassem *nomina appellativa*.

ELE: Então estarias em condições de me apresentar efetivamente a *razão pura* — digo, no caso do homem?

EU: E por que não, se és tu mesmo um ser racional? É só seguir minhas instruções. Esvazia tua consciência de todo conteúdo material; nela não deve restar nada que provenha apenas da experiência [63] ou que pertença a ela; devolve tudo isso à sensibilidade, tudo isso junto e

original para tal.<sup>LXXI</sup> E a mera diversidade de aplicação, conforme a medida da máquina orgânica, não pode entrar em consideração aqui, onde só estamos falando de razão *pura*. Portanto, em meu cão habita a mesma razão pura que habita em mim.

EU: Isso não se segue assim tão simplesmente. Mas posso conceder-te isso sem prejuízo algum.<sup>60</sup>

integralmente; separa-te totalmente da sensibilidade para que se possa dar o experimento.<sup>LXX</sup>

ELE: Ousarei fazê-lo! — E agora?

EU: E ainda perguntas? — Se extirpaste efetivamente todo conteúdo material de tua consciência, é impossível que, no mesmo instante, uma força que consiste em si mesma e só atua por si, uma *razão pura*, não se revele a ti de maneira irresistível.

ELE: De fato! — Mas não se deveria poder comprovar que *esta* razão pura está necessariamente sempre presente ali onde há apenas espontaneidade acompanhada de consciência? Nas criaturas que chamamos de animais ela apenas reside

<sup>60</sup> [N. A. *DH'*] Eu não gostaria de ser mal compreendido nem por um instante a respeito de um ponto tão importante quanto esse, e por isso recorro de passagem ao que se desenvolverá de modo suficientemente claro na sequência do diálogo, a saber, que a razão absolutamente pura pressupõe uma personalidade absolutamente pura, a qual só pode competir a Deus e não a nenhum ser criado. Mas uma razão pura que não fosse uma razão *absolutamente* pura é uma criação poética, um mero *abstractum*. Não ocorrem aqui graus de aproximação, pois a diferença é absoluta e opostora, tal como a que há entre o finito e o infinito, entre o composto e o simples, entre a criatura e o criador. Todos os seres criados são seres compostos e mutuamente dependentes uns dos outros em sua existência.

De Deo res secus habet, diz nosso Leibniz, qui *sufficiens sibi*, causa est materiae, & aliorum omnium: itaque non est *anima* mundi (como o nosso *Eu* do corpo orgânico); sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, *neque aliter possibiles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus...* Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia [64] secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus. (Opp. T. II. P. I. p. 275 & 276. Cf. também ibid p. 44.) [“Diferente é o caso de Deus”, diz nosso Leibniz, “pois como Ele é *suficiente a si mesmo*, Ele é a causa da matéria e de tudo o mais. Ele não é, portanto, a alma do mundo” (como o nosso *Eu* do corpo orgânico), “mas seu autor. Pois é natural para criaturas terem matéria, *nem poderiam elas ser de outro modo a menos que Deus lhes suprisse de matéria por milagre...* Assim, embora Deus possa privar a substância de matéria secundária através de Seu poder, ele não pode privá-la de matéria prima, pois assim ele faria algo totalmente puro, tal como apenas Ele é.”]

Isso também concorda em certa medida com Kant, que parte da relação necessária do pensamento com a intuição. Sua forma *a priori* da intuição tem uma extraordinária semelhança com a *materia prima passiva* de Leibniz, assim como sua forma *a priori* do pensamento, ou sua espontaneidade dos conceitos, tem-na com a *materia prima activa* do mesmo Leibniz. As próprias sensações, ou os fenômenos efetivos, são a *materia secunda*. — Sobre este ponto são excelentes as cartas leibnizianas a Des Bosses, Opera, II, I, p. 265-232.

em um outro corpo e adquire diferentes orientações, aplicações e configurações, de acordo com as diferentes constituições [*Beschaffenheiten*] desses corpos e com os meios de subsistência de que eles carecem; aqui no meu cão de caça, por exemplo, bem diferentes das que se encontram no teu peixinho dojô.<sup>LXXII</sup>

EU: Posso conceder-te isso sem prejuízo algum.<sup>61</sup>

EU: Recorda-te [64] das passagens de Leibniz que citei em meu último escrito a Mendelssohn; lê a *Análise do Conceito de Razão*, de Sulzer; ou, melhor ainda, mergulha em ti mesmo e examina mais e mais profundamente isso que chamamos de razão.<sup>LXXIII</sup> [65] Descobrirás que ou bem tomas o princípio da razão e o princípio da vida como sendo um e o mesmo, ou bem que terás de tornar a razão um mero acidente de uma certa organização. No que me diz respeito, tomo o princípio da razão e o princípio da vida como sendo um e o mesmo e não creio de modo algum em uma irracionalidade

---

<sup>61</sup> [N. A. *DH?*] Daqui até o final do diálogo se torna cada vez mais visível o erro, assinalado no *Prefácio*, da falta de distinção entre razão e entendimento. Em consonância com filósofos de seu tempo e do passado, desde Aristóteles, o autor aceitou que razão e entendimento seriam, na verdade, apenas a mera faculdade de reflexão [*Reflexionsvermögen*] sob dois nomes diferentes, isto é, [64] a espontaneidade da faculdade de representação [*Vorstellungskraft*] que se expressa na formação de conceitos, e de conceitos de conceitos, de juízos e inferências, de modo que não lhe sobrou, para a faculdade da certeza imediata, para essa faculdade da revelação, que ele agora chama de *razão*, nenhum termo senão “*senso*” [*Sinn*]. Assim como os termos “razão” e “entendimento”, “sensação” e “sentimento”, o termo “senso” carrega em sua aplicação uma ambiguidade que nunca lhe é totalmente extirpada. Mas ele não cuidara que, por ter se expressado assim, quem quer que fosse lhe recriaria por ter confundido como equivalentes todos os conhecimentos e, como os filósofos da escola de Locke, ter ele também feito brotar dos sentidos toda a vida espiritual. A concordância de suas concepções fundamentais com as concepções fundamentais de Leibniz, resolutamente antisensualista, universalmente reconhecido como tal, acordo que salta aos olhos nesta segunda parte do diálogo, deveria tê-lo preservado de tal interpretação, como de fato o fez. De sua parte, contudo, o autor não estava satisfeito, pois Leibniz ainda estava jogando fundamentalmente o mesmo jogo de Locke. Ambos queriam reduzir a razão ao entendimento: Locke ao sensualizar (na bem-sucedida expressão de Kant) [*KrV*, A 271/ B327] os conceitos do entendimento, Leibniz ao intelectualizar os fenômenos. Assim, a própria doutrina do autor ficou de fora do diálogo. No fundo de sua alma, o sistema de suas convicções já era àquela época o mesmo de hoje, mas ainda não perfazia uma filosofia comunicável. E, chocado pela violenta gritaria que se levantara nas escolas contra o que ele dissera em sua obra sobre a doutrina de Spinoza, ele estava mais inclinado a se recolher do que a expor-se ainda mais. Daí a conclusão insuficiente do diálogo, que é mais interrompido do que encerrado. No que diz respeito ao todo, remeto ao que disse sobre isso no *Prefácio*. Quem quer que o leia com alguma atenção até o final não terá dificuldades com nenhuma das afirmações do diálogo e será capaz de decidir por si mesmo, sem hesitação, o tanto dele que ainda sustento hoje, e em que medida; e o que e quanto eu atualmente retiro e descarto como errado e improcedente.

*intrínseca ou absoluta.*<sup>62</sup> Atribuimos a um homem um [66] grau mais elevado de razão que a outro exatamente na mesma medida em que ele manifesta em um grau mais

---

<sup>62</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup>] “*Vita est principium perceptivum.* — Perceptio nihil aliud est, quam illa ipsa repraesentatio variatonis externae in interna. Quum ergo ubique dispersae sint per materiam Entelechia primitivae, ut facile ostendi potest ex eo, quod principia motus per materiam sunt dispersa; consequens est, etiam animas ubique per materiam dispersas esse, *pro organis operantes*; & proinde etiam corpora brutorum *organica anima* praedita esse. — Sensio est perceptio quae aliquid *distincti* involvit, & cum attentione & memoria conjuncta est. Sed aggregatum confusum multarum perceptionum parvarum nihil eminentis habentium, quod attentionem excitet, stuporem inducit. Nec ideo tamen anima, aut vis sentiendi in ea foret inutilis, etsi nunc ab exercitio suspensa esset; quia cum tempore massa iterum evolvi & ad sessionem apta reddi posset, ut stupor ille cesset, prout oriuntur perceptiones magis distinctae, quando etiam corpus fit perfectius & magis ordinatum”. (Leibniz, *Opp.* T. II, P I, p. 227 e 232) [“A vida é um *princípio perceptivo*. A percepção não é nada senão aquela mesma representação da variação externa na interna. Como as enteléquias primitivas estão dispersas por toda a matéria, como se pode ver facilmente pelo fato de os princípios do movimento estarem dispersos pela matéria, resulta em consequência que também as almas estão dispersas pela matéria, *operando como órgãos*, e que por isso também os corpos das bestas estão dotados de uma *alma orgânica*. — A sensação é a percepção que envolve algo *distinto* e está ligada à atenção e à memória. Mas um agregado confuso de muitas pequenas percepções que não têm nada eminente para excitar a atenção induz ao estupor. Mas não é por isso que a alma, ou a força sensitiva que há nela, seria inútil, ou ainda, que seu exercício estivesse suspenso, porque, com o tempo, a massa pode evolver novamente e ser mais uma vez apta à sensação, ao ponto que cesse o estupor à medida que as percepções começam a se tornar mais sensíveis ou quando o mesmo corpo se torna mais perfeito e mais ordenado.”]

“On a cru que les pensées confuses different *toto genere* des distinctes, au lieu qu’elles sont seulement moins distinguées & moins développées, à cause de leur multiplicité. Cela a fait, qu’on a tellement attribué au corps certains mouvements qu’on a raison d’appeller involontaires, qu’on a cru qu’il n’y a rien dans l’âme qui y réponde; & qu’on a cru réciproquement que certaines pensées abstraites ne sont point représentées dans le corps. Mais il y a erreur dans l’un & dans l’autre, comme il arrive ordinairement dans ces sortes de distinctions: parcequ’on n’a pris garde qu’à ce qui paroît le plus”. (Cf. também *Opp.* T. II, P. I, p. 87.) [“Acreditou-se que os pensamentos confusos diferem *toto genere* dos distintos, sendo eles apenas menos distintos e menos desenvolvidos por causa de sua multiplicidade. Isso fez com que se atribuísse ao corpo certos movimentos que com razão são chamados de involuntários, com que se acreditasse que não há nada na alma que responda por eles, e com que se acreditasse que, reciprocamente, certos pensamentos abstratos não são de forma alguma representados no corpo. Mas em ambos os casos se trata de um erro, como é comum acontecer nesse tipo de distinção, porque só se prestou atenção ao que mais aparece.”]

“Natura ubique organica est, & a sapientissimo autore ad certos fines ordinata, nihilque in natura incultum censi debet, etsi interdum non nisi rudis massa nostris sensibus appareat. Ita igitur eximus omnes difficultates, quae ex natura animae prorsus ab omni materia separatae nascuntur, a) ita ut revera anima animalve ante nativatem aut post mortem ab anima aut animali vitam praesentem vivente, non nisi rerum habitu & perfectionum gradibus, non vero toto entium genere differat. Idemque de geniis sentio, esse mentes corpore valde penetrante, & ad operandum apto, praeditas: quod fortasse pro lubitu mutare possunt, unde etiam animalia appellari non merentur. Itaque omnia in natura sunt analogica, *et facile ex crassis subtilia intellegi possunt, quum utraque eodem modo se habeant*. Solus Deus substantia est vere a materia separata, quum sit actus purus, nulla patiendi potentia praeditus, *quae ubicunque est, materiam constituit*. Et vero omnes substantiae creatae haent antitypium, per quam fit naturaliter, ut una sit extra alteram, adeoque penetratio excludatur.” (Cf. Leibniz, *Opp.* T. II, P. I, p. 228) [“A natureza é por toda parte orgânica e ordenada a certos fins por seu sapientíssimo autor, de modo que nada na natureza deve estar abandonado a si mesmo, mesmo quando ela parece a nossos sentidos como uma massa bruta. Assim, evitamos todas as dificuldades que nascem de considerarmos a alma como uma natureza separada de toda matéria: (a) a alma ou o animal, antes do nascimento ou depois da morte, difere da alma ou do espírito animal vivente na vida presente, não já segundo o gênero, mas sim apenas pelo hábito e pelo grau de perfeição. O mesmo sinto que se aplica aos gênios, mentes dotadas de um corpo bastante excelente e apto a operar, que talvez possam mudar a seu bel prazer, e que por isso não merecem ser chamados animais. Todas as coisas na natureza são analógicas, e *facilmente se podem entender as coisas sutis desde as mais grosseiras, pois essas e aquelas se comportam do mesmo modo*. Somente Deus é uma substância

elevado a faculdade de representação. A faculdade de representação, contudo, só se manifesta reativamente e corresponde exatamente à capacidade de aceitar impressões mais ou menos completas dos objetos; ou, a espontaneidade do homem é como sua receptividade. Especialmente no que concerne a esse último ponto, remeto-te novamente à análise<sup>63</sup> de Sulzer do conceito de razão.

ELE: Conheço esse trabalho e me recordo, entre outras coisas, que Sulzer coloca a extensão da razão como dependente da extensão do gosto e encontra seu verdadeiro fundamento na atenção causada pela distinção das representações. Mas essa clareza das representações, que é uma *causa* da atenção, necessariamente tem de ter como *sua* causa a perfeição das impressões; do que de fato se segue que a razão, enquanto caráter distintivo dos homens face aos animais, é apenas o caráter de sua sensibilidade específica.

EU: Isso é o que Sulzer também afirma com claras palavras. E, desde Aristóteles,<sup>64</sup> onde se haveria de encontrar a filosofia a partir de cujos axiomas [*Grundsätze*]<sup>LXXIV</sup> não se chegasse ao mesmo ponto, que não expusesse isso, de uma

verdadeiramente separada da matéria, porque Ele é ato puro, não dotado de nenhuma passividade e, *ali onde é, constitui matéria*. Na verdade, todas as substâncias criadas têm antítipos, pelo que naturalmente acontece de umas serem externas a outras e mutuamente impenetráveis.”]

Ao (a) acima assinalado pertence a seguinte nota: “Non sine veritatis specie in systemate Leibnitii & Chr. Wolfii contra animae immortalitatem objicitur: *Anima est substant- [66] -ia representativa hujus mundi pro situ corporis organici in mundo. Tolle corpus, typum illum, secundum quem mundus repraesentatur: tollis representationem. Sine repraesentatione nulla spiritualitas; nulla immortalitas. Hanc ipsam objectionem autem nullo negotio removeri, si cum Leibnitio defendatur, nunquam deesse spiritibus finitis corpora, quis non intelligit?*” Ibid. [“Não sem alguma razão se levantam nos sistemas de Leibniz e Wolff objeções contra a imortalidade da alma: *a alma é uma substância representativa deste mundo em conformidade com o corpo orgânico no mundo. Se elimino o corpo, o modelo segundo o qual ela se representa o mundo, elimino também a representação. Sem representação não há espiritualidade nem imortalidade. Quem não compreende que essa objeção não pode ser removida a menos que se defenda, com Leibniz, que não falta jamais um corpo a um espírito finito?*”]

“Sane aliquando cogitavi innumeras quidem animas sensitivas esse in seminibus humanis, ut omnium animalium; sed eas solas habere rationalitatem, etsi nondum se exserentem, *quarum corpus organicum in id destinatum esset, ut aliquando sit humanum, quod jam in ea perspici posset a satis perspicaci.*” (p. *ibid.*, p. 288) [“Por aí que pensei haver no sêmem humano, assim como no dos animais, inúmeras almas sensitivas, mas que só possuem a racionalidade, mesmo que não se mostre ainda, *aquelas cujo corpo orgânico está destinado a se tornar humano um dia, o que pode perceber quem for suficientemente perspicaz.*”]

“Itaque statuo animas quidem in animalculis seminalibus inde ab initio rerum latentes non esse rationales, *donec per conceptum ad vitam humanam destinentur*”. Ibid., p. 229. [“Também sustento que não são racionais as almas latentes desde o início das coisas no sêmem dos animais, senão as que são destinadas à vida humana pela concepção.”]

<sup>63</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, lia-se “à primorosa análise de Sulzer”.

<sup>64</sup> [N. E.] O adjunto “desde Aristóteles” é acréscimo de *DH<sup>2</sup>*.

forma ou outra, como sendo sua doutrina e formasse a partir daí suas hipóteses preferidas? Mas depois, na maioria das vezes, deixamos que essa razão oriunda da sensibilidade, esse filhote não sei como milagrosamente parido, essa razão supostamente armada com seus próprios dons e forças especiais nos eleve bem acima da esfera de nossas sensações. — Tomara que eu não esteja blasfemando contra aquilo que também idolatras! [67]

ELE: Quanto a isso podes ficar tranquilo. Decerto percebeste que quando quero falar do que há de mais elevado em um homem, falo de seu *sensio* [*Sinn*]. *Nunca se tem mais entendimento do que sensio.*<sup>LXXV</sup>

EU: É o que ensina o uso comum da linguagem, que costuma ser mais esperto do que a filosofia quando ela tenta fazê-lo de bobo; ainda mais na nossa língua alemã, da qual Leibniz uma vez disse: *ignorat inepta*. É do sentido que derivamos os caracteres mais certos tanto do entendimento [*Verstand*] quanto da falta dele [*Unverstand*]. O desatino [*Unsinn*], enquanto falta extrema de entendimento, opõe-se ao sensio. Daí vêm a debilidade [*Schwachsinn*], a obtusidade [*Stumpfsinn*] e a leviandade [*Leichtsinn*], e seus opostos, agudeza [*Scharfsinn*] e profundidade [*Tiefsinn*].

ELE: Tu te esqueces da *loucura* [*Wahnsinn*], uma palavra cujo significado nesse momento me salta aos olhos de modo extraordinário.<sup>LXXVI</sup> Chamamos um homem de louco quando ele toma suas imaginações por sensações ou coisas efetivamente reais. Recusamos que esse homem tenha razão porque às suas representações, que ele toma por coisas, falta *a coisa*, ou a verdade sensível; porque ele *considera* efetivamente real o que não o é. E, por conseguinte, todo conhecimento racional dos seres criados teria de ser, no fim das contas, comprovado pelo seu conhecimento sensível; aquele teria de tomar deste sua *validade*.

EU: Parece-me que a quem duvida disso basta apenas pensar em seus sonhos. Quando sonhamos nos encontramos numa espécie de loucura. O princípio de todo conhecimento, de todo sentimento de verdade, de todas as associações corretas, a percepção do efetivamente real nos abandona e, no momento mesmo em que nos abandona ou deixa de ser convincente, podemos articular coisas (isto é, representações que tomamos por coisas, como acontece no sonho) da maneira mais extravagante; pois nunca articulamos as coisas objetivamente de outro modo senão segundo as determinações objetivas da ordem na qual elas nos aparecem; e a ordem objetiva na qual elas nos aparecem no sonho é o resultado, principalmente, de determinações meramente *subjetivas*. Contudo, em geral tomamos por efetivamente real o que nos aparece como

objetivo ou *cremos no que vemos e não podemos fazê-lo de outro modo*; por isso que no sonho, onde a existência efetiva [68] não exclui a *existência simultânea* do meramente representado, temos que crer nas coisas mais confusas. Por toda parte a razão se acomoda às aparências [*Erscheinungen*], ela se imiscui na ilusão tanto quanto se imiscui na verdade; com a alma ela sonha, com o corpo ela vigia.

ELE: Mas de onde vem então a certeza, quando estamos despertos, de que não estamos a sonhar? Como se pode diferenciar de modo seguro a vigília do sonho e o sonho da vigília?

EU: Não se pode diferenciar a vigília do sonho, mas sim o sonho da vigília.

ELE: O que queres com esse jogo de palavras?

EU: Tu te lembras que para cada distinção são requeridas ao menos duas coisas.

ELE: O que queres dizer é que no estado de vigília temos uma representação clara tanto desse estado quanto do estado de sonho; por outro lado, no sonho temos apenas... Não, não é por aí.

EU: Não é verdade que não sabes se a representação que tens no sonho há de ser mais uma representação da vigília ou mais uma do sonho?

ELE: É assim mesmo. Quando sonhamos, cremos estar acordados; portanto, o que temos no sonho é uma representação da vigília. Frequentemente nos perguntamos durante o sonho se não estamos sonhando; portanto, mesmo no sonho temos uma representação do sonhar. Mas então a representação da vigília no sonho é uma representação falsa; e decerto a representação do sonho no sonho não merece um nome melhor. Desenreda-me isto, se tu podes.

EU: Desenredar é trabalhoso. Procuremos o fio da meada. Ainda te lembras do que há apenas uma hora garantiste nunca mais poder esquecer na vida?

ELE: Muito bem!

EU: Dificilmente! Aquilo que crias nunca mais poder esquecer ou pôr em dúvida era que o conhecimento do que é efetivamente real fora de nós nos é dado exatamente pela própria apresentação disso que é efetivo, sem que se interponha aí nenhum outro *meio de conhecimento*. [69] Mais que isso: que todas as meras representações de objetos fora de nós são apenas cópias das coisas efetivas percebidas imediatamente,<sup>65</sup> e que assim sempre podem ser atribuídas a elas como que às suas fontes. — Não era isso o que garantiste ter compreendido perfeitamente?

---

<sup>65</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, o trecho dizia: “coisas efetivas na medida em que são percebidas imediatamente”.

ELE: E novamente o garanto.

EU: Então mais uma vez: todas as representações de objetos fora de nós são ou bem cópias das coisas efetivas percebidas imediatamente<sup>66</sup> por nós ou bem são compostas de partes dessas coisas; numa palavra, seres que são *meras reconstruções das coisas efetivas*, sem as quais eles não poderiam de modo algum existir?

ELE: Certamente.

EU: Mas também já não concordamos, penso, que esses seres que são reconstruções somente podem se distinguir dos seres efetivos por meio de comparação com o que é efetivamente real?

ELE: Correto.

EU: Portanto tem de haver algo na percepção do que é efetivamente real que não exista nas meras representações, ou não se poderia distinguir uma coisa da outra. Mas então essa diferença diz respeito exatamente ao efetivamente real e a mais nada. Portanto, *aquilo mesmo que é efetivo, a objetividade*,<sup>67</sup> *não pode nunca ser apresentado na mera representação*.

ELE: Como? As representações são apenas cópias das coisas efetivas, apenas compostas de suas partes e ainda assim nunca poderão apresentar o efetivamente real?

EU: Estou dizendo que as representações nunca podem apresentar o efetivamente real *enquanto tal*. Elas contêm apenas qualidades [*Beschaffenheiten*]<sup>LXXVII</sup> das coisas efetivas, não o *efetivamente real ele mesmo*. O efetivamente real não pode ser apresentado fora de sua percepção imediata tanto quanto não o pode a *consciência fora da [70] consciência, a vida fora da vida, a verdade fora da verdade*. Percepção do que é efetivamente real e sentimento da verdade, consciência e 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 tivesse estado desperto, nunca poderia sonhar, *e é impossível que haja*<sup>68</sup> *sonhos originais, uma ilusão original*. Essa verdade me parece ser da maior importância, por isso que há pouco te pedi tanto que retivesses o fundamento do conhecimento, que é o fundamento do conhecimento da própria certeza e sua única fonte.

---

<sup>66</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup>] Peço que não seja esquecido o que se entende aqui por imediato. Cf. página 34-8 desse texto.

<sup>67</sup> [N. E.] O aposto “a objetividade” é acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

<sup>68</sup> [N. E.] Em *DH*<sup>1</sup> lia-se, em vez de “haja”, “que possa haver”.



ELE: Realmente, só agora sinto o quanto tinhas razão em me recomendar isso tão insistentemente e o quanto é duro despertar de um sonho longo e profundo. Sonhasse novamente com o próprio despertar dentro do sonho e é apenas com esforço que se consegue retornar nova e completamente aos sentidos.

EU: É por isso, meu amigo, que por mais que os magnetizadores<sup>69</sup> filosóficos se vangloriem de suas manipulações e do sono divinatório por elas induzido, preferimos esfregar os olhos e nos livrar de todo sono e, em vez de grampeá-los artificialmente, abri-los tão completamente quanto o pudermos; que preferimos melhorar a vigília em vez do sonho e não nos deixar desorganizar por preço algum. Começa a sonhar aquele que para de perceber as coisas mesmas por conta de suas representações e das representações de suas representações. As associações dessas representações, os conceitos que se formam a partir delas, vão se tornando então cada vez mais subjetivos e, proporcionalmente, cada vez mais pobres em conteúdo objetivo. Decerto que é uma grande vantagem de nossa natureza que sejamos capazes de obter das coisas tais impressões que nos apresentam distintamente sua multiplicidade, e assim receber a palavra interior, *o conceito*, para o qual providenciamos um ser exterior por meio de um som de nossa boca e no qual insuflamos a alma fugidia. Mas essas [71] palavras produzidas a partir de sementes finitas não são como as palavras *daquela que é*, e sua vida não é como a vida do espírito que evoca ser a partir do nada.<sup>LXXVIII</sup> Se perdemos de vista essa diferença infinita, afastamo-nos nesse mesmo instante da fonte de toda a verdade, perdemos Deus, a natureza e a nós mesmos. — E é tão fácil perdê-la de vista! Pois, primeiramente, nossos conceitos tomados emprestados da natureza são formados, desdobrados, associados e ordenados em maior ou menor medida conforme as determinações subjetivas da atenção. Em seguida, de nossa acentuada prontidão para abstrair e colocar signos arbitrários no lugar das coisas e suas relações, surge uma clareza tão ofuscante que *as coisas mesmas* são por ela obscurecidas, e ao fim nada mais é visto. Nada pode ser mais semelhante a um sonho do que o estado em que o homem então se encontra. Pois mesmo no sonho não estamos desprovidos de toda sensação do que é efetivamente real. Contudo, as representações mais vívidas prevalecem sobre essas impressões fracas, e a verdade é engolida na ilusão.

---

<sup>69</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] Deixo de lado o magnetismo *medicinal* sem possuir uma opinião favorável ou contrária a respeito, porque homens inteligentes, eruditos e honrados asseguram tê-lo visto, enquanto eu mesmo não o vi.

ELE: Eu desejaria que em algum momento essa comparação fosse desenvolvida por uma boa cabeça tal como ela o merece.<sup>70</sup> Não se pode esquecer, todavia, uma peculiar diferença entre o sonho comum e o filosófico; é que, ao fim, do sonho comum se desperta por si mesmo, ao passo que no sonho filosófico se vai mergulhando cada vez mais, até que sua perfeição culmine no mais maravilhoso sonambulismo.

EU: Muito bem! Agora imagina um sonâmbulo que tivesse escalado até o ponto mais alto de uma torre e agora sonhasse — não que ele estivesse de pé no topo da torre sendo sustentado por ela, mas que a torre é que pendesse dele; e a Terra da torre; e ele sustentasse tudo isso flutuando — ó Leibniz, Leibniz!

ELE: De onde vem essa súbita exclamação? *Invocação* é que não pode ser.

EU: Por que não haveria de ser uma *invocação*? Mal conseguiria pensar num pensador que tivesse estado mais claramente desperto que o nosso Leibniz. [72]

ELE: E contudo também em nenhum que tivesse *sonhado* mais profundamente? Se tu o negas do inventor da harmonia preestabelecida e das mônadas, então realmente não sei o que pensar de teu panegírico da vigília.

EU: A harmonia preestabelecida repousa sobre um fundamento que me parece bastante sólido e sobre o qual construo junto com Leibniz. Tampouco é pequena a consideração que tenho pelas mônadas ou pelas *formas substanciais*, junto com as ideias inatas. — Que é que me olhas assim petrificado?

ELE: Não posso crer que queiras zombar de mim; mas também não podes estar falando sério quando falas do preto e do branco como se falasses da mesma cor. Primeiro derivas a constituição [*Beschaffenheit*] da razão da constituição da sensibilidade e deixas a perfeição da organização determinar a possível perfeição do conhecimento; e agora negas junto com Leibniz toda influência física do corpo sobre a alma deixando todas essas representações se tecerem por si mesmas.

EU: Se tivesses estudado a filosofia de Leibniz em Leibniz mesmo, não me acusarias de qualquer contradição. Pois esse grande homem de fato ensina explicitamente e não se cansa de repetir que todos os espíritos criados têm de estar necessariamente unidos a um corpo orgânico. Entre outras, lembro-me bem claramente de uma passagem dos *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, onde se lê, na página 171: “Os sentidos dão a matéria para a reflexão, e não pensaríamos nem mesmo nosso pensamento se não pensássemos em outra coisa, a saber, nas particularidades que os

---

<sup>70</sup> [N. E.] Em *DH'* lia-se, “tal como ela o pode”.

*sentidos nos fornecem*. E estou convencido de que as almas e espíritos criados não podem prescindir de ferramentas [*Werkzeuge*]<sup>LXXIX</sup> e representações sensíveis, tanto quanto não podem jamais usar seu entendimento sem o auxílio de signos arbitrários.” — É o mesmo Leibniz que diz na *Teodiceia* (§124): “Em que um ser racional deveria pensar se não houvesse nenhum movimento, nenhuma matéria, se não houvesse sentidos? Se esse ser tivesse [73] apenas representações distintas,” (isto é, se conhecesse tudo de uma só vez, imediata e perfeitamente), “então ele seria Deus; seu discernimento não teria limites. Mas tão logo exista uma mistura de representações confusas, existem também os sentidos, existe também a matéria. Por isso não há, de acordo com a minha filosofia, nenhuma criatura racional sem um corpo orgânico qualquer, nem há qualquer espírito criado que estivesse separado de toda matéria.” — A mesma afirmação encontra-se repetida por toda a parte em Leibniz, pois ela e todos os seus axiomas coerem da maneira mais exata.<sup>71</sup> [74]

---

<sup>71</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup>, com variação] Entre as passagens que mais saltam aos olhos estão aquelas dos *Principes de la Nature & de la Grâce* que citei em meu terceiro escrito a Mendelssohn. Que sejam repetidas aqui, *em alemão*, associadas a algumas outras.

“Uma mônada para si, e considerada apenas em um momento, pode ser diferenciada de outra apenas por suas propriedades internas e suas ações, que não podem ser outras que suas percepções (isto é, as representações do *composto*, ou do *externo*, no simples) e seus *apetites* (isto é, seu esforço para passar de uma percepção a outra), que são as fontes das alterações. Pois a simplicidade da substância não impede a pluralidade das modificações, que devem se encontrar juntas na mesma substância, e as quais têm que consistir na diversidade das relações com as coisas que são externas a ela. Exatamente como num centro ou num ponto, ainda que seja completamente simples, configura-se uma quantidade infinita de ângulos mediante as linhas que nele convergem.” § II.

“Cada substância simples, ou mônada, que é o centro de uma substância composta (como, por exemplo, de um animal) e que constitui o princípio de sua unicidade, está circundada de uma massa composta de infinitas outras mônadas, que constituem o corpo próprio desta mônada central. Como consequência das afecções deste corpo, a mônada representa as coisas externas como em uma espécie de centro.” § III.

“Cada mônada, com um corpo particular, constitui uma substância viva. Por conseguinte, não apenas está a vida conectada com os membros ou órgãos em geral, mas também há uma infinidade de graus nas mônadas, sendo umas mais ou menos superiores às outras. Mas se os órgãos de uma mônada estão dispostos de tal forma que se destaca e se distingue o diverso nas impressões, e conseqüentemente nas percepções que apresentam essas impressões (como, por exemplo, se por meio da figura dos humores nos olhos os raios de luz se concentram [74] e trabalham com uma força aumentada), então a impressão pode elevar-se até uma consciência detida (*sentiment*), isto é, até uma percepção conectada com a memória, de tal maneira que durante um tempo permanece um certo eco da impressão para deixar-se ouvir na ocasião apropriada. Tal ser vivo se chama *animal* e sua mônada se chama *alma*. E se essa alma se eleva até a *razão*, então ela é algo superior e se contra entre os espíritos.” (§. IV)

“O sêmem animal humano não é racional, mas têm que chegar a sê-lo quando a concepção determina este animal à natureza humana.” §. VI.

Em um texto a Des Maizeaux (*recueil* de Des Maiz. P. II. Opp. II. p. 66), Leibniz diz: “Creio que as almas dos homens preexistiram não como almas racionais, mas sim meramente como almas sensitivas, que alcançam seu grau superior, a saber, a razão, apenas quando é concebido o homem a que a alma deveria animar.”

ELE: Mas esse mesmo Leibniz também diz expressamente que o estamos compreendendo errado se cremos que ele atribui a cada alma uma porção particular de matéria, uma certa massa que lhe pertencesse e estivesse a seu serviço. Ele diz expressamente que mesmo que não houvesse almas os corpos ainda assim agiriam como agem atualmente; e, vice-versa, mesmo que não houvesse corpos, as almas ainda assim agiriam (isto é, produziriam as mesmas representações e determinações da vontade) como atualmente o fazem.<sup>72</sup>

EU: Estás ligando duas proposições que não têm relação entre si. No que diz respeito à primeira, ela visa apenas a insistir sobre o fato de que cada substância é para cada outra substância, ao mesmo tempo, *sensu* e *objeto*, e que não há nenhuma matéria especial para as ferramentas da intuição.<sup>73</sup> Cada forma singular é determinada pela forma do todo e o que chamamos de *sensu* nada mais é que o modo de relacionamento de uma substância com a outra no grande todo.<sup>74</sup> Alma, *sensu* e objeto; apetite, gozo e meio de gozo estão em cada ponto da criação inseparavelmente unidos. Por isso também, segundo Leibniz, a entelúquia unida a um corpo perfaz um *Unum per se* [75] e não um mero *Unum per accidens*.<sup>75</sup> Se uma parte qualquer da matéria não pertencesse a nenhuma estrutura orgânica então uma parte qualquer do mundo estaria sem relação com o restante. Assim, pois, cada parte da matéria, inclusive a menor delas, é um membro articulado, e a matéria não só é divisível ao infinito como está efetivamente dividida ao infinito.<sup>76</sup>

---

Mais passagens serão citadas na sequência.

[Fim da nota tal como era em *DH<sup>1</sup>*. Em *DH<sup>2</sup>*, em vez de todas essas citações, diz simplesmente:]

Entre as passagens que mais saltam aos olhos estão aquelas dos *Principes de la Nature & de la Grâce* que foram citadas em meu terceiro escrito a Mendelssohn.

<sup>72</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] *Principia Philosophiae*, §. 74, 84.

<sup>73</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, em vez de “ferramentas da intuição” [*Werkzeuge der Anschauung*], lia-se “formas da intuição” [*Formen der Anschauung*]. Para a tradução de “*Werkzeug*” por “ferramenta”, cf. nota de comentário LXXIX à p. 72.

<sup>74</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] “Les unités de substance ne sont autre chose, que de différentes concentrations de l’univers, représenté selon les différents points de vue qui les distinguent”. Leibniz, *Opp.* T. II, p. 75. [As unidades de substância não são outra coisa senão diferentes concentrações do universo, representado segundo os diferentes pontos de vista que as distinguem.]

<sup>75</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] Carta a Mr. Rémond de Montmort, §. III. (*Opp.* II, p. 215). *Nouveaux Essais*, p. 278. Especialmente a carta a Des Bosses, *Opp.* T. II, p. I, p. 265.

<sup>76</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] *Principia philosophiae*, §. 68. *Considérations sur les principes de vie, & sur les Natures Plastiques*. *Opp.* T. II, P. I, p. 39. Como conclusão, Leibniz diz (p. 44): “Dieu seul est au-dessus

Tanto para Spinoza como para Leibniz, primeiramente, isto é, imediatamente, cada alma representa o seu corpo, e representa o mundo não de outro modo senão de acordo com a constituição e organização desse corpo.<sup>77</sup> *Non in objecto*, diz Leibniz, *sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, sed limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum.*<sup>78</sup> LXXX

[76]

---

de toute la matiere, puisqu'il en est l'auteur; mais les *créatures* franches ou affranchies de la matiere, seroient détachées en même tems de la liaison universelle, et comme les deserteurs de l'ordre général.” [“Apenas Deus está acima de toda a matéria, porque Ele é seu criador, mas as *criaturas* separadas ou separáveis da matéria *estariam ao mesmo tempo desprendidas da ligação universal e seriam como os desertores da ordem geral.*”] — Cf. *ibid.*, p. 275, falando sobre os anjos, diz: “Has (intelligentias) removere a corporibus & loco, est removere ab universali connexionem & ordine mundi, quem faciunt relationes ad tempus & locum.” [“Separá-las (as inteligências) do corpo e lugar é separá-las da conexão universal e da ordem do mundo que constituem as relações segundo tempo e lugar.”] — Na mesma página, mais acima, falando da dupla maneira pela qual anjos podem estar unidos a corpos, diz Leibniz: “Fatendum tamen est, ambas corpori unitas esse, *ut rationem habeant Entelechiae.*” [“É também preciso que ambas estejam unidas ao corpo para que constituam enteléquias.”]

<sup>77</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, essa frase lia-se: “A constituição de cada estrutura [*Gebäude*] orgânica singular determina a constituição de cada alma singular, pois cada alma representa primeiramente seu corpo, *que nela é expresso*, e o mundo, não de outro modo senão de acordo com a medida desse corpo.”

<sup>78</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*, com variação] *Ibidem*, §. 62.

As seguintes passagens desse mesmo *Principia philosophiae* podem lançar mais luz à matéria:  
 § 24: “Appareat inde, nos, quando nihil distincti, & ut ita loquar, sublimis, ac gustus altioris in nostris perceptionibus habemus, in perpetuo fore stupore. Atque id monadum nudarum status est. [“Assim se vê que, se não temos nada distinto e, por assim dizer, elevado em nossas percepções e um gosto superior, estaríamos em perpétuo estupor. E esse é o estado das mônadas nuas.”]

§ 25: “Videmus etiam naturam dedisse animantibus perceptiones elevadas, *dum iis organa concessit, quae complures radios luminis, aut complures undulationes aeris colligunt, ut per unionem fiant magis efficaces*”. [“Também vemos que a natureza dotou os animais de percepções elevadas, *pelo cuidado que teve em prover-lhes desses órgãos que recolhem mais raios de luz ou mais ondulações do ar para fazer com que sejam mais eficazes em sua união.*”]

§ 62: “Caeterum ex eo, quod modo retuli, de rationibus a priori, videmus, cur res aliter se habere nequeant, quoniam Deus totum ordinans respexit ad quam-[76]-libet partem, & inprimis ad unamquamque monadem, cujus natura cum sit repraesentativa, nihil est quod eam limitare posset ad unam tantum rerum partem repraesentandam, quamquam verum sit, quod haec repraesentatio non sit, nisi confusa respectu partium universi, *nec distincta esse possit, nisi quoad exiguum rerum partem, hoc est earum, quae aut propiores sunt, aut majores respectu uniuscujusque monadis*, alias quaelibet monas foret aliqua Divinitas”. [“Ademais, veem-se no que acabo de dizer as razões *a priori* pelas quais as coisas não seriam de outra maneira; porque Deus, ao ordenar o todo, levou em conta cada parte e particularmente cada mônada, cuja natureza sendo representativa a nada podia limitá-la a representar apenas uma parte das coisas, ainda que seja verdade que, no detalhe, essa representação encontra-se confusa em todo o universo e *não possa ser distinta senão em uma pequena parte das coisas, isto é, naquelas que são ou mais próximas ou maiores com relação a cada mônada*, caso contrário cada mônada seria uma divindade.”]

§ 64: “Quamvis itaque quaelibet monas creata totum universum repraesentet; multo tamen distinctius repraesentat corpus, quod ipsi peculiari ratione adaptatum est, & cujus entelechia existit. Et sicuti hoc corpus exprimit totum universum per connexionem omnis materiae in pleno, ita etiam anima totum repraesentat universum, *dum repraesentat hoc corpus*, quod ad ipsam spectat peculiari quadam ratione”. [“Assim, ainda que cada mônada criada represente todo o universo, ela representa mais distintamente o

Creio poder passar agora à tua segunda proposição.

ELE: Pois estou te esperando!

EU: E me alegro que estejas.

Há pouco concordamos a respeito do que seria uma constante comum a todos os sistemas, com exceção dos sistemas idealistas: [77] por mais que um indivíduo seja determinado pelo exterior, ele não pode sê-lo senão segundo as leis de sua própria natureza e, por consequência, nessa medida, *ele tem de determinar a si mesmo*. Afirmamos unanimemente que um tal indivíduo teria de ser algo em e por si mesmo, pois senão nunca poderia ser algo para um outro nem poderia assumir essa ou aquela qualidade [*Beschaffenheit*] accidental; ele teria de ser capaz de atuar em e por si mesmo, pois senão seria impossível que um efeito qualquer surgisse dele ou fosse continuado por ele, ou mesmo aparecesse nele. —

Agora me diz se ainda queres conservar essa opinião, ou não?

ELE: Conservo-a firmemente.

corpo que lhe está adaptado e do qual ela tem a entelúquia. E como esse corpo expressa todo o universo pela conexão de toda a matéria em totalidade, assim também a alma representa todo o universo ao representar este corpo que lhe pertence de uma maneira particular.”]

§ 85: “Quod spiritus, seu animas rationales concernit, quamvis reperiam eodem modo se rem habere cum omnibus viventibus, & animantibus, quemadmodum dixi, scilicet quod animal & anima nec orientur nisi cum mundo, nec intereant nisi cum mundo: id tamen peculiare est in animalibus rationalibus, quod ipsorum animalcula spermatica, qua talia, habeant tantum animas ordinarias, seu sensitivas, sed quae electa sunt, ut ita dicam, & quum ad naturam humanam ope conceptionis actualis perveniunt, eorum animae sensitivae elevantur ad gradum rationis, & praerogativam spirituum”. [“No que concerne os espíritos ou almas racionais, ainda que no fundo eu encontre a mesma coisa em todos os viventes e animais, como acabamos de dizer (a saber, que o animal e a alma não começam senão com o mundo e não terminam senão com o mundo), há contudo isto de particular nos animais racionais, que seus pequenos animais espermáticos enquanto tal têm apenas uma alma ordinária ou sensitiva, mas aqueles que são eleitos, por assim dizer, para chegar por uma concepção atual à natureza humana, suas almas sensitivas são elevadas ao grau da razão e da prerrogativa dos espíritos.”]

[Em *DH<sup>2</sup>*, a nota se encerra aqui. Em *DH<sup>1</sup>*, após essas citações, a nota ainda continuava assim:]

Mal se pode compreender que Kant (*Crítica da Razão Pura*, p. 276) possa culpar Leibniz de “não haver concedido aos sentidos senão o desprezível papel de confundir e deformar as representações do entendimento.” Exatamente com o mesmo fundamento se poderia afirmar que Leibniz havia concedido também a *tudo o universo* o desprezível papel de confundir e deformar as representações do entendimento. — Essa acusação, que mal compreendo, recorda-me de uma outra que simplesmente não sei explicar. Segundo o senhor Kant (*Mensário Berlinense*, Outubro de 1786, p. 323, nota), o spinozismo (certamente o spinozismo como está ensinado na *Ética*, ou como foi exposto por mim?, pois outro não teria nada a ver com este lugar) deve falar de “pensamentos que pensam eles mesmos e, portanto, de um acidente que existe ao mesmo tempo como sujeito para si”. — Se houve um homem que estivesse bem longe de se atrapalhar por um absurdo desses, esse foi Spinoza.

Como alguém como nós seria tratado se pronunciasse semelhantes juízos?

Mas para nós é muito consolador ler tais juízos mesmo sobre homens como Spinoza e Leibniz.

EU: Então tampouco terás escrúpulos em conceder, e provavelmente já o terias feito há pouco, que os objetos que percebemos fora de nós não podem produzir nosso *próprio perceber*, isto é, a ação interna do sentir, do representar e do pensar; mas que nossa alma, ou a força pensante em nós, teria de produzir, *por si mesma e sozinha*, cada representação e cada conceito *enquanto tais*?<sup>79</sup>

ELE: Prontamente. O objeto exterior é tão pouco capaz de produzir uma determinação qualquer *do pensamento, enquanto tal*, quanto o é de produzir o próprio pensamento ou a natureza pensante. Na verdade, não se expressa suficientemente a confusão da opinião contrária quando se pergunta, como Spinoza, se a alma é uma lousa inerte sobre a qual as coisas seriam decalcadas; ou, como Leibniz, se ela teria janelas ou outras aberturas por onde as coisas entrassem.

EU: Consequentemente, é no próprio ser pensante que terão de ser única e exclusivamente fundadas, *sob a mesma limitação*, todas as suas modificações ou alterações, quaisquer que sejam seus nomes. Imaginação, memória, entendimento, enquanto qualidades [Beschaffenheiten] que só podem pertencer ao ser pensante, também devem, *enquanto tais*, [78] ser efetivadas ou produzidas apenas por ele e *nele próprio*.

ELE: Sem dúvidas.

EU: Agora adiante. O ser pensante, *enquanto tal*, não tem nenhuma propriedade em comum com o ser corpóreo *enquanto tal*, e é impossível que uma determinação qualquer de um chegue a se tornar também uma determinação do outro. — Concedes isso?

ELE: Espera um momento que estou refletindo.

[78] EU: Agora adiante. O ser pensante, *enquanto tal*, não tem nenhuma propriedade em comum com o ser corpóreo *enquanto tal*, portanto é impossível...

ELE: ... que eles se interpenetrem, vais dizer, que eles reciprocamente troquem determinações um com o outro, que reciprocamente deem-nas um ao outro e possam tomá-las um do outro: *portanto...*

<sup>79</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, lia-se: “teria de produzir, *por si mesma e sozinha*, cada sensação, cada representação e cada conceito *enquanto tais*?”.

EU: Tanto quanto quiseres.

ELE: Se te concedo tua última proposição, concluirás assim: portanto, ambos os seres não podem assumir reciprocamente nenhuma qualidade um do outro; e portanto também não podem atuar um sobre o outro, de modo que a *harmonia praestabilita* estaria correta no que toca o essencial.

EU: Não compreendo o que podes ter contra isso, uma vez que a mesma série de pensamentos e o mesmo resultado lhe tinham parecido tão conclusiva e obviamente verdadeiros nas *Cartas sobre Spinoza*.

ELE: Parece-me que havia ali uma grande diferença. Para Spinoza, extensão corporal e pensamento são apenas diferentes propriedades de um e o mesmo ser; para Leibniz, por outro lado, duas coisas totalmente diferentes que entraram em não se sabe qual harmonia.

EU: Certamente que há uma diferença entre as representações que Spinoza e Leibniz fazem da unidade do ser pensante com o ser corporalmente extenso. Creio, contudo, que após uma investigação mais profunda acharás que não é Spinoza, mas o nosso Leibniz que vence aí.<sup>80</sup> Para Leibniz, o ser pensante e o ser corporal não são de modo algum duas coisas totalmente diferentes que, como disseste, entraram em não se sabe qual harmonia (Leibniz usa mais frequentemente os termos [79] *conformitas* e *consensus*). No que diz respeito aos seres criados, eles são para ele tão perfeitamente inseparáveis quanto em Spinoza.

ELE: Mas coloca isso de acordo com a clara asserção de Leibniz que citei: que mesmo se não houvesse nenhuma alma, os corpos ainda assim agiriam como agem agora; e vice-versa, mesmo se não houvesse corpos, as almas ainda assim agiriam, como agem agora.

EU: Estás te esquecendo do PER IMPOSSIBILIE que Leibniz cautelosamente acrescentou. Ele frequentemente se permite tais “ficções metafísicas”, como ele próprio as chamou reiteradamente. Na primeira exposição que publicou de seu novo sistema,

---

<sup>80</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] Diferença e vantagem residem no conceito de *forma substantialis*, que é o verdadeiro núcleo a partir do qual cresceu o sistema leibniziano. Mais sobre isso em outro lugar. Cf. *Cartas Sobre Spinoza*, 2ª edição, Apêndice VI.



chegou mesmo a se exprimir dizendo: “que as percepções ou representações das coisas exteriores *surgiriam* na alma em virtude de suas próprias leis *como num mundo particular, e como se não existisse nada senão Deus e a alma.*” Mas lê então suas explicações sobre isso, especialmente aquelas contra Bayle; lê o escrito a Wagner; a *Commentatio de Anima Brutorum*; as notabilíssimas cartas a Des Bosses.<sup>81</sup> — De todo

---

<sup>81</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] A fim de estimular um pouco mais os leitores menos inclinados a consultas, incluo aqui algumas breves passagens extraídas das cartas a Des Bosses e da segunda resposta de Leibniz a Bayle:

“Quod anima non volendo, id est qua spritualis seu libera est, sed ut Entelechia corporis primitiva adeoque non nisi secundum leges mechanicas influat in actiones corporis, jam monui literis praecedentibus. In schedis autem Galliois de systemate harmoniae praestabilitae agentibus, animam tantum ut substantiam, non ut simul corporis Entelechiam rensideravi, quia hoc ad rem, quam tunc agebam, ad explicandum nimirum consensum inter corpus & mentem non pertinebat; neque aliud a Cartesianis desiderabatur.” (*Opp.* T. II. P. I, p. 269.) [“Já adverti na carta anterior que a alma não influencia nas ações do corpo querendo, isto é, enquanto espiritual ou livre, mas apenas enquanto entelêquia primitiva do mesmo corpo. Nos mesmos escritos franceses que tratam do sistema da harmonia preestabelecida considere a alma enquanto substância, e não ao mesmo tempo enquanto entelêquia do corpo, porque não vinha ao caso para o assunto que estava tratando, isto é, a explicação do consenso entre o corpo e a alma; nem os cartesianos desejavam outra coisa.”]

“Porro substantiam compositam, seu rem illam, quae facit vinculum monadum, cum non sit mera modificatio monadum, nec quiddam in illis existens, tanquam subjectis, (neque enim simul pluribus subjectis inesse eadem modificatio posset) statuerem dependere a monadibus; non dependentia logica (ita scilicet, ut nec supernaturaliter ab iis [80] separari possit), sed tantum naturali, nempe ut exigit illa venire in substantiam compositam, nisi Deus velit”. (Ibid. p. 300.) [“Estabeleci que a substância composta, isto é, aquela substância que constitui o vínculo entre as mônadas, não sendo uma simples modificação das mônadas nem nada que exista nelas como sujeito (pois não pode ser que a mesma modificação seja inerente a muitos sujeitos) depende das mônadas; não com uma dependência lógica (quer dizer, tal que não possa ser separada senão sobrenaturalmente), mas sim apenas com uma dependência natural, isto é, tal que ela exige a unidade na substância composta, a menos que Deus o queira de outra maneira.”]

“Substantia composita non consistit formaliter in monadibus, & earum subordinatione, ita enim merum foret aggregatum, seu ens per accidens”. (Ibid. p. 320.) [“A substância composta não consiste formalmente nas mônadas e em sua subordinação, pois neste caso seria um mero agregado ou um ser por acidente.”]

“Tout ce que l’ambition, ou autre passion fait faire à l’âme de César, est aussi représenté dans son corps: et tous les mouvements de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvements internes; & le corps est fait en sorte, que l’ame ne prend jamais de resolutions que les mouvemens du corps ne s’y accordent; les raisonnemens mêmes les plus abstraits y trouvent leur jeu par le moyen des caracteres qui les représentent à l’imagination. En un mot, tout se fait dans le corps à l’égard du detail des phénomènes, comme si la mauvaise doctrine de ceux qui croient que l’ame est matérielle, suivant Epicure & Hobbes, étoit véritable; ou comme si l’homme même n’étoit que corps ou qu’Automate. Aussi ont-ils poussé jusqu’à l’homme ce que les Cartésiens accordent à l’égard de tous les autres animaux; ayant fait voir en effet que rien ne se fait par l’homme avec toute sa raison, qui dans le corps ne soit un jeu d’images, de passions & de mouvements. *On s’est prostitué en voulant prouver le contraire, et on a seulement préparé matière de triomphe à l’erreur, en se prenant de ce biais*”. (*Opp.* T. II. P. I. p. 83 & 84.) [“Tudo o que a ambição ou outra paixão possa fazer à alma de César está também representado em seu corpo; e todos os movimentos dessas paixões vêm de impressões dos objetos junto aos movimentos internos; e o corpo está feito de tal maneira que a alma não toma jamais resoluções que não se acordem com os movimentos do corpo; inclusive os raciocínios mais abstratos encontram sua execução por meio dos caracteres que a imaginação tem representando-os. Numa palavra, faz-se tudo no corpo com respeito ao detalhe dos fenômenos, como se a doutrina errônea daqueles que creem que a alma é material, seguindo Epicuro e Hobbes, fosse verdadeira; ou como se o próprio homem não fosse um autômato sem

modo, [80] eu não gostaria por nada nesse mundo de me meter com algum arengueiro filosófico por causa disso tudo. Leibniz tentou adaptar suas ideias a cabeças e sistemas tão variados, buscou tão frequentemente apenas sotopor, por assim dizer, a verdade ao erro, e estava em geral (ora obrigado e ora não) tão cheio de todo tipo de considerações que, tal como se encontram agora seus escritos, mesmo com o mais nobre dos ânimos se pode facilmente malcompreendê-lo, por preconceito ou por miopia, mas ainda de modo infinitamente mais fácil se pode, por malícia, colocá-lo em contradição consigo mesmo. Que cada um aproveite a seu modo esse inestimável legado. Mas tu, lê os trechos que mencionei; depois continuaremos a falar.

ELE: Estou de acordo quanto à leitura e ao adiamento. Mas uma coisa tens de me dizer ainda hoje: em que sentido és afeiçoado às ideias inatas e às mônadas? Tenho *in petto* uma citação que gostaria de fazer.

EU: Vamos começar com as mônadas, para que chegues mais rápido ao ponto.

Partamos de proposições acerca das quais já nos entendemos uma vez hoje e sobre as quais [81] provavelmente nos entenderemos uma segunda vez à primeira palavra.

Se junto três, quatro ou cinco coisas diferentes aqui em cima da mesa e, por meio de um número ou de outras relações, reúno-as em uma representação, então a minha representação é a representação de uma totalidade ou um todo. Mas esse todo ou essa totalidade não corresponde a nada fora de mim que fosse *em si* um todo ou uma totalidade. A unidade da minha representação não é nenhuma unidade efetivamente objetiva ou real, mas sim uma unidade meramente ideal.

ELE: Perfeitamente. Mas não pode ser esquecido que os *dados* para essa unidade, não apenas no que diz respeito à matéria mas *também no que diz respeito à forma*, existem efetivamente fora de mim, e que nessa medida o todo ou totalidade também é efetivamente *objetivo*. Se apenas quatro das coisas isoladas estivessem lá, não

---

seu corpo. Também se imputou ao homem aquilo que os cartesianos afirmam a respeito de todos os outros animais; tendo feito ver, com efeito, que nada faz o homem com toda a sua razão sem que no corpo não haja um jogo de imagens, de paixões e de movimentos. Prostitui-se aquele que quer provar o contrário, e não faz senão preparar o material para o triunfo do erro assumindo-o por esse viés.]

“La raison du changement des pensées dans l’ame, est la même que celle du changement des choses dans l’univers qu’elle représente. Car les raisons de Mécanique, qui sont développées dans les corps sont réunies & pour ains dire concentrées dans les ames ou Entelechies, *et y trouvent même leur source.*” (Ibid. p. 86) [“A razão da mudança de pensamentos na alma é a mesma que aquela da mudança de coisas no universo que ela representa. Porque as razões da mecânica, que são desenvolvidas nos corpos são reunidas e, por assim dizer, concentradas nas almas ou enteléquias, *chegando a encontrar aí a sua fonte.*”]

terias a representação de cinco; e se as cinco estivessem em uma outra ordem, não poderias verdadeiramente reuni-las naquela imagem em que agora as reúnes. Se não me engano, foi por causa disso que Leibniz chamou tais coisas de *sentimentalia* e as comparou ao arco-íris.

EU: Correto; e sob muitas perspectivas tua observação é da maior importância. Ela estabelece a verdadeira diferença entre o idealista e o realista filosófico. Mas aqui não se trata de dados objetivos para um fenômeno, mas sim daquilo que na própria coisa é associador; daquilo que a associa a uma real *unidade perfeitamente objetiva*. Mas que esses corpos isolados aqui não estejam intrinsecamente associados nem ao número cinco nem a uma forma qualquer e portanto, *por si*, fora da representação, não perfazem nenhum todo, isso me concederás sem hesitação?

ELE: Sem hesitação.

EU: O mesmo terá de valer para todas as obras de arte, por mais admiravelmente que sua diversidade esteja reunida em *um* fim [*Zweck*]. A forma que perfaz sua unidade habita na alma do artista que a inventou, ou na do conhecedor que a julga, e não nela mesma. Tal como o mais bruto agregado de matéria, ela não possui em si mesma nenhuma conexão essencial. [82]

ELE: Certíssimo. É somente aos seres orgânicos<sup>82</sup> que podemos atribuir uma tal unidade interior que seja verdadeiramente objetiva e real.

EU: Então se quisermos transformar os cinco objetos aqui em cima da mesa em um todo efetivamente real, em um *unum per se*, teríamos de poder formar a partir deles um ser orgânico?<sup>83</sup>

ELE: Isso mesmo.

EU: Mas será que seríamos capazes de produzir uma tal formação por meio de um mero *formar*, mesmo assumindo que tivéssemos à disposição todas as forças físicas para dividir a matéria ilimitada e arbitrariamente e para, de modo igualmente ilimitado e arbitrário, colocar essas mesmas partes em movimento recíproco? Será que poderia surgir daí uma tal totalidade<sup>84</sup> que perfizesse uma essência, um *Compositum substantiale*, um *unum per se*?

ELE: Impossível.

<sup>82</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, em vez de “seres orgânicos”, lia-se “máquinas orgânicas”.

<sup>83</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, “uma máquina orgânica?”

<sup>84</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, em vez de “uma tal totalidade” [*ein solches Gesamtes*], lia-se “uma tal refração” [*eine solche Refraktion*].

EU: Então, para pensar a possibilidade de um ser orgânico será necessário pensar primeiro aquilo que perfaz sua unidade? *Pensar o todo antes de suas partes?*

ELE: Decerto que sim; e estou aqui sentado para que através de ti um tal pensamento atue em mim.

EU: Faz tempo que ele já atuou em ti sem minha intervenção, já que tu mesmo és um *compositum substantiale* e certamente não terias chegado jamais ao sentimento de tua existência se primeiramente não tivesses sentido o que perfaz tua unidade. Certamente não chegaste da periferia ao centro, mas sim do centro à periferia.

ELE: Não cheguei nem da periferia ao centro, nem do centro à periferia. Todo o meu círculo já existia aí de uma vez. É assim que tu mesmo estás ensinando.

EU: Não vamos nos deter nisso para desfazer um mal-entendido que é mínimo e não terá consequências aqui. Basta que teu corpo seja composto de uma multidão infinita de partes que ele recebe e restitui, de forma tal que, de todas, nem mesmo uma pode lhe pertencer essencialmente. Mas sentes essas partes como sendo a ele pertencentes por meio de uma forma invisível que causa algo como um *redemoinho em meio a uma correnteza*. [83] É meramente em virtude dessa forma que sentes a multidão de partes, e sente-las em um ponto único, imutável e indivisível que chamas de teu Eu. Esse ponto poderia ser um ponto meramente matemático?

ELE: Impossível!

EU: Um ponto físico, então

ELE: Portanto uma completa quimera. [*Unding*]

EU: E, contudo, algo tem de ser o nosso Eu, se conserva sua correção de forma diferente àquela que acabamos de estabelecer, a saber, de que de uma multiplicidade jamais pode surgir uma unidade verdadeiramente objetiva. Agora, esse algo que não pode ser algo *não real*, é chamado por Leibniz de forma substancial do ser orgânico; a *vinculum compositionis essentialis*, ou a *mônada*. E, *nesse sentido*, sou do fundo da alma afeito à doutrina das mônadas.

ELE: Tu me surpreendes. — Mas peço, continua e diz-me como é que representas essa forma substancial dos seres orgânicos.

EU: Creio que já te disse isso. Na verdade, não posso representá-la de modo algum, pois o próprio de seu ser é *distinguir-se de todas as sensações e representações*. Ela é aquilo que, em sentido mais próprio, chamo de *mim mesmo* e de cuja realidade tenho a mais perfeita convicção, a mais íntima consciência, pois é a própria fonte de minha consciência e o sujeito de todas as suas alterações. Para ter uma *representação* de

si mesma, a alma teria de poder se distinguir de si mesma, *teria de poder se tornar externa a si mesma*.<sup>85</sup> [84] Decerto que temos a mais íntima consciência disso que é a vida; mas quem é que pode representar a vida?

ELE: É verdade.

EU: E nossa alma não é nada senão uma certa forma determinada de vida. Não sei de nada mais às avessas que fazer da vida uma qualidade [*Beschaffenheit*] das coisas, uma vez que, pelo contrário, as coisas é que são apenas constituições [*Beschaffenheiten*],<sup>LXXXI</sup> diferentes expressões da vida; *pois é somente no ser vivo que a multiplicidade pode se interpenetrar e se tornar una*. Mas onde cessa a unidade, a individualidade real, lá cessa também toda a existência, e se nós representamos como um indivíduo algo que não é um indivíduo, então estamos atribuindo nossa própria unidade a um agregado. Nesse caso, não é o *concretum*, mas apenas os seus dados que efetivamente existem fora de nós.

ELE: Isso quer dizer que concordas perfeitamente com Leibniz também no fato de que não há nem pode haver na natureza coisas verdadeiramente *efetivas* fora seres orgânicos; e afirmas que toda substância criada ou finita necessariamente tem de ser composta de corpo e alma, pois corpo e alma se relacionam reciprocamente de tal modo que um não pode subsistir sem o outro de maneira *natural*.

EU: Também quanto a esse último ponto estou de acordo com Leibniz. A matéria propriamente dita, que ele chama de *materiam secundam* ou massa é, segundo ele, *a mistura dos efeitos do infinito*.<sup>86</sup> Nessa matéria se encontram as coisas

---

<sup>85</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] “Nous connoissons *notre existence* par l’intuition, & celle des autres par sensation... L’apperception immédiate de notre existence & de nos pensées nous fournit les premières vérités *a posteriori* ou de fait, c’est-à-dire les *premiere expériences*; comme les propositions identiques contiennent les premières vérités *a priori*, ou de raison, c’est-à-dire les *premières lumieres*. Les unes & les autres sont incapables d’être prouvés & peuvent être appellées immédiates, celles-là, *parcequ’il y a immédiation entre l’entendement et son objet*; celle-ci, *parcequ’il y a immédiation entre le sujet et le prédicat*”. Leibniz, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, cap. IX, § 3. [“Conhecemos *nossa existência* pela intuição e a dos outros pela sensação... A apercepção imediata de nossa existência e de outros pensamentos nos dá as primeiras verdades *a posteriori* ou de fato, isto é, as primeiras experiências; assim como as proposições idênticas contêm as primeiras verdades *a priori* da razão, quer dizer, as primeiras luzes. Um e outras não podem ser provadas e podem ser chamadas de imediatas; aquelas porque há imediaticidade entre o entendimento e seu objeto, estas porque há uma imediação entre o sujeito e o predicado.”]

<sup>86</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] “Le mélange des effets de l’infini”. *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, p. 12. “La matière n’est qu’un *amas* d’un nombre infini d’êtres. Je donne de la perception à tous ces êtres infinis, dont chacun est comme un animal, doué d’ame (ou de quelque principe analogique qui en fait la vrai unité) avec ce qu’il faut à cet être pour être passif & doué d’un corps organique. Or ces êtres ont reçu leur nature tant active que passive (c’est-à-dire ce qu’ils ont d’immatériel et de matériel) d’une cause générale & suprême etc.” (Ibid. p. 407). [“A matéria não é senão um agregado de um número infinito de seres. Atribuo percepção a todos estes seres infinitos, cada um dos quais é como um animal, dotado de

verdadeiramente efetivas, todas elas compostas de corpo e alma, isto é, seres orgânicos. Mas nem toda *porção dessa matéria* é um ser orgânico. [85]

ELE: Impossível não ser apanhado pela majestade e grandeza desse sistema.

EU: Agora não se carece de nenhuma explicação mais detalhada sobre como posso estar de acordo com as ideias inatas; apenas tenho de te fazer recordar daquilo que há pouco estabelecemos acerca dos conceitos absolutamente universais e dizer-te que exatamente esses são os meus conceitos inatos. Aquele desenvolvimento agora há de te iluminar duplamente, uma vez que de lá para cá meus postulados foram erigidos em axiomas da maneira mais legítima.

Resumo e repito.

Todo ser individual criado se relaciona com uma infinidade de outros seres individuais, que por sua vez também se relacionam com esse ser individual, e o estado atual de cada um desses seres individuais é determinado da forma mais precisa a cada instante por sua conexão com todos os demais.

Todas as coisas verdadeiramente efetivas são indivíduos ou coisas individuais e, enquanto tais, seres vivos, *principia perceptiva & activa*, e exteriores umas às outras.

Portanto, tal como um indivíduo é posto, assim também ao mesmo tempo têm de ser postos nele os conceitos de unidade e multiplicidade, de ação e paixão, de extensão e sucessão; isto é, esses conceitos são inatos ou incriados para todo indivíduo.

Esses conceitos se distinguem de todos os demais conceitos pelo fato de que seus objetos estão imediatamente dados em todas as coisas *de modo perfeito e idêntico*. Assim, os objetos desses conceitos nunca estão para nós *meramente* na representação, mas sim sempre e *efetivamente* presentes, e nenhum desarranjo, ou qualquer que seja o nome que se lhe dê, pode nem mesmo por um momento lhes subtrair da percepção *imediate* e da *união necessária no conceito*. Nem mesmo a mais perfeita loucura é capaz de extirpar essas *raízes* do entendimento.

ELE: Entendidas assim, nada tenho contra tuas ideias inatas. [86] É claro que não podemos chegar à consciência de nossa consciência, ao sentimento de nós mesmos, a não ser nos distinguindo de algo fora de nós. Esse algo é uma diversidade infinita na qual estamos nós mesmos compreendidos. Portanto, os conceitos de Um, Muitos e Todos, com suas propriedades fundamentais e relações, já têm de estar dados em todas

---

alma (ou de algum princípio análogo que lhe dá sua verdadeira unidade) como o que é necessário a este ser para ser passivo e dotado de um corpo orgânico. Ora, esses seres receberam de uma causa geral e suprema sua natureza tanto ativa quanto passiva (isto é, o que têm de imaterial e imaterial).”]

as consciências, mesmo nas mais fracas, e, no que concerne ao essencial, têm de permanecer os mesmos ao longo de todas as transformações possíveis do indivíduo. Sua distinção, contudo, depende da distinção da consciência, isto é, do grau em que, intensiva e extensivamente, distinguimo-nos a nós mesmos das coisas existentes fora de nós.<sup>87</sup>

EU: E, conforme esse grau, não deveríamos também poder determinar, em toda parte e com certeza, o grau de razão e de vida que uma espécie de criaturas tem face à outra?

ELE: Creio que podemos.

Vida e consciência são o mesmo. O mais alto grau de consciência depende do grande número e da qualidade das percepções *unidas* na consciência.<sup>88</sup> Cada percepção expressa ao mesmo tempo algo exterior e algo interior, e ambos em relação recíproca. Portanto, cada percepção já é em si um conceito. Tal qual a ação, assim a reação.

Se a capacidade para receber impressões é tão perfeita a ponto de daí crescer aquela qualidade [*Beschaffenheit*] da imaginação e da memória à qual a personalidade está associada, então se desenvolve o que chamamos de razão.<sup>89</sup>

Se a capacidade para receber impressões é tão diversificada e perfeita a ponto de um eco articulado se fazer ouvir na consciência, então a palavra se eleva para além da sensação; aparece o que chamamos de *razão*, aparece o que chamamos de pessoa.<sup>90</sup>

Assim, o ser racional se distingue do irracional por um mais elevado grau de consciência, portanto de vida, e esse grau há de crescer na mesma proporção em que cresce a faculdade de se distinguir extensiva e intensivamente das outras coisas. [87] — Deus se distingue das outras coisas do modo mais perfeito, Ele há de possuir a mais elevada personalidade e ser o único a ter uma *razão totalmente pura*.<sup>91</sup>

<sup>87</sup> [N. E.] O adjetivo “existentes” é acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

<sup>88</sup> [N. E.] “e da qualidade” [*Beschaffenheit*] é acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

<sup>89</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup>] Cf. nota das p. 73-4. Já na primeira percepção são distinguidos o eu e o tu. Mas, na mesma medida em que o *tu* vai se tornando mais distinto, o *eu* também se torna mais distinto. — Surgem conceito, palavra, pessoa.

<sup>90</sup> [N. A. *DH*<sup>2</sup>] Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, § IV-VI.

<sup>91</sup> [N. A. *DH*<sup>2</sup>; em *DH*<sup>1</sup> essa citação encontrava-se em meio a outras na nota 58, p. 63] “Deus, *sufficiens sibi*, causa est materiae et aliorum omnium: itaque non est *anima* mundi (como o Eu do corpo orgânico); sed autor. Naturale vero est creaturis materiam habere, *neque aliter possibiles sunt, nisi deus per miraculum suppleat materiae munus*... Etsi ergo Deus per potentiam possit substantiam privare materia

EU: Portanto, a menos que se odeie a si mesmo e a própria vida, não é possível menosprezar a razão.<sup>LXXXII</sup> Mas qual será a melhor maneira de agarrá-la para ajudá-la a crescer mais e mais em nós? — O mais sábio não seria procurarmos nos acercar dela imediatamente para justo assim fortalecer e ampliar uma a uma suas forças? — Em suma, esforçarmo-nos incessantemente para tornar a razão racional? — Que achas?

ELE: Acho que é o mal hereditário, o câncer ancestral da humanidade, esquecer-se do grão pela casca, da coisa pela aparência, da essência<sup>92</sup> pela forma. Por toda parte a religião se degenera em cerimônias e superstição; a união cívica em maquinaria política; a filosofia em palavrório; a arte em comércio: por que em algum momento o uso da razão não poderia também se degenerar no mero uso de seus procedimentos formais?<sup>LXXXIII</sup>

EU: Os diferentes nomes dela que agora estão na moda testemunham que ao menos se intenta usá-la de acordo com todos esses procedimentos; pois todos esses nomes são tomados desse ou daquele uso que se lhe dá. Parece-me que o que tenho ouvido o mais das vezes em alto e bom som é chamarem-na uma tocha que teria se desenvolvido paulatinamente<sup>93</sup> a partir de uma débil luz. E diz-se dessa tocha que ela deve ser *carregada* a toda parte, o que não aconteceu com a razão enquanto ela era apenas uma luz. — [88] Tenho de confessar que eu mesmo não vi ainda a razão que se tornou uma tocha. A *minha* razão é um *olho*, não uma tocha. E, se não me engano muito, quando se tinha meramente uma luz na razão, com a palavra luz sempre se visou a própria força da visão. — Não posso evitar toda a suspeita contra a tocha. Com frequência uma tocha é levada a algum lugar para que um único objeto seja visto com toda claridade, e ele chega a ser visto de modo tão mais claro quanto tudo mais ao seu redor se torna mais escuro.<sup>94</sup>

---

secunda, non tamen potest eam privare materiam prima, nam faceret inde totum parum, qualis ipse est solus". *Opp.* T. II, P. I, p. 275 e 276. Cf. também *ibid.*, p. 44. [“Deus, na medida em que Ele é *suficiente a si mesmo*, Ele é a causa da matéria e de tudo o mais. Ele não é, portanto, a alma do mundo” (como o nosso Eu do corpo orgânico), “mas seu autor. Pois é natural para criaturas terem matéria, *nem poderiam elas ser de outro modo a menos que Deus lhes suprisse de matéria por milagre...* Assim, embora Deus possa privar a substância de matéria secundária através de Seu poder, ele não pode privá-la de matéria prima, pois assim ele faria algo totalmente puro, tal como apenas Ele.]

<sup>92</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, em vez de “essência” lia-se “matéria”.

<sup>93</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, em vez de “paulatinamente” lia-se “há mais ou menos vinte anos”.

<sup>94</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] O bem-aventurado Lessing costumava caracterizar o espírito dos séculos por uma comparação com os caranguejos se são encontrados com uma pinça *monstruosamente* grande ao lado de uma *miseravelmente* pequena. Ele dizia a respeito de si que preferiria antes ser um caranguejo mediano com duas pinças iguais.



ELE: Posso solucionar inteiramente o enigma da tocha para ti. Não se trata de pura jactância vazia. É a mesma tocha que há um tempo foi trazida à razão pela experiência, quando a verdade a recebeu de sua mão. Foi dito: a tocha não *pertence* à experiência. E aqueles que, por trás, arrancavam-na de sua mão, gritavam a plenos pulmões *que a tocha lhes pertencia!*, e em cada lugar aonde eles levassem a tocha, ali estava a razão e a verdade, e, em qualquer outro lugar, a mentira. — Mas isso são rumores, como se a tocha não fosse ficar acesa por mais que se a pisoteasse e a agitasse ao vento.

EU: Ah, que ela tornasse às mãos da experiência e retomasse com ela a velha marcha rumo à razão e à verdade! — É impossível que escape ao observador agudo e profundo que todo o nosso conhecimento repousa sobre o positivo e que no instante em que o abandonamos cámos<sup>95</sup> em sonhos e nas mais vazias imaginações. Mesmo aqueles conceitos e princípios que chamamos de *a priori* são, como vimos, conceitos positivos e imediatamente tirados do real efetivo que se apresenta a nós. E, positivos e imediatamente tirados do real efetivo que se apresenta a nós, de maneira que salta ainda mais aos olhos, são nossos conceitos e princípios *relativamente* universais. [89] Aqueles repousam sobre representações confusas do *Todo*, e seu objeto está sempre presente para nós, mesmo na menor parte da Criação; esses, sobre uma representação confusa de algumas coisas, e seus objetos não nos estão sempre presentes, e mesmo quando o estão, estão apenas nessa ou naquela particularidade. Assim, os conceitos absolutamente universais, não mais do que aqueles que são apenas relativamente universais, não podem nos levar para além do que nós efetivamente sentimos ou temos sentido em nós e fora de nós. É na *percepção mais perfeita*, e no grau mais elevado de consciência que a ela está associado, que subsiste o essencial daquela vantagem de nossa natureza que nós chamamos de *razão*. Todas as funções da razão evoluem por si mesmas daí. Tão logo está posta uma diversidade de representações *unidas* em *uma* consciência, está ao mesmo tempo posto que também essas representações, em parte enquanto semelhantes, em parte enquanto diferentes entre si, têm de afetar a consciência. Senão, a consciência não passaria de um espelho morto; não seria consciência, não seria vida que se concentra em si mesma. Portanto, fora o ato originário da percepção, não necessitamos de nenhum ato particular de distinção e comparação que não dá lugar a nenhum pensar. Então é assim que explico a reflexão, a deliberação e seus efeitos, a partir do

---

<sup>95</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, lia-se “temos de cair”.

movimento sempre contínuo (se assim posso me expressar) do princípio ativo em nós diante do princípio passivo (e não *contra* ele), conforme a medida das impressões recebidas e suas relações. A cada repetição de seu *consensus* tendo em vista um mesmo objeto, a representação tem de adquirir novas determinações e ser ampliada tanto *subjetiva* quanto *objetivamente*. Dessa maneira torna-se igualmente compreensível a descoberta de verdades importantes e o surgimento de erros ridículos.

Se consideramos a razão apenas pelo lado da espontaneidade — sem ponderar que esse só se manifesta reativamente —, então não a vemos em seus fundamentos e nunca sabemos direito em que ela consiste. Se a caracterizamos como a faculdade de *discernir* relações, então já está pressuposta a capacidade de receber as mais perfeitas impressões dos objetos. [90] Apesar dessa capacidade, a faculdade vazia de conceber relações não tem como enriquecer nosso conhecimento nem mesmo com a descoberta de um *idem* ou *non idem* ainda não percebidos.

Um senso agudo e abrangente, profundamente penetrante e em perpétuo esforço — o termo “senso” tomado em toda a extensão de seu significado (como faculdade de percepção em geral)<sup>96</sup> — tal é o dom precioso que nos torna criaturas racionais e cuja medida determina a primazia de um espírito sobre o outro.<sup>LXXXIV</sup> A sensação mais pura e mais rica tem como consequência a razão mais pura e mais rica. A própria experiência ensinou a todo investigador auto-observador que o que ele emprega em suas investigações a fim de tornar suas representações tão distintas quanto possível não é o poder de distinguir e comparar, julgar e inferir, mas simplesmente o poder de seu *senso*. Ele agarra a intuição com toda a força, elabora-a demoradamente com o poder do seu senso [*Sinn*], medita e medita [*sinnt* und *sinnt*], trazendo-a assim de modo cada vez mais denso para o olho de seu espírito. Como quando diante de um ponto de luz resplandecente, a alma repousa um instante para apreendê-lo passivamente. Passivamente ela recebe cada juízo que nela surge. Ela só é ativa na intuição arbitrária, na *consideração*.<sup>97</sup>

ELE: Mas assim bem que se poderia dizer, *em certa medida*, que toda a razão chegaria ao homem vindo de fora.

<sup>96</sup> [N. E.] Os parêntesis e seu conteúdo são acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

<sup>97</sup> [N. E.] Em *DH*<sup>1</sup>, essa frase lia-se: “Ela só é ativa durante o intuir arbitrário.”

EU: E o que é que não se pode dizer *em certa medida*? Mas se a razão pressupõe um princípio<sup>98</sup> vivo que pode concentrar um mundo em um ponto indivisível e, a partir desse ponto, reagir ao infinito, não vejo como se poderia dizer que apenas em *certa medida* a razão chega ao homem vindo do fora. A função dos sentidos é receber e transmitir impressões. — Transmitir *a quem*? — Onde acontece o acúmulo das impressões? E o que seria feito com um tal mero acúmulo? — Multiplicidade, relação, são *conceitos vivos*, que pressupõem um ser vivo que possa apreender ativamente a diversidade em sua unidade. Mas a mais obscura sensação já expressa uma relação. E assim não se tem de dizer apenas [91] a respeito dos conhecimentos chamados *a priori*, mas sim de todo conhecimento em geral, que ele não pode ser dado pelos sentidos, mas que somente o poder ativo e vivo da alma é capaz de ocasioná-lo. Sensibilidade não passa de uma palavra vazia se por ela se deve entender outra coisa que não *um meio ao mesmo tempo de separação e unificação* lá onde já está pressuposto algo de substancial a ser separado e ligado. Mas, como um tal meio, ela é a ferramenta do amor onipotente, ou (se tu permites uma expressão ousada) *a manobra secreta do Criador*. É apenas por esse meio que o benefício da vida, o benefício da existência que se distingue a si mesma e deste modo desfruta de si mesma pôde ser conferido a uma multidão de seres e um mundo pôde ser evocado desde o nada. — Fico arrepiado toda vez que penso isso; para mim, cada vez é como se no instante recebesse minha alma imediatamente das mãos do Criador.

ELE: Tu me lembras do venerável *e antigo livro* onde se lê: “Então Iahweh Deus modelou o homem com a argila do solo, insuflou em suas narinas um hálito de vida e o homem se tornou um ser vivente.”<sup>LXXXV</sup> Primeiro teve de ser formado o *receptáculo*, o corpo, e foi formado *apenas* para ser *receptáculo*.

EU: Os modos de representação dos homens são diferentes e nenhum vê nas coisas o mesmo que o outro. Segundo meu modo de representar, no ser em tudo composto de corpo e alma, na vida que, deste modo, por meio de separação e ligação, é multiplicada ao infinito, a mão livre de um provedor autossuficiente é tão visível que eu diria podermos mesmo segurá-la. O que chamamos de matéria confina com o nada por meio de sua inessencial divisibilidade ao infinito. — O que é corpo? O que é corpo orgânico? — É tudo nada, tudo quimera sem um vestígio de permanência essencial se não se pensa primeiramente a forma pela *substância*, se não se pensa um reino dos

<sup>98</sup> [N. E.] Em *DH<sup>I</sup>*, em vez de “princípio vivo” lia-se “vivo *principium* em si”.

espíritos; se não se parte da natureza absolutamente simples da vida. [92] Assim, cada sistema, mesmo o menor deles, dos quais milhões podem estar contidos em uma larva, cada um requer um espírito que os unifique, movimente e o mantenha coeso — *um senhor e rei da vida*. — E o sistema de todos os sistemas, o universo dos seres, seria movido e mantido coeso — pelo *nada*? — Não seria unificado? — Pois, se ele é unificado, tem de ser unificado por *algo*, e nada é verdadeiramente algo senão o *espírito*. Mas é impossível que aquele espírito que faz do universo uma unidade, que liga montes de seres em um *todo*, seja o espírito *de apenas uma alma*. A fonte da vida não carece de receptáculo. Ela não é como a gota que carece de um receptáculo que a compreenda à parte e a guarde. Esse espírito é CRIADOR; e é a sua criação que ele tenha infundido almas, promovido a vida finita e preparado a imortalidade.

ELE: Para mim é tão chocante quanto para ti que uma vida limitada, como nós percebemos por toda parte — efetuada por uma infinita diversidade de formas —, remeta justamente por um ato de formar por meio de separações [*durch sonderndes Bilden*] a uma ilimitada vida absoluta e a um livre autor da diversidade.

Ao mesmo tempo, assim se explica por que não compreendemos nada desse ser de todos os seres e por que, se queremos investigar sua natureza, necessariamente descobrimos que é impossível segundo *nosso modo de representação*. Pois teríamos de nos tornar dependentes até o cerne de nossa existência, e por isso seríamos incapazes, seríamos e permaneceríamos incapazes, de fazer mesmo a mais remota representação de uma natureza independente, de uma atividade completamente pura. De acordo com os mais antigos registros, bem como com a mais profunda filosofia, nossa existência finita teve de começar com o corpo; e por conseguinte nossa razão teve de começar

Todavia, querer compreender esse ser abundante, discernir e *sondar* sua natureza significaria procurar um Deus que nos *faça* o Deus. Que insensato! Nós nos admiramos e talvez mesmo nos aterrorizemos com o fato de um ser totalmente *perfeito* que existe *somente em si* nos apareça como um ser *impossível*, a nós, seres finitos e *essencialmente imperfeitos*, e por isso necessariamente limitados e condicionados na nossa existência e atuação. Qual Criador não *teria* de aparecer assim à criatura? [93]

com a sensação sensível e permanecer constantemente apoiada sobre ela. Nosso conhecimento natural nunca pôde se elevar para além do resultado das relações do finito com o finito, [93] relações que fluem entre si para lá e para cá a perder de vista. Como é insensato, portanto, admirarmo-nos ou mesmo nos aterrorizarmos com o fato de sermos — apenas criaturas!

EU: As presunções e apetites dos homens são esquisitos o bastante. Eles bem que gostariam de ver<sup>99</sup> com os olhos nus, sem luz; e de preferência mesmo sem os olhos. Acham que somente assim se estaria a ver *própria, verdadeira e naturalmente*. É isso o que se chama então de filosofia: segundo modos de representação desse tipo, considerar o que há de mais inatural como o mais natural, e o mais natural como o mais inatural. Recordo-me de certa vez, estando em companhia das pessoas mais diversas, ter ouvido levantarem a questão: como o gênero humano ter-se-ia propagado sem o surgimento do pecado original? Goethe<sup>100</sup> respondeu prontamente: *sem dúvida por um discurso racional!*<sup>101</sup>

ELE: Que saboroso! Mas o que achas que teria sido de nossos discursos racionais se nós, tal como somos, encontrássemo-nos em um mundo que se assemelhasse em sua irregularidade aos contos de fadas?

EU: Em grande parte a história pode responder-te essa questão. Lá encontras uma porção de diferentes manifestações mundanas e, ao mesmo tempo, vês que as manifestações racionais sempre corresponderam exatamente às manifestações mundanas.

<sup>99</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, lia-se “poder ver”.

<sup>100</sup> [N. E.] Em *DH<sup>1</sup>*, lia-se “um homem espirituoso”.

<sup>101</sup> [N. A. *DH<sup>2</sup>*] Esse relâmpago do espírito se tornou mais tarde o seguinte dito engenhoso: “Os discursos racionais são todos incapazes de propagar [*fortpflanzen*] o mundo; por eles tampouco surge [*hervorkommen*] uma obra de arte.” *Goethes Werke*, I. p. 403.

Aos eruditos bizantinos, por exemplo, [94] século após século não lhes faltaram pensamento, meditação [*Sinnen*] e o que dizer. E é conhecido o quanto eles eram racionais.

ELE: Então teríamos de aceitar que é o curso do mundo que determina a constituição da razão humana de cada momento; e que essa constituição da razão humana de cada momento nunca é determinada pela razão *em si*. Em cada período e em cada lugar os homens [94] teriam sido exatamente tão inteligentes e racionais quanto Deus os tivesse querido deixar ser nesse lugar e nesse tempo, ainda que tenham de si mesmos a opinião de sempre e por toda a parte poderem ser tão inteligentes e racionais quanto quiserem.<sup>102</sup>

EU: E poderem ser tão *irracionais* quanto quiserem!

Se, mesmo que apenas em certa medida, pudéssemos desempenhar o papel de mestre na natureza, ou atuar sobre o todo da sociedade como acontece em nossas casas e em Estados particulares, há muito já existiriam o mundo disparatado [*unsinnig*] do qual

---

<sup>102</sup> [N. A. *DH'*] “A razão é formada *pelo curso do tempo*: tudo o que o gênero humano educou, ensinou, movimentou, formou-a também. Uma criança desenvolve sua razão apenas através de *educação*: portanto, *tudo* o que a razão se tornou ela deve àquilo que o gênero humano *educou*, e seria uma brincadeira se isolássemos uma coisa da outra e quiséssemos considerar a razão como uma abstração auto-suficiente, lá onde ela nada é... Tal como o gênero humano não poderia vir a ser sem Criação, tampouco ele poderia durar sem auxílio divino, ou saber, sem divina *educação*, o que ele sabe.” Herder.

Se essa passagem ainda não bastar para determinar o sentido das afirmações acima, que me seja permitido indicar meu escrito sobre Spinoza, p. 183-190. — Pode-se possuir bastante matemática, física, — uma imensidade de informações externas — e, no entanto, muito pouco de razão genuína. A genuína razão está ligada à alma mesma, na medida em que, através de autodeterminação, ela se torna para si mesma um objeto de prazer ou desprazer. Mas, para os seres criados, uma pura *autodeterminação* é impossível. Para isso, é preciso que seja *dado* algo objetivo que a ocasione.

estavas falando e seu correlato, a razão disparatada.<sup>103</sup> Mas uma imutável razão *objetiva* continua mantendo à força nos trilhos a vacilante e cambaleante<sup>104</sup> razão *subjetiva*, de modo que ela não possa descarrilar totalmente. Aqui e ali tem por vezes parecido como se os homens quisessem tentar usar de força contra a força, e nisso eles próprios teriam saído *desses* trilhos.

ELE: Se tal fosse nosso próprio caso, seria um esquisito contraste face ao Evangelho filosófico, — segundo o qual estaríamos bem a caminho de sermos regidos *apenas* por nossa razão e de inaugurarmos a Idade de Ouro. [95]

EU: Não saberia. Mas ao menos uma certa equação não parece de todo impossível. Vamos pensar um pouco na questão.

O olho da alma humana, ou a razão humana, não é como o olho corporal, meramente *uma parte* que pode ser isolada, pois a alma não tem quaisquer partes que existam externamente umas às outras. Portanto, o olho da alma humana, ou razão humana, é *a própria alma humana na medida em que tem conceitos distintos*. O que o Eu no homem *enuncia distintamente*, a isto ele *chama* sua razão, e isso é sua razão. Se então o Eu concorda consigo mesmo em suas ações, então concorda com sua razão. — Assim, [96] se o Eu age *concordantemente*, mas meramente segundo seus próprios impulsos [*Triebe*] e leis de suas possíveis concordâncias, então ele se governa a si mesmo, ou é governado única e exclusivamente por sua razão. A possibilidade ou impossibilidade de um tal

EU: Não saberia. Mas fiquemos de acordo quanto à questão e verás que, em certa medida, ela é pensável e aceitável.

Acaso a razão humana é algo senão a própria alma humana na medida em que se eleva a conceitos acima de suas sensações e percepções singulares e se determina em suas condutas segundo a representação de leis? Mas é a própria alma humana que, distinguindo o *Eu* do *Tu* (do não-Eu), claramente enuncia em nós — o *Eu*. Mas como ele próprio também é a razão, então cada *Eu* que em seus conceitos, juízos e determinações volitivas concorde consigo mesmo, concorda também necessariamente com sua razão, e temos de dizer então que é regido *unicamente* por sua razão ou, o que é o mesmo, que é regido unicamente por si mesmo. A possibilidade de um tal estado de tirania [*Alleinherrschaft*] da razão depende das limitações às quais o Eu queira se acomodar para alcançar esse

<sup>103</sup> [N. E.] A expressão “e seu correlato, a razão disparatada” é acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

<sup>104</sup> [N. E.] Os adjetivos “vacilante e cambaleante” são acréscimos de *DH*<sup>2</sup>.

autogoverno [*Selbstregierung*] depende dos objetos que a alma aspira. Suas aspirações poderiam ser limitadas de tal forma que estivesse em condições de alcançar todos os seus fins exclusivamente por meio de sua razão, isto é, por si mesma enquanto tem conceitos distintos. E se um tal estado de limitação é a Idade de Ouro, então pode ser que esta seja alcançada.

ELE: Mas, para o olho que se rege a si mesmo não seria uma condição capital que ele se regesse completamente à margem das coisas divinas e de um mundo futuro?

EU: Certamente! E isso é evidente. Pois o olho que se rege a si mesmo, quanto mais e mais amplamente se esforça para ver Deus e um outro mundo, ao fim apenas vê distintamente que não vê nada e deixa de se orientar por um lugar vazio. Ao menos teriam que se interpor milagres, novas revelações positivas.

ELE: Que tornariam tais homens antes em loucos que em crentes. Tais homens, que em sua esfera estreita ordinariamente pensam e *podem* facilmente pensar de forma muito clara, da maneira mais obstinada costumam tomar os limites de sua imaginação pelos limites da possibilidade, a *constituição* de sua imaginação pela *verdadeira luz da natureza*, e as *leis* de sua imaginação pelas

estado. Essas limitações, que são certamente comparáveis a mutilações, podem ser constituídas de tal modo que então o Eu se veja em condições de encontrar o caminho correto e de atingir suas metas que o conduzem até os únicos fins *restantes* que lhe estão reservados, do fato de que *o Eu sempre reflita apenas sobre si mesmo*, isto é, somente em virtude de sua razão assim limitada, sem a intervenção de outra força ou iluminação.

Assim, a Idade de Ouro daqueles anunciadores talvez pudesse aparecer e trazer consigo novos ordenamentos até então nunca existentes; *perfeitos, imutáveis, sólidos*, como aqueles — das formigas e das abelhas.<sup>LXXXVI</sup> Em certa medida, na China temos já uma prefiguração disso, que enquanto tal tem sido diversas vezes apregoada por filósofos europeus.

ELE: Fizeste com que eu entendesse muito bem e agora compreendo perfeitamente. Tudo na Terra deve ser aplainado; o que sobre ela se ergue pertence ao Mal.

EU: Templos e altares — não apenas os visíveis, mas também os invisíveis — têm de afundar paulatinamente e por fim desaparecer por completo. Somente então se terá efetivamente inaugurado a Idade de Ouro, quando não se puder mais de modo algum falar de Deus nem das coisas



*leis absolutas da razão.* Todo raciocínio que contradiga sua experiência tem de ceder terreno a esta; e toda experiência que contradiga seu raciocínio tem de ceder terreno a este. O que não está conforme ao seu limitado modo de representação não existe, não *pode* existir, não é *pensável de modo nenhum*. Renegariam antes seus sentidos que sua imaginação; e se os renegassem teriam na verdade de renunciar *ao entendimento que têm*. [97]

divinas. Para que novamente se pudesse mesmo apenas *falar* sobre essas coisas, teriam ao menos de surgir novos profetas milagrosos que suscitassem um espanto generalizado.

ELE: Mas eles transformariam nossos pregadores da Idade de Ouro antes em loucos que em crentes. [96] Tais homens — quero dizer, os precursores dessa Era efetiva e totalmente dourada, tais como esses com que nos deparamos muito frequentemente — tais homens, que em sua esfera estreita ordinariamente pensam e *podem* facilmente pensar de forma muito clara, costumam da maneira mais obstinada tomar os limites de sua imaginação pelos limites da possibilidade, e as *leis* de sua imaginação pelas *leis absolutas da natureza e da razão*. Todo raciocínio que contradiga sua experiência — isso que eles assim chamam — tem de ceder terreno a esta; e toda experiência que contradiga seu raciocínio — experiência que, então, contestam —, tem de ceder terreno a este. O que não está conforme ao seu limitado modo de representação não existe, não *pode* existir, não é *pensável de modo algum*. Renegariam antes seus sentidos que suas opiniões preconcebidas; e se os renegassem teriam na verdade de renunciar *ao entendimento que têm*. [97]

EU: Ontem fui visitado pelo Sr. \*, lá de \*, ainda inconsolável pela perda de sua esposa realmente preciosa. Sabes que ele é um ateu resoluto e que está perfeitamente

convencido de que com a morte está tudo acabado para os homens. Nesta ocasião ele repetia algo que já o ouvi dizendo muitas vezes, que o testemunho dos fatos para o contrário ou mesmo experiências pessoais desse tipo, iriam antes deixá-lo doido a dar-lhe outra convicção. Ao que lhe propus a seguinte questão de consciência: se, estando em perfeita vigília, sua falecida esposa lhe aparecesse sob sua própria, clara e expressa forma, de tal modo que ele não se horrorizasse com a aparição, e lhe dissesse com a voz que ele conhece: “Fica tranquilo, vivo mais feliz do que vivia na Terra e nos veremos novamente”. Perguntei-lhe se então não iria crer em uma vida após a morte.

ELE: Seguramente protestou que mesmo assim não creia, e te mostrou de diversas maneiras que a aparição que tivera poderia ser em grande parte explicada de modo verossímil a partir da imaginação, da presente disposição do ânimo, entre outras coisas.

EU: Assim foi. Por fim, concedi a ele seu ponto no que concernisse a todos os outros homens, eu mesmo incluso. Mas não lho concederia no que concernisse a ele próprio. Assegurei-lhe que se ele estivesse completamente desperto e não se apavorasse com a aparição da amada, e que mantivesse plena presença de espírito, então ninguém poderia persuadi-lo de que a aparição teria sido apenas um sonho. E daquele momento em diante ele teria obtido a certeza de sua continuação após a morte.

ELE: Entretanto, resta saber se por acaso ele estaria reconfortado até o fim de sua vida. Mas quanto ao caso, qualquer um que pense sobre ele terá de sentir a verdade da afirmação que fundaste aí e verá que ele novamente mostra de modo chocante a preponderância da intuição imediata sobre todos os raciocínios que não podem jamais descobrir a existência do que quer que seja e, portanto, pressupõem uma preexistente *consciência da verdade*, à qual apelam inteiramente.<sup>105</sup> — Mas uma vez que os mortos [98] não costumam aparecer, e que Deus não se deixa sentir, nossa filosofia não chegaria finalmente à conclusão de que aqueles que não admitem nenhuma revelação positiva, tão logo se deem conta, teriam de renunciar à crença em Deus e na vida após a morte? Pois no fim toda crença tem de se apoiar sobre fatos, sobre a própria experiência ou a alheia. E toda experiência é composta apenas de sensações.

---

<sup>105</sup> [N. E.] Em *DH'*, lia-se: “Mas quanto ao caso, qualquer um que pense sobre ele terá de sentir a verdade da afirmação que fundaste aí e verá que ele novamente mostra de modo notável a preponderância da evidência sensível sobre todas as inferências que não se podem tornar sensivelmente evidentes proposição a proposição e em sua associação corriqueira.”

EU: Se Deus não pode ser sentido, se ele não pode ser experimentado de modo algum,<sup>106</sup> então tens razão. Pois, além das sensações e representações, todo nosso conhecimento consiste apenas em conceitos, juízos e inferências; e vimos que, se não quisermos errar a respeito de nossa própria razão, esses conceitos, juízos e inferências, toda a trama de nosso pensamento, não apenas *pode*, mas *tem* de ser atribuída à *mais perfeita sensação* e seu progresso,<sup>107</sup> ou à progressão da consciência. Assim, pois, o que não podemos *sentir* de Deus, assim entendido, isso tampouco podemos experimentar, disso tampouco podemos tomar conhecimento de qualquer outra maneira.

Pois, mais uma vez, experimentamos e tomamos conhecimento apenas *com* o entendimento e *com* a razão, mas nunca *por meio* do entendimento e *por meio* da razão, *como se fossem forças especiais*. Segundo a mera faculdade de perceber relações, entendimento e razão, considerados apenas por si mesmos, são entes de razão [*Gedankenwesen*], e tanto suas operações [*Geschäfte*] quanto seu conteúdo não são nada. Efetivamente, são mesmo *a mais perfeita sensação, a vida mais nobre, a mais elevada existência que nós conhecemos*.

Pois, mais uma vez, experimentamos e tomamos conhecimento apenas *com* o entendimento e *com* a razão, mas nunca *por meio* do entendimento e *por meio* da razão, *como se eles fossem forças especiais* reveladoras por si mesmas. Separados da faculdade reveladora, do senso, entendido como *a faculdade de percepção em geral*, entendimento e razão não têm conteúdo e operação, são meros entes de razão [*Gedankendinge*], seres imaginários. Portanto, não existem na realidade efetiva e na verdade que conhecemos, onde eles mesmos são a sensação mais perfeita, a vida mais nobre, a mais alta manifestação da força da existência.

A perfeição da sensação determina a perfeição da consciência *com todas as suas modificações*. Tal como é a receptividade, assim é a [99] espontaneidade, tal como é o senso, assim é o entendimento. O grau de nossa faculdade de nos distinguirmos intensiva e extensivamente das coisas externas a nós é o grau de nossa personalidade,

<sup>106</sup> [N. E.] O conteúdo entre vírgulas é acréscimo de *DH*<sup>2</sup>.

<sup>107</sup> [N. A. *DH*<sup>1</sup> e *DH*<sup>2</sup>] É escusado que eu relembre que uma faculdade passiva não pode ser pensada por si mesma, mas apenas como a modificação de um princípio ativo. *Substantia incompleta, monstrum in vera philosophia*. Leibniz, Opp. II. P. I. p. 276. [“Uma substância incompleta é um monstro na verdadeira filosofia.”]

isto é, da *nossa estatura espiritual*. Com essa propriedade deliciosa da razão obtemos o pressentimento de Deus; pressentimento [*Ahndung*]<sup>LXXXVII</sup> DAQUELE QUE É: de um ser *que tem sua vida nele mesmo*. — É a partir daí que *Liberdade* se insufla na alma e se abrem os campos da imortalidade.

ELE: Um mar de sensações e pensamentos se agitou em mim com suas últimas palavras. Amigo...

EU: Ficou tarde; interrompamos por aqui. Mas para que nossa conversa não termine nem de modo muito solene, nem muito trivial, ouve bem umas passagens de um livro que ontem apanhei como passatempo e que fez com que, em um dia de enfermidade, eu me sentisse melhor do que em muitos em que estou perfeitamente são.

ELE: Deixa-me vê-lo primeiro! — *Lienhard und Gertrud*? — Isso me diz algo.<sup>LXXXVIII</sup>

EU: É estranho que nenhum de nós tenha sabido o suficiente dele para já não o termos lido há muito. O que quer que possa faltar ao autor, o que seu livro em parte *tem* e em parte *não tem*, por que ele não me agrada de todo: nada disso vem ao caso ... — Mas vem, antes que nos esqueçamos do livro falando dele.<sup>108</sup>

“Atos *instruem* os homens, atos consolam-no. — *Fora* com as palavras!”

“O que quer que se possa ensinar ao homem só o torna útil ou faz dele um homem sobre quem ou sobre cuja arte se pode edificar na medida em que seu saber e sua arte se tenham edificado sobre o suor de seu aprendizado; e, lá onde este falta, as artes e ciências dos homens são como espuma no mar, que à distância amiúde parece um rochedo emergindo do abismo, mas desaparece tão logo se bate contra as ondas e o vento.” [100]

“Descrever a noite e pintar o negrume de suas sombras não ajuda a ver: só se acenderes a luz podes mostrar o que era a noite e, só se tratares da catarata, o que fora a cegueira.”

“Tanto isso é verdade, que para purgar os homens do erro não se tem de refutar as palavras dos insensatos, mas de extinguir neles o *espírito* de sua insensatez.”

“Devastamos nosso interior se queremos escapar da sombra que Deus pôs à nossa volta.”

<sup>108</sup> [N. A. *DH'*] As seguintes passagens se encontram dispersas na 3ª parte, p. 78, 292, 306, 408.

“Deus fez tanto a noite como o dia; por que não queres repousar na noite de Deus até que Ele te mostre Seu Sol, que jamais chamará sonho algum detrás das nuvens, atrás das quais Deus o escondeu?”

“Somente através dos homens é que Deus é para o homem o Deus dos homens.”

“O homem só conhece a Deus na medida em que conhece o homem, isto é, a si mesmo. — E só honra a Deus na medida em que honra a si mesmo, isto é, na medida em que age consigo mesmo e com seu próximo segundo os melhores e mais puros impulsos que nele residem.”

“Assim, um homem também não deve *alçar* o outro à doutrina religiosa por meio de imagens e palavras, mas por sua ação.”

“Pois é em vão que dizes ao pobre que ‘há um Deus’, e ao órfão ‘tens um pai no Céu’; com imagens e palavras um homem não ensina o outro a conhecer a Deus.”

“Mas se ajudas o pobre de modo a que ele possa viver como um homem, assim tu lhe mostras Deus; e se crias o órfão, isto é, como se ele tivesse um pai, assim tu lhe ensinas a conhecer o Pai no Céu, que formou teu coração de tal modo a que tivesses de criá-lo.”

ELE: *Esplêndido! Esplêndido!* — Por acaso acabo de me lembrar de um texto de Asmus, onde se fala do “*peso do pé gotoso*” e daqueles outros “*que se ocultam sob a capa*”.<sup>LXXXIX</sup> As últimas palavras me impressionaram bastante:

*Unção nos pés, homem de Sinope!*<sup>XC</sup>

---

### 3.1.3 Apêndice Sobre o idealismo transcendental

#### [103] Sobre o idealismo transcendental<sup>109</sup>

O idealismo transcendental ou crítico, sobre o qual a *Crítica da Razão Pura* de Kant está construída, parece-me não vir sendo tratado de modo suficientemente cuidadoso por alguns fomentadores da filosofia kantiana — ou, para dizer sem rodeios o que penso: eles parecem temer tanto a acusação de idealismo em geral que preferem ocasionar algum mal-entendido a meramente expor-se a tal acusação intimidadora. Isso nem teria em si nada de condenável, pois habitualmente os preconceitos dos homens têm de ser amansados antes de poderem ser dominados, e em geral é tão difícil alcançar a atenção que nós [104] quase que temos de perder as esperanças quando aparece pelo caminho uma opinião geral preconcebida. Mas no presente caso a questão é tal que o menor mal-entendido corrompe toda a lição, de modo que não conseguimos mais entender o que nos é demandado. Tal censura mal pode ser levada à própria *Crítica da Razão Pura*; ela se explica de modo bastante decisivo e, após as poucas páginas da “Estética Transcendental”, tem-se apenas de ler a “Crítica do Quarto Paralogismo da Psicologia Transcendental” (p. 367-380) para se superar qualquer dificuldade face ao idealismo transcendental.

“O idealista transcendental,” diz Kant na seção acima citada (p. 370), “pode ser um realista empírico, portanto, como é chamado, um dualista, isto é, conceder a existência da matéria sem sair da mera consciência de si e aceitar algo mais do que a

---

<sup>109</sup> [N. A. *DH*<sup>2</sup>] O seguinte tratado remete-se inteiramente à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*, à época a única disponível. A segunda edição da obra kantiana, acrescida daquela refutação do Idealismo, de que falei detalhadamente no *Prefácio* que precede este segundo volume de meus escritos, apareceu alguns meses após este trabalho. Em seu prefácio a essa segunda edição da obra (p. XXXVII e seguintes), Kant informa os leitores sobre as revisões que ele tentou fazer nessa nova edição referentes à *exposição*, não escondendo que essa revisão também acarretou em algum prejuízo para o leitor, já que, *a fim de dar lugar a uma exposição mais apreensível, diversas coisas teriam tido de ser deixadas de fora ou apresentadas de forma abreviada*. — Considero esse prejuízo bastante significativo e, por meio desse meu juízo, desejo muito que os leitores que levam a sério a filosofia e sua história sejam impelidos a uma comparação da primeira edição da *Crítica da Razão Pura* com a segunda edição revista. As edições que se seguiram meramente reproduzem a segunda edição linha por linha. Recomendo uma ponderação muito especial sobre a seção “Da síntese da reconhecimento no conceito”, na p. 103 e seguintes da 1ª edição. Como a 1ª edição já se tornou bastante rara, que ao menos nas bibliotecas públicas e nas maiores bibliotecas particulares cuide-se para que os poucos exemplares que ainda se podem encontrar não terminem por desaparecer de todo. Em geral não se reconhece de modo suficiente a vantagem proporcionada pelo estudo dos sistemas dos grandes pensadores nas suas primeiras exposições. Assim Hamann contava-me a respeito do agudo Christian Jacob Kraus, que este nunca deixara de lhe agradecer por Hamann lhe ter feito conhecer a primeira obra filosófica de Hume, o *Treatise of Human Nature*, de 1739, pois somente aqui é que se lhe havia feito a verdadeira luz sobre os posteriores *Essays*.

certeza das representações em mim, portanto o *cogito ergo sum*. Pois, como ele dá a essa matéria, e mesmo à sua possibilidade interna, meramente a validade de fenômeno, que *nada* é separado de nossa sensibilidade: então ela é para ele apenas um modo das representações (intuições), que são chamadas de exteriores, *não como se elas se referissem a objetos em si mesmos externos*, mas sim porque ela refere percepções ao espaço, no qual tudo é extrínseco a tudo, estando *no entanto ele próprio, o espaço, em nós*. — Já no início nos declaramos a favor desse idealismo transcendental...

“Se os fenômenos externos são considerados representações que são provocadas em nós pelos seus objetos enquanto coisas em si que se encontram fora de nós, então não se pode ver como poderíamos conhecer essa sua existência de outro modo que não fosse pela inferência do efeito à causa, na qual sempre há de permanecer duvidoso se essa última existe em nós ou fora de nós. *Então até se pode conceder* que algo que em sentido transcendental *pode* existir fora de nós seja a causa de nossas intuições externas, mas este não é o objeto que entendemos pelas representações da matéria e das coisas corpóreas; [105] pois estas são simplesmente fenômenos, isto é, meros modos de representação que o tempo todo se encontram apenas em nós, e cuja realidade efetiva, tal como a consciência de meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata. Quer considerado quanto à intuição interna, quer quanto à externa, o objeto transcendental é igualmente desconhecido. Contudo, não é dele que se trata, mas sim do objeto empírico, o qual é então chamado de um objeto externo quando é representado no espaço e um interno quando é representado simplesmente em relação ao tempo; espaço e tempo, porém, só podem ser encontrados em nós.

“Entretanto, como a expressão ‘fora de nós’ traz consigo uma ambiguidade inevitável, significando ora algo que existe distintamente de nós como coisa em si mesma, ora algo que pertence meramente ao fenômeno externo, a fim de remover qualquer imprecisão desse conceito tomado neste último significado, no qual é propriamente tomada a questão psicológica acerca da realidade da nossa intuição externa, vamos distinguir os objetos empiricamente exteriores daqueles que *poderiam* se denominar desse modo no sentido transcendental, denominando-os agora” — (os objetos apenas empiricamente exteriores) — “coisas que se encontram no espaço...”

“Mas não existe no espaço nada senão o que nele é representado. Pois o próprio espaço não é nada mais que representação, conseqüentemente o que existe nele tem de ser obtido na representação *e no espaço não existe absolutamente nada senão na medida em que é efetivamente representado nele*. Uma proposição que contudo tem de

soar estranha: que uma coisa só possa existir em sua representação, mas que aqui não constitui qualquer tropeço, porque as coisas que nos dizem respeito não são coisas em si, mas apenas fenômenos, isto é, *são representações*.”

“Se não quisermos nos emaranhar em nossas afirmações mais gerais, temos de considerar todas as percepções, quer se chamem internas, quer externas, meramente como uma consciência disso que se atrela à nossa sensibilidade, e os objetos externos dessas percepções não como coisas em si mesmas, mas sim apenas como representações das quais, como de qualquer outra representação, podemos ser imediatamente conscientes, e que *se chamam* externas porque se atrelam àquele sentido que designamos sentido externo, [106] cuja intuição é o espaço, o qual contudo não é ele próprio nada senão um modo interior de representação à qual se associam certas percepções. O objeto transcendental, que subjaz tanto aos fenômenos externos quanto à intuição interna, não é nem matéria nem um ser pensante em si mesmo, mas sim um fundamento, que nos é desconhecido, dos fenômenos que nos fornecem o conceito empírico tanto da primeira como da segunda espécie.”

Da “Estética Transcendental”, a que me remeti no início, quero citar apenas a seguinte passagem sobre a idealidade transcendental do tempo: “Contra essa teoria, que concede ao tempo realidade empírica, recusando-lhe, entretanto, a absoluta e transcendental, escutei da parte de homens de discernimento uma objeção tão unânime que depreendo daí que ela deva se achar de modo natural em qualquer leitor desabitado a tais considerações. Ela reza: alterações são efetivamente reais (prova-o a variação de nossas próprias representações, ainda que se quisessem negar todos os fenômenos externos e suas alterações). Ora, as alterações são possíveis apenas no tempo, conseqüentemente o tempo é algo efetivamente real. A resposta não traz qualquer dificuldade. Admito todo o argumento. O tempo é de fato algo efetivamente real, a saber: *a forma efetivamente real* da intuição interna. Portanto, ele tem realidade subjetiva face à experiência interna, isto é, eu efetivamente tenho a *representação* do tempo e de minhas determinações nele. Portanto, ele não deve ser considerado efetivamente como objeto, mas sim como o modo de representação de mim mesmo como objeto. Mas se eu mesmo ou um outro ser pudesse me intuir sem essa condição da sensibilidade, então essas mesmas determinações que agora representamos como alterações proporcionariam um conhecimento no qual a representação do tempo, *e conseqüentemente também a da alteração, não ocorreria de jeito algum...* Posso até dizer: minhas representações se sucedem umas às outras; mas isso quer dizer apenas que



estamos conscientes delas como na forma de uma sucessão temporal, isto é, segundo a forma do sentido interno etc.” (*Crítica da Razão Pura*, p. 36 e 37)

Portanto, isso que nós realistas chamamos de objetos efetivamente reais, coisas independentes de nossas representações, para o idealista transcendental são apenas seres interiores *que não apresentam absolutamente nada [107] da coisa que pode existir fora de nós ou a que o fenômeno pode se referir, mas sim de determinações meramente subjetivas do ânimo, completamente vazias de tudo que é efetivamente objetivo. — “Representações” — nada senão representações — “são esses objetos,<sup>110</sup> os quais, tal como são representados, como seres extensos, ou séries de alterações, não possuem qualquer existência fundamentada em si fora de nossos pensamentos.”* (p. 491.) “Eles” — esses objetos que são apenas fenômenos que não apresentam nada, pura e simplesmente nada efetivamente objetivo, mas por toda parte apenas a si mesmos — “são o mero jogo de nossas representações, que ao fim se reduzem a determinações do sentido interno (p. 101.)”

Consequentemente,

“Nós próprios trazemos também a ordem e a regularidade nos fenômenos, que denominamos *Natureza*, e não poderíamos encontrá-la aí se nós ou a natureza de nosso ânimo não a tivéssemos originalmente inserido lá. (p. 125) (...) Mesmo que aprendamos muitas leis pela experiência, essas são apenas *determinações particulares* de leis ainda mais elevadas, entre as quais as mais altas (sob as quais encontram-se todas as outras) provêm *a priori* do próprio entendimento e não são tomadas de empréstimo da experiência, *mas sim proporcionam aos fenômenos seu caráter de conformidade a essas leis [Gesetzmäßigkeit]*, e exatamente por isso têm de tornar a experiência possível. Portanto, o entendimento não é meramente uma faculdade de fazer-se regras por meio de comparação: *ele mesmo é a legislação para a natureza*, isto é, sem entendimento não haveria natureza em parte alguma, ou seja, unidade sintética do múltiplo segundo regras: pois fenômenos enquanto tais não podem se dar fora de nós, mas existem apenas na nossa sensibilidade.”<sup>111</sup> [108]

<sup>110</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] Por isso Kant chama de *idealistas sonhadores* os realistas que não são realistas *meramente empíricos*; pois tomam por coisas em si os objetos *que são meras representações*.

<sup>111</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>* com variação] Há que se precaver cuidadosamente em não confundir essa afirmação kantiana [108] com a que tão frequentemente foi citada por Leibniz, e que no *Fédon* de Mendelssohn foi exposta de modo tão belo e apreensível, a saber, que ordem, harmonia, toda concordância de um múltiplo *enquanto tal* não podem se encontrar nas coisas, mas apenas no ser pensante, que reúne o que é múltiplo e o une em *uma* representação. Pois, segundo essa última afirmação, a ordem, a concordância que eu percebo não é nada menos que meramente subjetiva, mas as *condições da*

Creio que este pouco seja suficiente como prova de que o filósofo kantiano esteja abandonando completamente o espírito de seu sistema quando diz acerca dos objetos que eles fazem *impressões* sobre os sentidos, *suscitando* assim sensações, levando desse modo a representações: pois segundo a doutrina kantiana o objeto empírico, que é sempre apenas um fenômeno, não pode existir fora de nós nem ser nada senão uma representação: mas, segundo essa doutrina, não sabemos o mínimo que seja do *objeto transcendental*; e nunca se está a falar dele quando objetos são levados em consideração; seu conceito é quando muito um conceito problemático, que *repousa sobre a forma totalmente subjetiva do nosso pensamento, referente apenas à nossa própria sensibilidade*; a experiência não o fornece nem pode fornecê-lo de modo algum, uma vez que aquilo que não é fenômeno não pode nunca ser objeto da experiência; mas o fenômeno, e o fato de haver em mim esta ou aquela afecção [*Affektion*] da sensibilidade, não perfaz relação alguma entre tais representações e um objeto qualquer. É o entendimento que *acrescenta* o objeto ao fenômeno concatenando a multiplicidade deste numa unidade. *Assim sendo, dizemos conhecer o objeto quando efetivamos a unidade sintética na multiplicidade da intuição; e o conceito dessa unidade é a representação do objeto = x*. Mas esse = x não é o objeto *transcendental*, pois do objeto transcendental [109] não sabemos nem sequer isso, e ele só é aceito como causa inteligível do fenômeno em geral meramente para que tenhamos algo que corresponda à sensibilidade enquanto uma receptividade.<sup>112</sup>

Entretanto, por mais que possa contrariar o espírito da filosofia kantiana dizer que os objetos fazem *impressões* sobre os sentidos, levando desse modo a representações, não se pode ver muito bem como é que mesmo a filosofia kantiana poderia, sem esse pressuposto, encontrar o acesso a si mesma e chegar a uma exposição qualquer de sua doutrina. Pois o termo “sensibilidade” logo perde qualquer significado se não se entende por ele um campo real e distinto entre algo real e algo real, um meio efetivo *de algo a algo*, e em seu conceito já devem estar contidos *como determinações*

---

*mesma* residem fora de mim no objeto, e eu sou compelido pela constituição do objeto a associar suas partes assim e não de outra maneira. Portanto, aqui o objeto é também legislador do entendimento no que se refere ao conceito que ele forma a partir dele; o conceito é dado pelo objeto segundo todas as suas partes e relações, e somente o *próprio compreender* reside apenas em mim.

[N. E.: em *DH<sup>1</sup>*, nesse ponto, a nota fazia a seguinte referência ao próprio texto:]

Cf. p. 80-1 do diálogo acima.

<sup>112</sup> [N. A. *DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*] *Crítica da Razão Pura*, p. 246, 253, 254, 115, 494.

*reais e objetivas* os conceitos de estar dissociado e concatenado com o outro, de ação e paixão, de causalidade e dependência; e contidos de tal forma que a absoluta universalidade e necessidade desses conceitos estejam juntamente dadas como pressuposto prévio. Tenho de confessar que esse escrúpulo não me atrasou pouco no estudo da filosofia kantiana, de modo que, por vários anos, tive de recomeçar do início a *Crítica da Razão Pura*, porque incessantemente me desatinava o fato de que não podia adentrar o sistema sem aquele pressuposto e, *com* ele, não podia ali permanecer.

Permanecer com ele ali é simplesmente impossível, porque a esse pressuposto subjazem a convicção da validade objetiva de nossa percepção dos objetos fora de nós como coisas em si, e não como fenômenos *meramente* subjetivos, assim como a convicção da validade objetiva de nossas representações *das referências* [*Beziehungen*] *necessárias* desses objetos entre si e de suas *relações* [*Verhältnisse*] *essenciais enquanto determinações objetivamente reais*. Afirmações que de modo algum se coadunam com a filosofia kantiana, uma vez que essa [110] se serve inteiramente delas para provar que tanto os objetos como suas relações seriam entidades meramente subjetivas, meras determinações de nosso próprio eu [*unseres eigenen Selbstes*] e que não existiriam de modo algum fora de nós. Pois, mesmo que, de acordo com ela, seja possível *conceder* que algo transcendental *possa* corresponder como *causa* a esses seres meramente subjetivos, que são apenas determinações *do nosso próprio ser*, permanece oculto na mais profunda escuridão onde estaria essa causa e de que espécie seria sua referência ao efeito. Aliás, já vimos que de modo algum chegamos a qualquer experiência desse algo transcendental e que não podemos nos aperceber dele o mínimo que seja, mas que todos os objetos da experiência são meros fenômenos, cuja matéria e conteúdo real não são, de parte a parte, nada senão nossa própria sensação. Face às determinações particulares dessa sensação, quero dizer, à sua fonte, ou, para falar a língua da filosofia kantiana, *face ao modo como somos afetados por objetos*, encontramos-nos na mais total ignorância. E, no que diz respeito à elaboração interna ou digestão dessa matéria, através da qual ela adquire sua forma e as sensações em nós se tornam objetos para nós, esta repousa sobre uma *espontaneidade* de nosso ser, cujo princípio nos é, mais uma vez, completamente desconhecido, e do qual sabemos apenas que sua primeira manifestação é a de uma faculdade cega que faz encadeamentos prospectiva e retrospectivamente, a qual chamamos imaginação. Contudo, uma vez que os conceitos que surgem desse modo, e os juízos e proposições que deles se originam, não têm qualquer validade senão apenas com referência às nossas sensações, então todo

nosso conhecimento não é senão uma consciência de determinações concatenadas de nosso próprio eu [*Selbst*], a partir do que nada diferente se pode inferir. Nossas representações, conceitos e princípios gerais exprimem somente a forma essencial à qual cada representação e cada juízo particular têm de se ajustar, de acordo com a constituição de nossa natureza, a fim de poderem ser recolhidos e concatenados em *uma* consciência geral ou transcendental, adquirindo assim uma verdade relativa, ou uma validade relativamente objetiva. [111] Mas, abstraindo-se da forma humana, essas leis de nossa intuição e de nosso pensamento não têm qualquer significado e validade e não fornecem qualquer instrução sobre as leis da natureza em si. Nem o princípio de razão suficiente, nem mesmo o de que nada pode vir do nada concerne às coisas em si. Resumindo: todo nosso conhecimento não contém nada, simplesmente nada que pudesse ter um significado *verdadeiramente* objetivo.

Pergunto: como é possível coadunar o pressuposto de objetos que causam impressões sobre nossos sentidos, suscitando assim representações, com uma doutrina que pretende aniquilar todos os fundamentos sobre os quais esse pressuposto se assenta? Que se pondere o que foi mostrado já no início desse escrito: que, segundo o sistema kantiano, o espaço e todas as coisas no espaço existem em nós e em nenhum outro lugar; que todas as alterações, e até mesmo as alterações de nosso próprio estado interior, das quais cremos, contudo, estar imediatamente certos através da sequência de nossos pensamentos, são apenas modos de representação e não provam nenhuma alteração objetivamente efetiva, nenhuma tal sucessão em nós ou fora de nós; que se pondere que todos os princípios do entendimento exprimem apenas condições subjetivas, que são leis de nosso pensamento, mas de modo algum da natureza em si, sem qualquer conteúdo e uso *verdadeiramente* objetivo; que se ponderem devidamente todos esses pontos e que se medite se ao lado deles se poderia tomar como válido o pressuposto de objetos que causam impressões sobre os sentidos e levam assim a representações. Isso é impossível, a menos que se atribua a todas as palavras um significado que lhes é alheio e à sua junção um sentido totalmente místico. Pois, segundo o uso linguístico comum, objeto deveria significar uma coisa que *existisse fora de nós em sentido transcendental*: e como chegaríamos a uma tal coisa na filosofia kantiana? Talvez por nos sentirmos passivos nas representações que chamamos fenômenos? Mas sentir-se passivo ou sofrer é apenas a metade de um estado *que não é pensável somente por essa metade*. Também aqui se requereria expressamente que ele [112] não seja pensável somente por essa metade. Assim, sentiríamos causa e efeito em

sentido transcendental e poderíamos, em virtude dessas sensações, inferir em sentido transcendental coisas fora de nós e suas relações necessárias entre si. Entretanto, como assim todo o idealismo transcendental se arruinaria e perderia toda aplicação e propósito, seu confessor tem de pura e simplesmente se desfazer daquele pressuposto e nem sequer achar *verossímil* [*wahrscheinlich*] que existam coisas que estariam fora de nós em sentido transcendental, e que elas tenham conosco relações *que de algum modo pudéssemos estar em condições de perceber*. Tão logo ele ache isso apenas verossímil, *creia* nisso por menos que seja, tem de sair do idealismo transcendental e entrar em contradições verdadeiramente *indizíveis* consigo mesmo. Portanto, o idealista transcendental tem de ter a coragem de afirmar o mais poderoso idealismo que jamais foi ensinado e não temer mesmo a acusação de egoísmo especulativo, porque é impossível que ele se afirme em seu sistema se quiser afastar de si ainda que apenas essa última acusação.

Quisesse a filosofia kantiana, por conjectura ou crença, distanciar-se um triz que fosse da ignorância transcendental que o idealismo transcendental ensina, ela perderia no mesmo instante não apenas toda consistência, como também teria de se desfazer por completo daquilo que ela aponta como sendo sua principal primazia, a saber, dar sossego à razão; pois essa pretensão não tem nenhum outro fundamento senão a geral e absoluta *ignorância* que o idealismo transcendental afirma; mas essa ignorância geral e absoluta perderia toda força se sobre ela se pudesse erguer uma conjectura qualquer que lhe ganhasse a menor vantagem que fosse.

Ναφε, και μιμνας ἀπιστειν· ἄρθρα ταυτα των φρενων

Epicarmo, *Fragmentos Trocaicos*.<sup>XCI</sup>

### 3.2 Prefácio, e também introdução aos escritos filosóficos do autor

[375] *Prefácio,*  
*e também introdução*  
 aos escritos filosóficos reunidos do autor.<sup>XCII</sup>

Εὖ δ' ἡ παροιμία δοκεῖ ἔχειν, τὸ, καὶ δις καὶ τρις τό γε καλῶς ἔχον ἐπαναπολεῖν  
 τῷ λόγῳ δεῖν.

Platão, *Filebo*.<sup>XCIII</sup>

O diálogo que se segue integra a obra *Sobre a Doutrina de Spinoza*. Ele apareceu na primavera de 1787, um ano e meio após a primeira publicação das cartas a Mendelssohn, e dois anos *antes* de sua segunda edição, ampliada em consideráveis acréscimos.<sup>XCIV</sup>

A afirmação sustentada pelo autor na obra *Sobre a Doutrina de Spinoza: todo conhecimento humano provém de revelação e crença*, havia suscitado um escândalo generalizado no mundo filosófico alemão. Não podia de modo algum ser verdade que houvesse um saber de primeira mão que de início condicionasse todo saber de segunda mão (a *ciência*), um saber *sem provas* que necessariamente precederia o saber *por provas*, que o fundamentaria e dominaria contínua e completamente.

A fim de justificar aquela contestada afirmação e apresentar em toda sua absurdidade e mentirosa indigência as recriminações que me foram feitas por causa dela: que eu seria um inimigo da razão, alguém que pregasse a crença cega e desprezasse a ciência e sobretudo a filosofia, um exaltado,<sup>XCV</sup> um papista — é que foi escrito o diálogo que se segue.<sup>XCVI</sup>

Como à época de seu aparecimento esse diálogo interveio no modo de pensar dos contemporâneos e foi, numa perspectiva filosófica, um fenômeno não de todo insignificante, época essa em que o autor se achava entre o sistema ainda predominante da escola de Leibniz e Wolff (com cujos partidários ele particularmente se havia) e a *nova* doutrina de Kant que ascendia poderosamente, achando-se o autor ali no meio, com suas convicções que discordavam tanto desta quanto daquele; que também agora esse diálogo ainda possa, conforme a medida de verdade que contém e sua significância histórica, [376] afirmar-se e continuar atuando sob circunstâncias que, mesmo modificadas, permanecem ainda semelhantes.

Por causa dessa significância histórica, que eu não queria prejudicar, na presente nova edição de meu escrito proibi-me de nele efetuar melhoramentos que o teriam apartado de sua época e falsificado<sup>XCVII</sup> enquanto documento histórico.<sup>113-XCVIII</sup>

E, também, por que deveria querer ocultar que há trinta anos pude me enganar, como se no presente não mais me enganasse? Acaso me tomo agora como que libertado de todos os enganos e creio ter captado de tal modo a verdade que doravante não haja mais nada a ser acrescentado ou retirado, nem por mim mesmo nem por outros? Diante da multidão, insensatos podem se vangloriar de serem ricos e satisfeitos e plenamente contentes; podem também pretender convencer os simplórios, e convencê-los efetivamente, de que jamais se enganam de verdade e que só parecem contradizer-se a si mesmos de tão variadas maneiras porque é impossível ao espírito superior comunicar-se e manifestar-se plenamente e de uma só vez ao inferior: mas nós, através de nosso empenho sério e persistente pelo ganho de um conhecimento e de uma ciência do verdadeiro que satisfaçam ao espírito, preferimos nos vangloriar de apenas avistarmos de modo cada vez mais profundo a distância que nos separa dessa ciência, mas também de, e justo por isso, tornarmo-nos cada vez mais certos da efetividade do verdadeiro, e, no verdadeiro, do bom e belo em si.

Talvez, independente daquilo que tenha significado e a que tenha se prestado em sua época, o próprio escrito possua, contudo, um valor duradouro em sua forma original, o qual só acabaria sendo prejudicado por alterações interventoras, ainda que para mim e vários outros elas pudessem valer como melhoramentos. Mesmo havendo para todos apenas *um* caminho para a filosofia, o caminho da autocompreensão, *esse* caminho é diferente para cada ânimo mais rico e profundo. Muitas vezes, é no instante de sua primeira plenitude, exposta sem maiores exames, que o escritor que obteve novas noções por meio de longo e profundo pensamento é maximamente instrutivo para os espíritos que lhe são semelhantes. Via de regra, nesse momento ele próprio ainda não se compreende *totalmente*, mas justo por isso [377] outros podem dele se apropriar de modo mais livre e, *seguindo seu caminho*, talvez até se entender melhor do que ele próprio estará em condições de fazer *partindo de si mesmo*.

O que o autor tem hoje a objetar ao diálogo *Idealismo e Realismo*, na condição de um trabalho mais antigo, consiste no fato de nele ainda não se distinguir entre *entendimento* e *razão* de modo agudo e determinado, tal como será feito em seus

---

<sup>113</sup> [N. A. DH<sup>2</sup>] As observações que foram acrescentadas distinguem-se das antigas por meio do sinal †.

escritos posteriores. Até que isso acontecesse, ele próprio permaneceu embaraçado no duplo sentido do termo “razão”, o qual, antes de mais nada, ele necessariamente tinha de desentruar a fim de atingir seu objetivo, e não conseguiu dar um cunho propriamente filosófico à sua doutrina fundamental acerca de um poder da crença que se ergue para além da faculdade da ciência demonstrativa.

À primeira vista parece que não poderia haver qualquer dificuldade numa distinção agudamente determinada entre entendimento e razão, já que nós a fazemos constantemente, sem jamais nos enganarmos, quando distinguimos em geral entre o animal e o homem. Jamais se falou de uma razão animal; mas todos conhecemos e designamos um mero *entendimento* animal. Reconhecemos também diversos níveis no entendimento meramente animal. Quão acima do touro ou do porco não pomos o cão, o cavalo, o elefante? Contudo, nenhum desses níveis aproxima o animal da razão, mas todos, tanto o mais perfeito quanto o menos perfeito, prescindem dela em igual medida, isto é, absoluta e completamente.<sup>XCIX</sup>

Mas por que pode haver um *entendimento* meramente animal, que por vezes parece até sobrepular o entendimento humano, e absolutamente nenhuma *razão* meramente animal? Uma discussão minuciosa dessa questão há de trazer a solução do enigma.

O animal escuta apenas o que é sensível; dotado de razão, o homem escuta também o que é suprassensível, e chama de sua *razão* aquilo com o que percebe o suprassensível, assim como chama de seu *olho* aquilo com o que vê. Falta ao animal o órgão de escuta do suprassensível, e por causa dessa falta o conceito de uma razão meramente animal é um conceito impossível.<sup>C</sup> O homem possui esse órgão, e somente com ele e por ele o homem é um ser racional. Se isso que chamamos de razão fosse apenas o produto de uma faculdade de reflexão que só se apoiasse sobre a experiência sensível, então todo o discurso sobre [378] coisas suprassensíveis seria palavrório; a razão enquanto tal seria *sem fundamento* [*grundlos*], uma ficção ficcionista [*dichtendes Gedicht*]. Mas se ela é verdadeiramente reveladora, então é por ela que um entendimento *humano* vem a ser mais sublime que o animal, *sabedor* de Deus, da liberdade e da virtude, do verdadeiro, do belo e do bom.

Nada há *no homem* acima da vontade e do entendimento iluminado pela razão, nem mesmo a própria razão; pois a consciência da razão e de suas revelações só é *possível* num *entendimento*. Com essa consciência, a alma viva se torna um *ser racional*, um *ser humano*.



A Deus atribuímos razão tão pouco quanto lhe atribuímos sensibilidade. Ele, o Todo-Suficiente, não carece de quaisquer órgãos. A Ele é próprio *o ser em si perfeitamente independente e o saber de si*; o puro entendimento supremo; a pura vontade todo-poderosa.

Essas considerações, que só futuramente e sob variados debates se tornaram para o autor conhecimentos perfeitamente claros e determinados, à época da publicação do *Diálogo* sobre idealismo e realismo ainda se lhe encontravam turvadas pela névoa das concepções dominantes. Junto com todos os filósofos contemporâneos, o autor chamava de razão algo que não era razão: a mera faculdade de conceitos, juízos e inferências que paira acima da sensibilidade e simplesmente não pode revelar nada de modo imediato a partir de si mesma.<sup>CI</sup> Mas isso o que a razão efetiva e verdadeiramente é: a saber, a faculdade da pressuposição do verdadeiro, do bom e do belo em si com a plena confiança [*Zuversicht*] na validade objetiva dessa pressuposição, isso ele apresentava sob o nome de força da crença [*Glaubenskraft*]<sup>CII</sup> como uma faculdade *acima* da razão; o que tinha de dar ensejo a graves mal-entendidos e em geral emaranhá-lo a ele próprio em insuperáveis dificuldades de expressão e de apresentação de sua verdadeira opinião.

A despeito desse defeito, o escrito encontrou aceitação; diversas das melhores cabeças refletiram melhor e acabaram se convencendo de que a nova doutrina, longe de pretender depreciar o prestígio da razão, tinha em vista apenas o completo reestabelecimento da mesma.

É que desde Aristóteles surgira nas escolas filosóficas um crescente esforço [379] para subordinar o conhecimento imediato em geral ao conhecimento mediato, a *faculdade de percepção* originariamente fundadora de tudo à *faculdade de reflexão* condicionada pela abstração, o arquétipo [*Urbild*] ao retrato [*Abbild*], a essência [*Wesen*] à palavra, a razão ao entendimento; um esforço mesmo de nesses submergir aqueles e fazê-los desaparecer. Doravante, não deveria mais valer como verdadeiro nada que não se pudesse *demonstrar* [*beweisen*], mostrar [*weisen*] duas vezes: alternadamente, na intuição e no conceito, na coisa [*Sache*] e em sua imagem ou palavra; *e apenas nessa, na palavra, é que se deveria verdadeiramente encontrar a coisa e efetivamente conhecê-la*. Uma vez que esse mostrar duas vezes, com enaltecimento dos últimos sobre os primeiros, calhou adequado ao entendimento mas não à razão, essa foi, assim, declarada incompetente para empunhar o cetro no reino da verdadeira ciência; ele foi transferido ao entendimento, mas ainda assim deixaram à razão, o que é estranhíssimo, o título régio e as joias da coroa. Os partidários da nova

dinastia, os meros racionalistas *de nome* [*Nominal-rationalisten*], forjaram para os racionalistas *reais* [*Real-rationalisten*], *legalistas* [*Loyalisten*] da legítima razão original que não concordaram com isso, o apelido de filósofos do *sentimento* ou do *ânimo*.<sup>114 - CIII</sup>

Outrora, foi assim que o poder dos reis merovíngios paulatinamente passou às mãos de seus mordomos do palácio (*majores domus*). Também esses governaram por muito tempo não em seu próprio nome, mas em nome alheio, até que, em virtude da contínua usurpação, finalmente o seguinte caso de consciência foi exposto ao Santo Padre: a quem propriamente é devida a realeza? Será que ao herdeiro incapaz da coroa ou àquele que efetivamente é capaz [380] de governar o reino? Foi quando o Papa Zacarias se decidiu pelo segundo.<sup>CIV</sup>

Na verdade, a propósito da razão e do entendimento, não se chegou a uma decisão tão clara e oficial assim; tal como o título real, o termo “razão” não foi banido da língua filosófica; foi mantido e até lhe deixaram externamente o significado de uma *faculdade distinta do entendimento e superior a ele*; mas internamente esse significado desapareceu ao repreenderem-se os ânimos: a razão estaria contrária à razão caso confiasse sem mais nem menos em si mesma (o que se chamou de *às cegas*), arrogasse a si um saber sem demonstrações [*Beweise*] (um saber *sem fundamento*, como se diz) e pretendesse uma autoridade incondicional superior ao entendimento.

Desde seus primórdios em Aristóteles, essa mixórdia assumiu figuras muito variadas nas escolas filosóficas subsequentes até que Kant agrilhoasse o Proteu<sup>CV</sup> e o compelisse a aparecer em sua verdadeira figura.<sup>115 - CVI</sup>

<sup>114</sup> A história dos eruditos é bastante consoladora para aqueles que experimentam tal aviltamento. Quando Newton veio à luz com sua doutrina da gravitação, levantou-se contra ele uma gritaria generalizada: ele estaria querendo reintroduzir na ciência as *qualitates occultas*, tão felizmente expulsas por Descartes, tornando assim novamente cega a ciência que havia acabado de começar a enxergar. A gritaria só arrefeceu meio século depois. —

Tamanha era a profundidade que haviam adquirido em todos os ânimos as raízes da doutrina daquele homem para quem, após completa análise de sua consciência, nada restara de seguro senão a extensão e o pensamento, *sem substrato de um ou de outro*.

<sup>115</sup> “Aristóteles foi o primeiro a separar completamente as formas da reflexão dos demais *conhecimentos materiais*, sacrificando assim a faculdade reflexiva para com ela fazer experimentos. Imediatamente começou a mostrar-se o erro de buscar a lei da verdade apenas na distinção do conhecimento do entendimento. Com maior ou menor espontaneidade, desde então as pessoas estiveram constantemente ocupadas em *fazer filosofia apenas com a faculdade reflexiva*. A forma lógica das definições, inferências e demonstrações, que nos servem apenas para a *reobservação* [*Wiederbeobachtung*] de nosso conhecimento, devia oferecer uma via de acesso para a filosofia; um procedimento bastante parecido ao de alguém que pretendesse chegar à astronomia por meio do telescópio *sem um céu para observar*. Se excetuarmos apenas alguns filósofos até há pouco desacreditados como exaltados e loucos, o erro generalizado de *todos os filósofos deste longo período* é, com ajuda da mera forma lógica, tentar criar o sistema da metafísica a partir da lógica, e assim todo o período do aristotelismo, da escolástica e da

[381] É incompreensível a recriminação que se tem feito recentemente a esse grande reformador: ao tentar, pela primeira vez, enaltecer a razão sobre o entendimento, ele teria invertido tudo na filosofia, feito do mais inferior o mais superior e provocado uma confusão babilônica.<sup>CVII</sup> A verdade é o exato oposto. A confusão babilônica já existia antes e sua causa era o fato de *na verdade* se ter como fundamento do entendimento apenas a sensibilidade, conforme o mote aristotélico: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*;<sup>CVIII</sup> mas ainda assim se pretendia poder adquirir também um conhecimento sobre as coisas suprassensíveis meramente através de contínua abstração e reflexão, invertendo-se o mais inferior com o mais superior. Chamou-se de *razão* a faculdade de elevar dessa maneira, sem mais nem menos, conhecimentos sensíveis a suprassensíveis, e afirmou-se que, em virtude dessa razão, com ela e através dela, o *verdadeiro-em-si* seria efetivamente captado e uma confiável *ciência dele*, erigida.

Kant apareceu, examinou o edifício babilônico e estabeleceu de modo indiscutível que com ele jamais se chegaria a um *píncaro* que transpassasse as nuvens da sensibilidade e tocasse isso que está para além dos fenômenos. Ou, sem alegoria: ele mostrou que “o que se toma por conhecimentos do suprassensível seriam apenas ideias produzidas por meio de negações, cuja validade objetiva teria de permanecer eternamente indemonstrável.”<sup>CIX</sup>

---

Mas como assim? — Se, segundo as discussões e demonstrações de Kant, não se podia de modo algum obter um conhecimento verídico e efetivo do que é *em si*, *intrinsecamente verdadeiro* [*An- und In sich Wahren*] subjacente aos fenômenos, sua doutrina não teria de, tal como a aristotélica, como rigorosa consequência, quer redundar em puro materialismo, quer não deixar para o conhecimento nem mesmo uma *sombra* de algo essencial e verdadeiro?

---

filosofia moderna até Wolff não é na verdade senão uma preparação do wolffianismo como *metafísica lógica completa*. Mesmo os nomes modernos mais famosos, como Leibniz e Spinoza, entram nesta linha. É que, se não nos atemos à exposição de seus dogmas, mas antes observamos em seus próprios escritos sua maneira de proceder, encontramos por toda parte a mesma esperança de sucesso pela aplicação rigorosa do método lógico e da edificação ordenada dos teoremas com definições e axiomas. Todos esperavam se sair bem por meio desse método lógico, a que por fim se referem como a aplicação do método matemático à filosofia.” Fries, *Nova Crítica da Razão*, vol. I, p. 201-2.

Decerto teria, não tivesse um poder até então desconhecido na filosofia se avultado para impedi-lo. Apareceu *o idealismo transcendental* e remediou tudo. Agora a razão teoricamente submersa no entendimento podia, para além do entendimento, reerguer-se praticamente e [382] infundir e comandar uma *crença* no que está além dos sentidos e do entendimento, e até além da própria razão, uma crença prevalecente a todo saber.

A falha do antídoto kantiano contra o materialismo que necessariamente decorre de suas discussões e demonstrações não é senão sua eficácia excessiva. Ele depura de tal modo a sensibilidade que, depois dessa depuração, ela perde totalmente a propriedade de uma *faculdade de percepção*. Descobrimos que nunca descobrimos nada de verdadeiro pelos sentidos; conseqüentemente, tampouco pelo entendimento, que (*como pretende a doutrina*) deve se relacionar *apenas* a essa sensibilidade e que, sem a matéria prima que lhe é fornecida *apenas por ela*, seria totalmente vazio e carente de qualquer operação [*Geschäft*]. Resulta que o idealismo transcendental, ou criticismo kantiano, por meio do qual a verdadeira ciência só então se tornaria possível, faz com que, ao contrário, a ciência se perca na ciência, o entendimento no entendimento, todo e cada conhecimento num *infundamento* [*Ungrund*] geral, do qual não haveria salvação se a razão, apenas aparentemente morta, não abrisse novamente caminho para fora de seu sepulcro artificial, irrompendo arbitrariamente e violentamente, e se erguesse por sobre o mundo e tudo o que há nele, mais reluzente do que nunca, exclamando com voz triunfante: Eis que eu faço novas todas as coisas!<sup>CX</sup>

O diálogo sobre idealismo e realismo, que apareceu um ano antes da *Crítica da Razão Prática*, de Kant, leva em consideração somente a primeira parte, a parte apenas teórica do sistema.<sup>CXI</sup> Essa ele recrimina por conduzir ao niilismo,<sup>CXII</sup> e de fazê-lo com tal vigor devastador que depois dela não se poderia engendrar qualquer recurso que restituísse o que se perdera de uma vez por todas.

Que *toda* filosofia, que — recusando ao homem uma faculdade de percepção *superior* que não careça da *intuição sensível* — procura erguer-se do sensível ao suprassensível, do finito ao infinito, apenas em virtude de uma contínua reflexão sobre o que foi intuído sensivelmente *e sobre as leis da concepção no entendimento disso que foi intuído*, que *qualquer* filosofia dessas, e portanto também, particularmente, *a filosofia do imortal Leibniz*, por fim tem de se perder, para cima como para baixo, em um puro e claro nada de conhecimento: essa visão ainda não havia adquirido, para o autor do diálogo sobre idealismo e realismo, [383] o caráter distinto e acabado que, mais

tarde, após o autor tê-lo alcançado, deu-lhe a coragem de fundar toda sua filosofia sobre a firme *crença* imediatamente oriunda de um ciente não saber [*wissendes Nichtwissen*], na verdade *idêntica* a ele, crença essa que é inerente a todos os homens de modo tão necessário quanto o fato de qualquer homem, em virtude de sua razão, necessariamente pressupor algo verdadeiro, bom e belo em si mesmo que não é uma mera nonada [*Nicht-Nichts*], sendo apenas com e por essa pressuposição que ele se torna homem.

Quando, ao conhecido mote aristotélico há pouco citado: *nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu*, Leibniz acrescenta a restrição: *nisi ipse intellectus*,<sup>CXIII</sup> isso lhe ajuda, e de modo até bastante afortunado, a passar por cima do materialismo mais tosco e do mero sensualismo; mas não lhe ajuda de modo algum a efetivamente ultrapassar o mundo sensível, por ele mesmo dissolvido e tornado igual a nada, até um suprasensível, verdadeiramente real.

Mas de que serve um enaltecimento para além do nada que meramente entre no vazio, onde ficções nos iludem em vez de aparências [*Erscheinungen*]? Um tal enaltecimento não é verdadeiro, sendo igual a quando num sonho voa-se sem sair do lugar. Kant destruiu esse sonho e, com esse feito, ergueu-se acima de Leibniz e todos os seus outros precursores desde Aristóteles. — Ele destruiu o sonho (repetimo-lo ainda, por causa da importância) demonstrando do modo mais conclusivo contra o falso racionalismo, o racionalismo *meramente de nome*, o qual toma a vigília por sonho e o sonho por vigília e que efetivamente coloca tudo de ponta-cabeça, que o *entendimento, faculdade* apenas formadora de conceitos que não *reflete senão sobre si mesma e sobre o mundo sensível*, quando transpõe o âmbito da sensibilidade, não conseguiria senão apanhar no *vazio* a sua própria sombra, a qual se estende por todos os lados, até o infinito.<sup>116</sup>

---

[384] Mas então, professá-lo é o mesmo que afirmar: “*não apenas tudo o que é suprasensível é uma ficção e seu conceito é vazio de conteúdo; mas ainda, e precisamente por isso, por fim tudo o que é sensível também o é*”:<sup>117</sup> assim, *consequentemente*, essa afirmação,<sup>CXIV</sup> que aparta completamente o homem de todo

---

<sup>116</sup> Cf. *Crítica da Razão Pura*, [B] p. 790-1, e também 306, 309.

<sup>117</sup> Cf. *Crítica da Razão Prática*, Prefácio, p. 4, 8-9 *et passim*.

conhecimento do que é verdadeiro, ou precisa ser aceita como válida, ou o verdadeiro tem de ser reconhecido por uma faculdade *superior*, à qual *isso que é verdadeiro nos fenômenos e além deles se comunica de um modo incompreensível aos sentidos e ao entendimento.*

Assim, a filosofia kantiana também se apoia efetivamente sobre uma tal faculdade superior; e não apenas, como poderia parecer, meramente no final, para dela obter uma imprescindível “*chave de abóbada do edifício filosófico*”, que se encaixa à força, “sem a qual ele desmoronaria sobre si e se precipitaria num abismo de ceticismo aberto pelo próprio construtor”,<sup>118</sup> mas sim também *no início*, onde aquela faculdade superior efetivamente assenta o fundamento e a pedra angular do edifício com a pressuposição absoluta de *uma coisa em si*, que não se revela à faculdade de conhecimento nem *nos fenômenos*, nem *através deles*, mas sim apenas com eles de uma maneira inteiramente positiva ou mística, incompreensível para os sentidos e para o entendimento.

Mesmo já na primeira e meramente teórica parte da crítica kantiana à razão é expressamente pensada uma força cognitiva inerente ao homem “que sente um carecimento muito maior do que meramente soletrar os fenômenos segundo uma unidade sintética a fim de poder lê-los como experiência; daí que a razão humana” (que é essa força cognitiva) “naturalmente se alça a *conhecimentos* que vão longe demais para que um objeto qualquer que a experiência possa fornecer possa jamais coincidir com eles, *mas que não obstante possuem sua realidade, e que não são de modo algum meras caraminholas [Hirngespinnste* <sup>CXV</sup>”].<sup>119</sup>

E é verdade! — Mas é também igualmente verdade que a doutrina kantiana se contradiz a si mesma nesse ponto, [385] uma vez que ela inegavelmente subordina *de modo implícito* o entendimento à razão, assim como subordina *de modo explícito* a razão ao entendimento, pelo que efetivamente surge uma confusão, a qual não de todo inadequadamente se poderia chamar de babilônica.<sup>120 - CXVI</sup>

<sup>118</sup> Cf. *Crítica da Razão Prática*, Prefácio, p. 4 e seguintes.

<sup>119</sup> Cf. *Crítica da Razão Pura*, [B] p. 370 e seguintes.

<sup>120</sup> A esse respeito, Fries observa em sua *Nova Crítica da Razão* o seguinte: “Kant *pressupôs* sim o tempo todo um conhecimento próprio da razão, imediato e acima de qualquer erro; mas esse nunca se lhe tornou distinto. — Sua razão *especulativa* claramente não é senão a mera faculdade de *reflexão* ou de raciocínio que, como mero instrumento de *reobservação* [*Wiederbeobachtung*], naturalmente não pode dar a conhecer nada apenas por si. — Mas também na razão *prática* Kant vê *imediatamente* apenas aquilo que pertence à faculdade de reflexão. A partir desse fundamento, sua filosofia prática e a crença dessa também permanecem algo muito obscuro; não se descobre de nenhuma maneira determinada por que essa

Como se deu que Kant, o pensador profundo, tenha podido errar de tal maneira entrando em desacordo consigo mesmo sem jamais descobri-lo: isso foi mostrado em meu escrito *Sobre as Coisas Divinas e sua Revelação*, de uma maneira que decerto não deprecia em nada a fama desse homem verdadeiramente grande.<sup>CXVII</sup> Remetendo-me a esse escrito, quero apenas acrescentar aqui as seguintes observações sobre minha própria distinção *qualitativa* entre razão e entendimento, a qual me coloca em desacordo com Kant; não para forçar os leitores a entenderem o que não querem; mas sim para aliviar o esforço daqueles que sinceramente desejam entender direito e anseiam por tirar a limpo essa questão em particular.

---

Kant está corretíssimo ao observar na “Introdução à Lógica Transcendental” que “no que diz respeito a ambas as propriedades de nosso ânimo: sensibilidade e entendimento, nenhuma tem prerrogativa sobre a outra, porque pensamentos sem conteúdos são vazios, mas intuições sem conceito são cegas; de modo que é necessária a união de ambas as faculdades quando se fala de *conhecimento humano*.”<sup>121 - CXVIII</sup>

[386] Ao que acrescento:

Assim como nem o entendimento pode ser preferido à sensibilidade, nem a sensibilidade ao entendimento, assim tampouco pode a razão ser preferida ao entendimento, nem o entendimento à razão.

Sem entendimento, nada teríamos de nossos sentidos; não existiria nenhuma força sintética a unificá-los (imprescindível mesmo ao mais inferior dos animais em sua existência vital): *o próprio ser sensível não existiria*.

Do mesmo modo, sem entendimento nada teríamos da razão: *o próprio ser racional não existiria*.

Não obstante, o homem está acima dos seres meramente animais *única e exclusivamente pela propriedade da razão*. Se perdemos de vista essa propriedade que cabe *absoluta e exclusivamente* ao gênero humano e o distingue *de modo essencial* do gênero animal, torna-se perfeitamente justificável a afirmação muito repetida, segundo a qual a diferença entre um orangotango e um californiano ou um patagão seria muito

---

razão prática poderia algo mais que a especulativa.” (Cf. *Nova Crítica da Razão*, vol. I, p. 203-6 e, antes, p. 199.

<sup>121</sup> Cf. *Crítica da Razão Pura*, [B] p. 75-6.

menor do que aquela que há entre um californiano ou um patagão e um Platão, um Leibniz ou um Newton.

O que está envolvido nessa afirmação sobressai ainda mais distintamente quando se a põe nos seguintes termos: grau de existência [*Stufe des Daseyns*] por grau de existência, a diferença entre o animal mais perfeito [*vollkommener*], como o elefante ou o castor, e o menos perfeito, como a ostra ou o pólipo, é notavelmente maior do que aquela entre os chamados homens incultos e os chamados animais mais perfeitos.<sup>CXIX</sup>

É assim que é na verdade, e o homem só se distingue efetivamente do animal segundo o *grau*, não segundo a *espécie* ou *essência* se ele não possui sobre o animal nenhuma prerrogativa fora a consideração reflexiva [*überlegende Betrachtung*]; a saber, a consideração reflexiva da mesma múltipla matéria sensível que é igualmente fornecida aos animais mais perfeitos por suas ferramentas sensoriais. Nesse caso, a primazia do entendimento humano sobre o entendimento animal é apenas a de um olho armado de um microscópio ou de um telescópio face a um que esteja desarmado.<sup>122</sup> - CXX [387]

Estou portanto convencido de que a questão sobre se o homem se distingue do animal segundo a *espécie* ou apenas segundo o *grau*,<sup>CXXI</sup> por meio de um mais ou menos *das mesmas* forças, não é senão a questão: a razão humana é apenas *entendimento* pairando sobre as intuições sensíveis e referindo-se na verdade apenas a elas ou é uma faculdade superior que positivamente revela ao homem o verdadeiro, o bom e o belo em si, e não uma faculdade embusteira de meras imagens vazias (ideias), objetivamente sem referência?

A primeira tese: a de que o homem se distinguiria do animal, e a razão do entendimento — não segundo a *espécie*, mas só segundo o *grau*, não *qualitativa*, mas apenas *quantitativamente*; tem sido, fundamentalmente, a opinião de todos os filósofos não platônicos, de Aristóteles a Kant, por mais que de resto seus edifícios doutrinários divirjam uns dos outros e bem possam mesmo ser, até seus fundamentos, *aparentemente* opostos uns aos outros.

No peculiar e notabilíssimo último capítulo de sua *Crítica da Razão Pura*,<sup>CXXII</sup> Kant põe na balança os *racionalistas* aristotélicos e os *sensualistas* e encontra em ambos a mesma parcialidade e inconseqüência. Aprovo completamente o veredicto

---

<sup>122</sup> “Tudo o que o olho armado descobre por meio do telescópio (por exemplo, na Lua) ou [387] do microscópio (em infusórios) é visto por nossos olhos nus, pois afinal esses meios ópticos não trazem mais raios de luz e, com eles, mais imagens produzidas no olho, do que as que se pintariam na retina sem aquelas ferramentas artificiais, mas apenas ampliam-nas mais a fim de que nos tornemos conscientes delas.” Kant, *Antropologia*, p. 17.



dado ali: com Kant, dou primazia, enquanto *sistema*, ao sensualismo puro e não mesclado de Epicuro, não apenas sobre o sensualismo mesclado de Locke, mas também sobre o platonismo mutilado de Leibniz, que por essa mutilação acaba coincidindo com o spinozismo (Cf. as cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza*,<sup>CXXIII</sup> Apêndice VI).<sup>123 - CXXIV</sup>

[388] O que me separa da doutrina kantiana é apenas o que a separa de si mesma e a põe em desacordo consigo, ou seja: o fato de, como foi mostrado há pouco, ela ao mesmo tempo pressupor e contestar no ânimo humano a existência de duas fontes de conhecimento especificamente distintas; esta, pressuposta tácita e inconscientemente; aquela, contestada expressa, manifesta e inteiramente.

A doutrina kantiana parte manifesta e expressamente da afirmação, e a mantém até o fim, confirmando-a por toda parte: [389] fora a intuição sensível (empírica e pura) não há nenhuma outra fonte de conhecimento a partir da qual o entendimento possa criar conceitos objetivamente válidos que ampliem verdadeiramente seu conhecimento.

O próprio entendimento, ainda que seja *chamado* como sendo uma segunda fonte de conhecimento, na verdade não o é, já que através dele objetos não são *dados*, mas apenas *pensados*. Pensar significa julgar. Mas juízo pressupõe conceito, conceito

---

<sup>123</sup> Mas como é? — porque eu concordo, determino, professo e afirmo assim devem dar-me com razão o epíteto de um *misólogo* (Cf. Tennemann, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1812[. p. 356]), o mais grave que se pode forjar contra um pesquisador filosófico?

Esse epíteto me é devido porque supostamente professo a autêntica e não emasculada doutrina do velho Platão: mas não se atrevem a atribuir esse epíteto ao próprio *Platão*, [388] nem a culpá-lo de haver aberto livre espaço à superstição e à exaltação; ainda que se reconheça que seu sistema intelectual não é meramente lógico, mas místico (Cf. *Crítica da Razão Pura*, [B] p. 882)!

Mesmo *Kant* não merece esse epíteto, tampouco que o contem entre os desprezadores e detratores da ciência, ainda que ele tenha sido o primeiro a estabelecer plenamente a incapacidade da ciência de se elevar desde o âmbito do sensível ao do suprassensível “e de alcançar *efetivamente* o *autêntico fim* a que *devem se unir finalmente todos os esforços da razão*”. [B, p. 491; AA, III, p. 322]

Ele diz: “tive que primeiro desistir [*sic*] do saber para abrir espaço à crença.” [B, p. XXX; AA, III, p. 19] — Tendo-o feito e “demolido de uma vez por todas a petulância e a desmedida de uma razão desconhecadora de seus limites e de sua verdadeira determinação que se gaba de *enxergar e saber*, ali onde *propriamente se parou de enxergar e saber*” [B, p. 498; AA, III, p. 326], ali ele põe seu mérito próprio, sua honra filosófica, toda sua fama. — Sem aquela “suspensão do saber em relação a tudo o que está para além do mundo fenomênico,” não poderíamos sequer, segundo a expressa afirmação de Kant (cf. Prefácio à *Crítica da Razão Pura* e principalmente o Prefácio à *Crítica da Razão Prática*), “aceitar (deixar valer problemáticamente) Deus, a liberdade e a imortalidade, por mais urgentemente que tal aceitação fosse requerida pela razão para seu necessário uso prático. Por conseguinte, a razão especulativa ou teórica conservaria o *primado*; ante sua pressuposição, a pressuposição da razão *prática* teria de ceder, a saber, a *liberdade*, como totalmente impensável, deveria ceder frente ao mecanismo da natureza, perfeitamente pensável, que aparece como a própria necessidade. — Em uma palavra, Deus, a liberdade e a imortalidade teriam que ser negados decididamente e sem qualquer ressalva.” [cf. B, p. XXVIII-XXX; AA, III, p. 17-9]

Pergunto: se Kant, tendo ensinado assim, não há de merecer a amarga recriminação de haver “jurado guerra, por misologia, a toda especulação e teoria”, por que é que ela é devida a mim, que apenas combati a possibilidade de uma metafísica a partir da mera lógica e nunca ousei nenhuma afirmação que não tenha com toda seriedade me esforçado para fundamentar filosoficamente?

pressupõe intuição. Não se pode pensar sem saber que há algo fora do pensamento a que o pensamento tenha de ser conforme, algo que ele tenha de *confirmar*. Se há intuições *a priori* que condicionam a própria experiência efetiva, pode igualmente haver conceitos e juízos *a priori* independentes da experiência efetiva, isto é, que a ela se antecipam. Mas, na falta de tudo que é dado na intuição, pura ou empírica, o entendimento que (segundo Kant, *Crítica da Razão Pura*, [B] p. 677) nasce da faculdade fundamental do ânimo, da imaginação, não pode se desenvolver e chegar a uma existência efetiva. Consequentemente, ele é *condicionado* pela sensibilidade e com seu pensamento se relaciona a ela *apenas como meio* (*Crítica da Razão Pura*, [B] p. 33).

Porém, produzindo conceitos *de conceitos* a partir de conceitos e assim paulatinamente ascendendo a *ideias*, o entendimento facilmente pode chegar à concepção de que, em virtude desses *fantasmas meramente lógicos* que se lhe elevam acima das intuições sensíveis, ele tem não apenas a faculdade, mas mesmo a determinação mais decidida de verdadeiramente sobrevoar o mundo sensível e a si mesmo, e com seu voo alcançar uma ciência superior independente da intuição, uma ciência do suprassensível.

Esse erro do entendimento, diz Kant, é causado por “uma ilusão que está fundada na constituição da faculdade de conhecimento humana, que mesmo a mais aguda crítica não pode eliminar, mas apenas evitar que a engane.” (*Crítica da Razão Pura*, [B] p. 670)<sup>CXXV</sup>

Eis a que se direciona toda a parte *teórica* da filosofia kantiana: ao deslindamento de um racionalismo *ilegítimo*, que se engana a si mesmo e falsifica a ciência.

*Deslindar* radicalmente aquele autoengano era o mesmo que *destruí-lo* radicalmente de uma vez por todas. [390]

Foi assim que de início se conquistou para o *legítimo* racionalismo “*ao menos um lugar vazio*.”<sup>CXXVI</sup> Esse é o feito verdadeiramente grande de Kant, seu mérito imortal.

Mas o bom senso [*gesunder Sinn*] de nosso sábio impediu que se lhe ocultasse que esse espaço vazio haveria de se transformar prontamente num abismo que engoliria todo conhecimento do que é verdadeiro, se — um Deus não se interpusesse para evitá-lo.<sup>124</sup>

<sup>124</sup> Cf. os prefácios já repetidamente citados da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica da Razão Prática*.

Aqui, a doutrina de Kant e a minha se encontram, e, como daqui para frente obtêm resultados semelhantes, parece que elas também teriam de poder se encontrar e, no que as precede, convergir para uma mesma doutrina. Mas isso é impossível por causa da irreconciliabilidade dos primeiros pressupostos sobre os quais uma e outra se fundam: a minha, a saber, sobre o pressuposto de que — *existe percepção* [*Wahrnehmung*], no sentido mais estrito da palavra,<sup>CXXVII</sup> e que sua efetividade e veracidade, conquanto um milagre incompreensível, ainda assim teriam de ser pura e simplesmente aceitas; a kantiana, por sua vez, no pressuposto exatamente contrário, antiquíssimo nas *escolas*, de que — *não existe* percepção em sentido próprio; de que, através de seus *sentidos*, o homem adquiriria apenas representações que bem *poderiam* se relacionar a objetos independentes dessas representações e existentes em si, mas não conteriam absolutamente nada pertencente aos próprios objetos que existem independentemente das representações; de que seu *entendimento* apenas refletiria essas representações, do mesmo modo que o que se chama *razão* apenas refletiria o entendimento; de que, portanto, seria e teria de permanecer eternamente impossível agarrar algo suprassensível ou em si verdadeiro.

É sob a *pressuposição* de que as representações dos sentidos externos não apenas *podem* se relacionar mas indubitavelmente se relacionam a *algo* existente e independente delas, chamado de coisa em si, que essas representações passam a ser chamadas de *fenômenos* e então, a partir dessa *denominação* (*única e exclusivamente a partir dela*) se segue a necessidade da própria pressuposição, pois seria mesmo manifestamente absurdo falar de fenômenos [*Erscheinungen*]<sup>CXXVIII</sup> sem aceitar que exista algo que aí [391] se manifeste [*erscheine*] (*Crítica da Razão Pura*, Prefácio, p. XXVI-XXVII). Mas não se espera que seja absurdo falar de fenômenos afirmando que neles e através deles não se revela à faculdade do conhecimento absolutamente nada do que por trás deles se oculta de efetivamente verdadeiro e verdadeiramente efetivo; não se espera que seja absurdo anexar o nome de *fenômenos* a tais representações que não apresentam senão a si próprias, a esses completos fantasmas, ainda que neles de fato se esteja meramente apresentando o ânimo estranhamente admirável que produz tais fantasmas vazios.

E, na verdade, segundo Kant, também esse ânimo não pode nem sequer se apresentar, uma vez que permanecemos ignorando por que temos necessariamente de criar em nós os puros fantasmas fundamentais, espaço e tempo, bem como por que, para engendrar isso que chamamos *conhecimentos*, estamos ligados a exatamente doze

conceitos primordiais [*Stammbegriffe*], precisamente a esses e a mais nenhum. (*Crítica da Razão Pura*, [B] p. 145-6).

Assim a via da doutrina de Kant conduz necessariamente a um sistema de subjetividade absoluta, mas exatamente por isso ela agrada ao entendimento explicador, ao qual se chama entendimento filosofante, e que afinal não explica, mas apenas extirpa; *contra* si, ele só encontra aquela que lhe adverte dessa via, aquela que não explica, mas que é positivamente reveladora e incondicionalmente decisiva, a razão, ou a *crença racional natural* [*natürlicher Vernunftglaube*].<sup>CXXIX</sup> A via da doutrina de Jacobi, ao conduzir de modo igualmente necessário a um sistema de objetividade absoluta, desagrade ao entendimento que só se atém ao que é compreensível (talvez chamando-se a si mesmo de *razão* filosofante), e essa via tem *a seu favor* apenas a razão que não explica, mas que é imediatamente reveladora, ou a *crença racional natural*.<sup>125 - CXXX</sup>

Se a doutrina kantiana contradissesse frontalmente a crença natural como sendo completamente ilusória, então ela permaneceria, [392] ao menos por esse lado, livre de contradições e não se haveria de discutir com ela. Mas ela parte indiscutivelmente da crença natural em um mundo material que existe independentemente de nossas representações, e a extirpa só em seguida pela doutrina da idealidade absoluta de tudo o que é espacial e temporal, de tal modo que, como já me expressei antes, sem se partir da crença natural como um fundamento firme e permanente não se pode entrar no sistema, mas com ela não é possível nem se instalar nem persistir nele.<sup>CXXXI</sup> Mais tarde, Kant não estava mais satisfeito nem com a crença natural: “é um escândalo para a filosofia e para a razão humana universal [*allgemeine Menschenvernunft*]”,<sup>CXXXII</sup> ele diz, “que se admita meramente a título de *crença* a existência das coisas exteriores a nós — das quais afinal obtemos toda a matéria prima [*Stoff*] para os conhecimentos, mesmo para nosso sentido interno (ao qual devemos o *eu*) — e que não se possa contrapor uma demonstração suficiente a quem ocorrer pô-la em dúvida.”<sup>126</sup> Para sanar essa avaria da filosofia, ele inventou uma demonstração que, maravilhosa o bastante!, refutava os

---

<sup>125</sup> Ou bem, no fim das contas, todos os conhecimentos são objetivos, isto é, são representações de algo que existe independentemente do sujeito representante, de modo que também hão de ser encontrados no entendimento divino, apenas não de uma maneira limitada, finita, mas de uma maneira infinita que abarca de uma só vez todas as relações; ou não há em parte alguma conhecimentos verdadeiramente objetivos — nenhum mundo, nenhum Deus. Cf. a Parte I da 15ª carta de *Allwills Sammlung*, onde se destaca de modo mais intuitivo e compreensível, como talvez em nenhum outro de meus escritos, o que significa para mim a absoluta objetividade. Refiro-me especialmente às páginas 134-5.

<sup>126</sup> *Crítica da Razão Pura*, Prefácio da 2ª edição, [B] p. XXXIX. Nota.

idealismos anteriores de Descartes, Malebranche e Berkeley, idealismos incompletos ou semi-idealismos, por meio de um idealismo total e completo, o *idealismo universal* kantiano. Mas esse idealismo universal e completo, que volatiliza na mesma medida o mundo espiritual e o corporal, já desde os *Prolegômenos* não devia mais se chamar *idealismo*, mas sim — filosofia crítica.<sup>127</sup> - CXXXIII

De modo geral, todo idealismo se funda sobre o argumento de que a matéria de nossas representações só poderia ser *sensação*, uma modificação de nós mesmos, já que seria impossível que objetos subsistentes por si fora de nós entrassem na alma por meio de olhos, ouvidos e do toque das mãos, por assim dizer, como a mobília em um quarto, ou que suas propriedades transmigrassem para nossa faculdade de representação. Assim — *uma vez admitido que nossas representações efetivamente correspondem a objetos externos à representação* — somos meramente afetados por esses objetos, sem que com tais afecções e através delas adquiramos qualquer conhecimento disso que os objetos possam ser em si mesmos. [393]

O idealismo kantiano admite pura e simplesmente os objetos correspondentes às representações, e se pretende por isso um não-idealismo; pois, ele diz, o idealismo consiste na afirmação de que não há outros seres senão os pensantes e de que as coisas restantes que cremos perceber na intuição são apenas representações *nos* seres pensantes (concepções), às quais de fato não corresponde nenhum objeto que se encontre fora desses (dos seres pensantes).<sup>128</sup> Algo assim, ele prossegue, nunca foi afirmado por mim (pelo não-idealismo transcendental), mas sim o exato oposto, a saber, de que sem o *tu* o *eu* é impossível.<sup>129</sup> - CXXXIV — “Provando que mesmo a experiência *interna* do *eu sou* é possível apenas sob a pressuposição da experiência externa, volto o jogo do idealismo

---

<sup>127</sup> Cf. *Prolegômenos*, p. 71.

<sup>128</sup> *Prolegomenos*, p. 62 *et seq.* [AA, IV, p. 288-9]

<sup>129</sup> Esta proposição “sem Tu, nenhum Eu”, válida para todos os seres finitos, enunciada claramente pela primeira vez há alguns anos pelo autor das cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza*, foi transformada, na segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, numa refutação formal do idealismo. Mais tarde, o profundo pensador Fichte a inverteu em nome de seu idealismo, que almeja ir além do de Kant, e lhe opôs a demonstração perfeitamente minuciosa segundo a qual seria tão impossível que uma impressão se tornasse uma representação ou um assim chamado *fenômeno* como o seria que a representação ou o fenômeno apresentasse o próprio objeto (isso que é em si independentemente da representação). Mas agora a teoria tinha de redundar na proposição: todo Tu é Eu, ou, só existe o Eu absoluto. Então, no fim a consequência seria de novo: tudo que é, nada é. — Pois que haveria de ser uma subjetividade absoluta ou um mero sujeito total? — Isto não escapou ao agudo homem. Por isso ele demonstrou, na segunda parte de sua filosofia, a prática, que a parte teórica, a saber, em seus resultados finais, não — *poderia* — ser verdadeira. (A esse respeito, veja-se particularmente a *Bestimmung des Menschen* de Fichte).

contra ele mesmo, *numa ordem inversa e com a maior razão.*” (*Crítica da Razão Pura*, [B] p. 274 *et seq.*, e *ibid.*, p. 519)<sup>CXXXV</sup>

Tudo bem! Mas o que é que de fato se obteve com essa inversão do jogo, pela qual apenas se opôs ao *cogito ergo sum* cartesiano um *cogito ergo es*, de idêntica constituição? Na verdade nada, como há pouco foi mostrado, e de bom grado repetimos aqui uma vez mais: no lugar dos idealismos anteriores, que eram apenas semi-idealismos, e portanto inconsequentes, um idealismo completo, e por isso inteiramente consequente, que abarca ambos os mundos: *um idealismo universal*. [394]

Mas o que aqui é de se estranhar sobretudo é a própria afirmação de que seria um escândalo para a filosofia e para a razão humana universal se não houvesse nenhuma demonstração para a existência dos objetos correspondentes às nossas intuições sensíveis, os quais existem fora da faculdade de representação e dela são independentes; pois — segundo o mesmo criticismo — não é e nem deve ser nenhum escândalo para a filosofia e para a razão humana universal que tenhamos de nos confessar incapazes de verificar cientificamente ou *demonstrar* a realidade dos objetos dos conceitos racionais, ou a validade objetiva das *ideias*: existência de Deus, liberdade, substancialidade e imortalidade do espírito pessoal. Portanto, não é nenhum escândalo para a filosofia e para a razão humana universal aquela franca confissão de uma incapacidade, de cujo conhecimento é inseparável a seguinte convicção: a filosofia, enquanto uma ciência que efetiva e verdadeiramente conduz para fora da nulidade do mundo sensível, é impossível; precisamente aquela ciência pela qual, fosse para conquistá-la, segundo as próprias declarações do criticismo, muitas vezes repetidas, todas as outras ciências teriam de ser alegremente sacrificadas, já que todas elas apenas profetizam-na como aquela que há de vir para “proporcionar fundamento às nossas maiores esperanças e perspectivas sobre os fins últimos, *para os quais finalmente todos os esforços da razão terão de convergir*” (*Crítica da Razão Pura*, [B] p. 491); uma ciência — para por fim resumi-lo numa palavra — da qual não se pode desistir sem que se desista também da razão, uma vez que se conceda que ela não é uma faculdade verdadeiramente reveladora, mas apenas inebriante, uma faculdade que fica eternamente pondo malabarismos vazios no caminho da ciência, macaqueando e caçoando do entendimento sem parar.

Na parte prática do sistema, o criticismo enfrenta o escândalo e não deixa que surja o estranhamento substituindo a falta de demonstração para a validade objetiva das ideias, posta à luz pela parte teórica, por uma crença, que não é uma *mera* crença, mas

sim uma *crença racional*, e como tal com pleno direito de se elevar sobre todo o saber desse entendimento que (segundo o criticismo) só se relaciona à experiência sensível. Mas essa elevação com pleno direito da crença sobre o saber, sobretudo sobre um certo saber que lhe contradiz diretamente, seria impossível, se [395] por meio do idealismo transcendental, todo saber, enquanto um *saber verdadeiro e objetivo*, já não tivesse sido antecipadamente suprimido. Por conseguinte, a verdadeira situação é: primeiro, em nome da ciência, o criticismo solapa em sua parte teórica a metafísica; depois — porque então tudo começa a querer afundar no escancarado abismo sem fundo de uma subjetividade absoluta —, em nome da metafísica, solapa em sua parte prática a ciência.

Mas quanto a seu espírito, a doutrina da crença que Kant põe no lugar da metafísica precedente, por ele destruída, é tão verdadeira quanto sublime. Há no homem pulsões e uma lei que incessantemente lhe ordenam a *se demonstrar mais poderoso do que a natureza que o circunda e transpassa*. Nele, portanto, tem de arder uma centelha da onipotência como a vida de sua vida; ou mentira é a raiz de seu ser. Nesse último caso, ao se conhecer sucumbiria em si mesmo em desespero. Mas se nele existe verdade, então existe também liberdade, e o *saber* mais veraz mana de seu *querer*. Sua consciência [*Gewissen*]<sup>CXXXVI</sup> lhe revela que onipotente não é uma natureza que eternamente só faz transformar-se a si mesma conforme leis de uma necessidade ferrenha, mas que acima dessa natureza há um *Onipotente*, cuja imagem [*Nachbild*] é o homem.

---

Com os olhos em Deus, o homem cria, dentro de si, um coração puro e um espírito firme;<sup>CXXXVII</sup> fora de si, o bom e o belo: *a liberdade criadora*, portanto, não é nenhum conceito fictício [*erdichteter Begriff*]; seu conceito é o de uma força providencial e milagrosa, a qual o homem divisa por si mesmo em sua personalidade racional; força essa que tem de existir efusivamente em Deus, se a natureza provém d'Ele e não Ele da natureza; imagem noturna da fantasia que o dia da ciência dispersa.<sup>CXXXVIII</sup>

Onipotência sem providência [*Vorsehung*] é destino cego, e liberdade e providência são inseparáveis uma da outra;<sup>CXXXIX</sup> pois o que seria liberdade sem saber e querer, e o que seria uma vontade à qual o feito [*Tat*] precedesse ou que apenas acompanhasse o feito?

Ainda que sejamos compelidos por um sentimento insuperável — o testemunho da percepção por meio da razão — a imputar ao homem liberdade e providência, é difícil [396] que posteriormente não as recusemos na reflexão ou mesmo não as neguemos de todo. É que ambas são inteiramente incompreensíveis para o entendimento e parecem, portanto, impossíveis. Uma previsão [*Vorhersehen*] só é compreensível [*begreiflich*] a partir da experiência, no que não difere essencialmente de uma expectativa de casos semelhantes, a qual também se pode encontrar nos animais e *não é nenhuma providência em sentido próprio*. Só é compreensível uma liberdade que tenha sobre si a lei cósmica da conexão causal, uma atividade que, de modo mecanicamente reproduzidor [*mechanisch nachbildend*], segue um motor propulsor universal (*não importa se dinâmico ou atomista*), mas não o é uma liberdade que por si mesma e *deliberadamente* engendre e inicie *obras e feitos originais*, a única portanto digna desse nome.<sup>CXL</sup>

A aceitação de uma providência e de uma liberdade efetivas e verdadeiras, não apenas no Ser Supremo, mas também em cada ser racional, bem como a afirmação de que essas duas propriedades se pressupõem mutuamente é o que distingue minha filosofia de todas as outras filosofias que surgiram desde Aristóteles até esses dias.

O que expus em meus diversos escritos para justificar o reconhecimento filosófico do milagre da providência e da liberdade não foi apreciado como digno de exame e de uma discussão formal por nenhum de meus contemporâneos que pensam diferentemente; pois todos hão de ter julgado em seus corações que a liberdade por mim descrita não seria nada senão o malfadado acaso; a contingência absoluta: e decerto quem pusesse essa patente quimera como fundamento da filosofia não mereceria nenhuma atenção, sendo com razão escarnecido. Mas que aos mesmos que julgam dessa maneira não restaria como fundamentação nada além de uma necessidade cega, da quimera de um mecanismo natural infinito, isso eles não quiseram reconhecer ou nem ao menos admitir.

Assim estava a questão há trinta anos; assim ela continua.<sup>CXLI</sup> Não se quer nem aceitar comigo uma atuação miraculosa [*wunderkräftige Wirksamkeit*] com providência (que eu chamo de liberdade) como algo superior e primeiro, como início absoluto, nem se quer, com Spinoza e outros filósofos que vieram antes e depois dele, confessar o fatalismo de modo expresso e inteiramente consequente.<sup>130</sup> Aqueles não querem admitir-

<sup>130</sup> A Spinoza, diz o Schulze do *Enesidemo* (*Encyklopädie der philos. Wissenschaften*, p. 62), deve-se ao menos louvar o fato de se ter explicado francamente [397] sobre a ilusão de que o homem seja livre e que



lo porque [397] o entendimento, inteiramente apoiado sobre o princípio da conexão causal, não consegue enxergar no contrário do necessário senão um acaso brutal; esses não o querem porque a proposição “tudo o que acontece e se faz, acontece e é feito segundo uma necessidade geral da natureza” contraria a consciência [*Gewissen*] e todos os sentimentos humanos, pois com ela são aniquiladas quaisquer atribuições e imputações de feitos e obras, bem como a própria personalidade.<sup>131</sup>

Bem sei que peculiares recursos se adotam por aí num tal aperto. Deixam a razão ser *originalmente* cega, e chamam-na nesse estado de *absoluta*; identificam-na então com a necessidade, de modo que essa agora possa se apresentar como *secretamente* racional, tirando prestamente do caminho o escandaloso *destino* cego, a necessidade *desarrazoada*.

“Sendo sinônimos os conceitos de racional e necessário”,<sup>CXLII</sup> diz-se, “como todos o admitem e todas as línguas o testemunham, se aquele é apenas o reflexo desse, a representação oriunda da reflexão, então é impossível que os conceitos de necessário e livre sejam conceitos contrários que se suprimam reciprocamente. Assim, é evidente que os conceitos daquilo que é livre, do que é conforme à razão e do necessário coincidem no conceito do incondicionado ou da eterna entidade [*Wesenheit*] das coisas e da eterna força originária nessa entidade; o livre já não paira *sobre a natureza* como criador, como tantos sonharam e quiçá ainda sonhem puerilmente aqui e ali, mas antes jaz como fundamento dela, como o único Ser verdadeiro.” [398]

Não vou perguntar: *como* é que, a partir disso que é livre, que, como eles dizem, não paira como criador *sobre* a natureza, mas que apenas lhe jaz como fundamento como o único Ser verdadeiro e incondicionado, e que é um e o mesmo com a eterna entidade das coisas e com a eterna força originária nessa entidade, bem como também é um e o mesmo com a razão, mas apenas com a *absoluta*, que por sua vez é uma e a mesma com a necessidade; ambas cegas, mas essa conduzindo aquela e precedendo-a com passo infalível na grande obra do desenvolvimento das coisas a partir da quimera

---

possa agir *moralmente* bem ou mal, assim como sobre sua intenção de empreender com a *Ethica* uma transformação, tornada necessária por seu sistema, da ética numa *física*. Cf. *Epistolae ad B. d. S. et auctoris responsiones*, ep. LXII; *Tractatus theologico-politicus*, cap. XVI.

<sup>131</sup> “Se tudo o que *vem a ser*, do maior ao menor, no mundo espiritual como no corpóreo, é determinado pela essência do absoluto, então as representações da *liberdade* e da *espontaneidade* de nosso espírito, assim como as de um *mérito* ou de uma *culpa* a respeito de suas ações, são uma mentira com a qual nós próprios nos enganamos, e qualquer monstruosidade humana é divina, no que apenas a desrazão e a miopia podem encontrar algo de censurável.” (*Encyklopädie der philos. Wissenschaften*, de Gottl. Ernst Schulze, p. 61-2).

— não vou perguntar: como pode ser pensável que o que quer que fosse se originasse ou desenvolvesse a partir disso que é livre, já que a ele, o eterno imutável, decididamente contradizem tanto o produzir quando o ser produzido? — mas quero apenas notar isto: que, segundo essa doutrina, o *poder* [*Macht*] é evidentemente o principiator [*das Beginnende*] originário; um poder sobre o qual não há qualquer outro, e que, portanto, mesmo o conhecimento, a sabedoria e a bondade (ainda que se admita que se encerrassem como forma [*als Keime verschlossen*] em seu fundamento, o *caráter do ser universal* [*Allwesenheit*]), não podem nem ao menos *administrá-lo* ou *guiá-lo*. Contudo, um poder sobre o qual não há nenhum outro e que nem o conhecimento, nem a sabedoria, nem a bondade regem, é destino cego, e de modo algum se tornará um ser verdadeiramente racional operando com liberdade só porque pelo som da palavra lhe atribuímos o nome ou o sobrenome de uma *razão e liberdade absolutas*; isto é: *não é assim que o destino se tornará um Deus*.

Isso que, ao contrário do destino, torna o Deus um *verdadeiro Deus* se chama *providência*. Somente onde ela existe é que existe razão; e a razão só existe onde *ela* também existe. Ela própria é o espírito, e é apenas a isso que é do *espírito* que correspondem os sentimentos de *admiração*, *respeito* e *amor*, que anunciam sua existência. Nós até podemos julgar acerca de um objeto o fato de ele ser belo ou perfeito sem antes sabermos como ele veio a ser assim, se com ou sem providência; mas não podemos admirar o poder que fez com que ele viesse a ser caso esse poder o tenha engendrado descuidadamente, sem intenção e propósito, segundo leis de uma mera necessidade natural. Mesmo o esplendor e a majestade do céu, que põem o homem ainda pueril a rezar de joelhos, não mais dominam o ânimo do conhecedor da mecânica que movimentava esses corpos, conserva-os em seus movimentos e que até mesmo os forma. [399] Ele não mais se espanta [*erstaunt*] diante do objeto, mesmo que esse seja infinito, mas apenas diante do entendimento humano, que num Copérnico, Gassendi, Kepler, Newton ou Laplace conseguiu se elevar sobre o objeto, pôr um fim ao milagre por meio da ciência, despojar o céu de seus deuses, desencantar o universo.<sup>132</sup>

---

<sup>132</sup> “Newton forneceu a sólida ideia fundamental, inteiramente inteligível, que permitiu transformar a teoria ainda misteriosa de Kepler em uma mecânica celeste inteiramente clara, tal qual possuímos hoje nas obras imortais de Laplace — onde não apenas aprendemos a compreender todos os dados para o passado e para o futuro a partir de uma lei fundamental (a lei fundamental da gravitação), como podemos seguir o mestre cheios de confiança em suas conjecturas sobre a primeira constituição do sistema planetário.”

“Ao que bem se poderia replicar: explicais tudo a partir de vossa todo-poderosa gravitação, mas qual é a origem dela? Ao que respondo: isso aí não sabemos muito bem! *Ela é a herdeira do antiquíssimo destino*”

Mas mesmo essa admiração [*Bewunderung*] desapareceria, a única que há na faculdade de conhecimento humana, se um Hartley, um Darwin, um Condillac ou um Bonnet do futuro efetivamente conseguisse pôr diante de nossos olhos uma mecânica do espírito humano que fosse tão universalista, compreensível e iluminadora quanto a newtoniana o é do céu.<sup>CXLIII</sup> Então já não poderíamos mais reverenciar [*ehren*] verdadeira e sinceramente nem a arte nem a alta ciência, nem qualquer virtude, nem achá-las sublimes, nem considerá-las com adoração [*Anbetung*].<sup>133</sup> [400]

Decerto que os feitos e obras dos heróis do gênero humano — a vida de um Sócrates e de um Epaminondas, a ciência de um Platão e de um Leibniz, as apresentações poéticas e plásticas de um Homero, um Sófocles, um Fídias — ainda seriam capazes de tocar esteticamente e mesmo de suscitar no ânimo um bem-estar que chegasse ao arrebatamento; assim como a visão do céu estrelado é capaz de tocar e comover alegremente o ânimo do mais estudado aluno de um Newton ou de um Laplace; apenas não seria então permitido perguntar pelo fundamento de tal comoção, pois a sensatez [*Besinnung*] responderia infalível: estás infantilmente inebriado, guarda de uma vez que a admiração nunca é senão a filha da ignorância.

---

*cego: grandeza, número e medida são seus serviçais, mas sua parte da herança é um mundo sem Deus que não carece de Deus nenhum.*”

“Se o grande astrônomo Lalande negou a divindade, se não pôde encontrar nenhum Deus no céu, nem o dedo de Deus no movimento dos astros, temos de dar razão ao raciocínio de seu entendimento. Aquela ordem elevada e essa conformidade a fins [*Zweckmäßigkeit*] são mesmo apenas o produto de um rigoroso mecanismo das necessárias leis naturais, lá em cima um destino cego e sem espírito é o amo irrestrito de seu mundo.”

“Mas eu apelo à verdade do versículo de João: somente no espírito devemos adorar a divindade. Só podemos encontrar a *dignidade* de nossa ciência nisso que ela é para o espírito. Apenas pode chamar a ordenação do mundo de conformidade a fins aquele que crê nos fins [*Zwecke*]. A verdadeira interpretação do curso do mundo baseada em fins reside, de forma muito mais simples, no *sentimento* do homem. — O espírito infinito não se esconde sob a medida e o número! O jogo com números é um jogo leve — sua alegria é apenas a alegria do espírito preso ao ranger de suas correntes.”

(Cf. *Populäre Vorlesungen über die Sternkunde*, de J. F. Fries, p. 225, 227, 18, 16).

<sup>133</sup> “Dr. Hartley looked forward to an aera, ‘when future generations shall put all kinds of evidences and inquiries into mathematical forms: reducing Aristotle’s [400] ten categories and bishop Wilkin’s forty *summa genera*, to the head of quantity alone, so as to make mathematics and logic, natural history and civil history, natural philosophy and philosophy of all other kinds coincide *omni ex parte*.’” Dugald Stewart, *Account of the life and writings of Thomas Reid*, Edimburgo, 1803, p. 126.

[“Dr. Hartley ansiava por uma era ‘em que as futuras gerações haverão de pôr em forma matemática todas as espécies de provas e investigações: reduzindo as dez categorias de Aristóteles e os quarenta *summa genera* [gêneros supremos] do bispo Wilkins sob a chave única da quantidade, de modo que a matemática e a lógica, a história natural e a civil, a filosofia natural e todas as espécies de filosofia coincidam *omni ex parte* [em todas as suas partes].’”]

A joia do gênero humano não é uma ciência que extirpa todos os milagres, mas sim uma crença que subsiste insuperável ao lado da ciência, uma crença num ser que *somente* pode fazer milagres e que miraculosamente criou também o homem; crença em Deus, na liberdade, na virtude e imortalidade; é a nota característica distintiva da humanidade; ela é, dir-se-ia, a própria alma racional, e por isso não apenas é mais antiga do que todos os sistemas e artes eruditos inventados pelo homem, como também, enquanto uma força imediata de Deus, é essencialmente superior a todos eles. Crença é o esbatimento [*Abschattung*] do saber e querer divinos no espírito finito do homem. Pudéssemos transformar essa crença num saber, cumprir-se-ia o que a serpente prometeu à concupiscente Eva: seríamos como Deus.<sup>CXLIV</sup>

No estado de um entendimento ainda inculto, no qual com frequência povos inteiros persistem por muito tempo, saber e crença, a confiança naquilo que se vê, e a confiança ainda mais firme e íntima naquilo que não se vê, mostram-se de tal maneira [401] mesclados que a partir desse estado misto se podem explicar suficientemente todos os fenômenos estranhos na história da humanidade: o fetichismo grosseiro e o refinado, o culto a animais e a astros, os inúmeros gêneros de idolatria e superstição, a multidão de sistemas absurdos e contraditórios. O animal desarrazoado, incapaz de religião, também é incapaz de superstição e idolatria.

No momento em que, na consciência humana, as percepções [*Wahrnehmungen*] do sensível começam com *clareza* a se distinguir das *escutas* [*Vernehmungen*] do suprassensível, aí começa a filosofia.<sup>CXLV</sup> Obscuramente essa distinção começa já na criança que, ainda no berço, balbuciando já tenta falar e, como dizem as mães, sorri para os anjos; mas transcorrem-se séculos até que apareça um Anaxágoras que abre ao entendimento, que em seu desenvolvimento científico durante tanto tempo permaneceu voltado apenas para a natureza, o caminho do conhecimento de um espírito que reina sobre a natureza, de uma *inteligência criadora* [*schaffende Intelligenz*].

Pode até ser que a ciência voltada apenas para a natureza consiga, meramente com seus próprios meios, extirpar pouco a pouco a superstição [*Aberglaube*], que é falsa crença [*Afterglaube*]; mas ela não consegue impedir que com a superstição também se perca a crença legítima.<sup>134</sup> Entretanto, essa não se perde, mas alteia-se ainda mais alto,

---

<sup>134</sup> “Os progressos na física fazem com que a metafísica seja necessária para que aquela não se torne arrogante e não *destrone a razão em favor do entendimento*. — Porém, a intenção da metafísica é assegurar a passagem do mundo sensível ao suprassensível, e sua intenção final é a resposta à questão: com que propriedades deve-se pensar aquele ser ao qual o mundo deve ser relacionado como a um

ao lado da ciência e à face dela; surge uma doutrina que se ergue acima da doutrina natural, que *limita o conceito de natureza pelo conceito de liberdade*, mas que justamente nisso amplia verdadeiramente o entendimento: *a filosofia no sentido platônico do termo*.

Como qualquer outro sistema de conhecimentos, a filosofia também obtém a sua *forma* apenas do entendimento, enquanto faculdade dos conceitos em geral. Sem conceitos não é possível nenhuma reconhecimento [*Wiederbewusstsein*], [402] nenhuma consciência de *conhecimentos*, portanto tampouco uma distinção e comparação, separação e conexão, nenhum sopesar, ponderar e apreciar, numa palavra, nenhuma efetiva *tomada de posse* de uma verdade qualquer. Ao contrário, o *conteúdo* da filosofia, o que lhe é próprio, é fornecido apenas pela razão, “a saber, a faculdade de um conhecimento independente da sensibilidade e a ela inalcançável.”<sup>135</sup> A razão não cria conceitos, não constrói sistemas, tampouco julga: *tal como os sentidos externos*, ela é meramente reveladora, positivamente anunciadora.

Sobretudo é preciso que se retenha o seguinte: assim como há uma intuição sensível [*sinnliche Anschauung*], uma *intuição* pelo senso [*Sinn*], há também uma intuição racional [*rationale Anschauung*] pela *razão*. Uma defronte à outra como genuínas fontes de conhecimento, sendo a última tão pouco derivável da primeira quanto a primeira dessa última. Ambas estão em igual relação face ao entendimento e assim também face à demonstração [*Demonstration*]. Nenhuma demonstração é válida contra a *intuição sensível*, na medida em que todo demonstrar [*Demonstrieren*] não é senão uma recondução do conceito até a *intuição sensível* (empírica ou pura) que o atesta: essa intuição é, em relação ao conhecimento da natureza, a primeira e a última, o que vale incondicionalmente, o absoluto. Também pelo mesmo motivo, nenhuma demonstração vale contra a *intuição racional* ou *intuição da razão* [*Vernunftanschauung*], a qual nos dá a conhecer objetos para além da natureza, isto é, a certeza quanto à verdade e efetividade desses objetos.

Precisamos utilizar a expressão *intuição da razão* porque a língua não possui nenhuma outra para indicar o modo como é dado ao entendimento conhecer o que é inalcançável aos sentidos apenas em *sentimentos* efusivos, e que no entanto é conhecido

---

fundamento supremo? E qual a constituição da conexão que se encontra entre este e aquele?” G. E. Schulze, *Encyklopädie d. phil. Wissenschaften*, p. 71, 47, 52.

<sup>135</sup> *Grundsätze der allg. Logik*, de Schulze, §2, nota 1.

como algo verdadeiramente objetivo — algo que de modo algum ele meramente inventou.

Quando alguém diz que sabe, temos o direito de perguntar: de onde ele sabe? No fim, inevitavelmente terá de apelar a uma dessas duas respostas: ou bem à *sensação-sensível* [*Sinnes-Empfindung*], ou bem ao *sentimento-espiritual* [*Geistes-Gefühl*]. Disso que sabemos pelo *sentimento-espiritual*, [403] dizemos que *cremo-lo*. Todos falamos assim. Na virtude, e portanto na liberdade, e portanto no espírito e em Deus, só o que se pode é *crer*. Mas da sensação que fundamenta o saber na intuição sensível (chamado saber *autêntico*) pode-se tão pouco dizer que esteja sobre o sentimento que fundamenta o saber na *crença* quanto o gênero animal sobre o gênero humano, o mundo material sobre o intelectual, a natureza sobre seu autor.<sup>136</sup> - CXLVI

Assim, confessamos sem medo que nossa filosofia parte do sentimento, do sentimento *objetivo e puro*; cuja autoridade ela reconhece como suprema, e que se fundamenta, enquanto doutrina do suprassensível, apenas sobre essa autoridade.

Afirmamos que a faculdade dos sentimentos é no homem uma faculdade superior a todas as outras; a única que o distingue especificamente do animal, que o eleva sobre o animal não por mera diferença de grau, mas de espécie, isto é, *incomparavelmente*; afirmamos que ela não é senão a razão; ou, como também se poderia exprimir: isso que chamamos de razão e elevamos sobre o *mero* entendimento que se volta apenas à natureza origina-se para nós única e exclusivamente da faculdade dos sentimentos. Assim como os sentidos remetem ao entendimento na sensação, assim se lhe remete a razão no sentimento. Chamamos de *ideias* [*Ideen*] as representações disso a que se é remetido no sentimento.

Em certa medida, os animais também possuem entendimento, e todos os seres vivos também têm de possuí-lo, pois não podem ser indivíduos vivos sem consciência associativa, que é a *raiz* do entendimento; mas prescindem inteiramente dessa faculdade de sentimentos que é idêntica à razão, desse órgão incorpóreo para as percepções do suprassensível. [404]

---

<sup>136</sup> “O entendimento comum [*gemeiner Verstand*] não tem como discernir *como* o que há de mais superior no homem, a razão, se opõe à sensibilidade e como isso que é o próprio *pensamento* mais profundo do ânimo não começa com uma transformação das representações sensíveis em conceitos, mas com uma *elevação* do ânimo acima da representação sensível e, precisamente por causa disso, com um sentimento de origem totalmente diversa da de todas as representações sensíveis. O termo ambíguo ‘*sentimento*’ é aqui um expediente na falta de um outro termo, que debalde procuramos em uma linguagem que não foi inventada pelos filósofos.” (*Göttingische gelehrte Anzeigen*, 1809, número 207)

Quando dizemos de um homem que ele é desprovido de todo sentimento, não o estamos meramente *igualando* ao animal, mas precipitando-o ainda mais abaixo daquele, já que, enquanto homem, a natureza lhe dotou de sentimentos, e temos pois de admitir que foi de modo exclusivamente voluntário que ele pôde fazer isso de si. É por isso que conseguimos amar os animais e efetivamente travar com eles uma espécie de relação amistosa, ainda que sejam inteiramente incapazes do conhecimento do bem, do verdadeiro e do belo; ao homem, porém, que não é incapaz daquele conhecimento, mas dele alienado apenas de modo antinatural [*widernatürlich*], nós o consideramos, cheios de horror [*Grauen*], uma aberração asquerosa [*ekelhafte Missgeburt*], ou mesmo, com pavor [*Entsetzen*] e abominação [*Abscheu*], um ser satânico.

Então, uma vez mais: a capacidade ou incapacidade dos sentimentos distingue entre homem e animal. Onde não há razão, tampouco há sentimentos objetivos que apresentem imediatamente à consciência algo externo a si mesmos; onde há tais sentimentos, lá infalivelmente há também razão; aí se revelam e se manifestam ativamente a liberdade, a virtude, o conhecimento de Deus, a sabedoria e a arte.

---

Contra a doutrina das intuições da razão ou dos sentimentos puros e sua objetividade, entretanto, levantam-se e unem-se todos aqueles que não querem mesmo saber de um *espírito firme*<sup>CXLVII</sup> que guia *imediatamente* a toda verdade, mas apenas de uma *letra firme* [*gewisser Buchstabe*], sem a qual o espírito de nada serviria e que em sua perfeição até o tornaria prescindível, da letra que primeiro teria produzido e então também inspirado o *único* espírito genuinamente firme. Essa letra eles chamam de *ciência*.

O que chamais de espírito *firme*, dizem-nos esses homens, é o espírito *infirme* [*ungewisser Geist*], um fogo-fátuo, um sedutor. Ponde os espíritos à prova! Isto é, testai-os na letra, testai se podem aceitá-la e caber nela perfeitamente; não confiai em ninguém que recue diante dessa prova em vez de aparecer pessoalmente. Deixai-o ir, recusai-o e só vos esforçai, cada vez mais zelosamente, pelo *ser* [*Wesen*] que está apenas na *Palavra*, segundo a Palavra, que existe apenas pela *letra*, que é dela e por ela.

[405]

O discurso desses homens não é de todo rejeitável e precisamos ser justos e separar o que nele há de verdadeiro do não verdadeiro. “Sem palavra, nenhuma razão —

nenhum mundo.” — *No princípio era o Verbo [Wort]*, anuncia uma voz santa; que não se interrompe nessa anunciação, mas prossegue: e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus.<sup>CXLVIII</sup> É aqui que se enganam os homens que acabaram de falar contra nós, ao deixar que o Pai seja produzido pelo Filho, a Palavra pela Letra, pois como a palavra, pensam, obviamente precisa ser constituída de letras, essas precisam ter existido antes daquela. A palavra assim criada produz-lhes então primeiro o entendimento, depois do que, por fim, este produz a razão. Assim tudo se inverte; não há mais nenhum espírito que exista em si mesmo, mas apenas almas de corpos ou seres corporais vivos; e tal como para o corpo, assim também é, sempre e em todo lugar, para a alma.

Se o entendimento não é e não quer ser mais que uma faculdade de reflexão das intuições sensíveis, uma faculdade de separar e reunir em conceitos, juízos e inferências, posto [*gestellt*] sobre aquele único fundamento, então ele não pode se furtar a essa concepção às avessas [*verkehrtes Einbilden*], pois a reflexão que o produz a ele próprio é, por sua essência, inversora. Na reflexão ou no entendimento as espécies aparecem antes dos seres singulares como suas produtoras, e antes das espécies, os gêneros; de modo geral, na reflexão todo particular se origina no seio de uma universalidade criadora [*schöpferischen Allgemeinen*], de sorte que a realidade efetiva, o próprio real, segue inteiramente apenas como uma propriedade que se acrescentasse à coisa, um *complementum possibilitatis*, um conceito sem conteúdo, uma palavra vazia. Por isso o entendimento, voltado apenas para o mundo sensível, definiu-se a si próprio como a faculdade de *conhecer o particular no universal* por meio de — *conceitos* e, colocando sobre si essa coroa, assume o epíteto de razão. Formando conceitos cada vez mais extensos, essa razão termina por chegar ao conceito infinitamente extenso de Tudo-um [*All-Ein*], o não-pensamento [*Ungedanke*] de um *ser* inteiramente indeterminado e ao mesmo tempo simples e duplo: a saber: de um lado o conceito de uma matéria inteiramente infinita e indeterminada, donde se desenvolvem fisicamente uma infinidade de seres materiais finitos determinados, todos os corpos com suas diferentes propriedades; e, de outro lado, um pensamento inteiramente infinito e indeterminado, ignorante de si em sua infinidade, donde procedem as almas [406] a se juntar aos corpos, cada uma se juntando a cada um necessariamente. *Necessariamente*, porque a matéria infinita e o espírito infinito perfazem juntos apenas um e o mesmo ser. Nesse *sistema* (da identidade absoluta de Ser [*Sein*] e consciência), toda alma nascida do ser de todos os seres [*Wesen aller Wesen*] é e só pode ser o conceito *mediato* ou a *vida* de um corpo, surgindo, desenvolvendo-se e perecendo com ele — mas não perecendo a



ponto de não se poder também dizer que ambos são, na mesma medida e proporção, imperecíveis ainda que mortais; ou imortais — ainda que perecíveis: pois no *Tudo-Um*, que apresenta a identidade do Ser e do Não-ser [*Sein und Nichtsein*], do repouso absoluto e do movimento absoluto, não há ontem, hoje ou amanhã, sendo tudo nele igualmente eterno, tanto *a parte ante*, como *a parte post*.<sup>CXLIX</sup>

Segundo Platão, o início dessa doutrina da Tudo-Unidade [*All-Einheit*] é que, partindo-se do sensível e do tangível, do *corpóreo*, subjacente como sendo o único que existe verdadeiramente [*dieses zum Grunde legend als das allein wahrhaft Seyende*], ao avançar a investigação descobre-se que esse corpóreo perceptível comunicado pelos sentidos *não é* aquilo que *é*, mas sim que tudo seria apenas movimento e *nada além disso*. No *Teeteto*, Platão faz Sócrates dizer que esse não é um discurso de todo ruim: “absolutamente nada (perceptível pelos sentidos externos) é em si e por si algo determinado, e tampouco podes, a bom direito, atribuir a coisa alguma uma única propriedade; pelo contrário, se chamas algo ‘grande’, também se mostrará como pequeno, se chamas ‘pesado’, também leve, e assim igualmente em tudo mais, pois nada é de fato *um*, nem nada determinado, nem possui certa qualidade [*Beschaffenheit*], mas apenas *torna-se* assim. E, com exceção de Parmênides, todos os sábios, tanto Protágoras quando Heráclito e Empédocles, concordaram quanto a isso com os poetas mais destacados de ambas as espécies da arte poética, com Epicarmo, entre os cômicos, e com Homero, entre os trágicos, o qual, quando diz ‘contemplo o pai Oceano e Thetis, a mãe’,<sup>137</sup> quer indicar que *tudo nasceu do fluxo e do movimento*.”<sup>138</sup> [407]

O caso é que, como mostra Platão, ou antes o Sócrates platônico, nada se aprimorou com esse aprimoramento daquela tosca doutrina do Ser, do Ser que só pertenceria ao corpóreo; pois assim como lá tudo fora incluído no corpóreo enquanto o único Ser [*Sein*] verdadeiro, assim também aqui tudo é incluído num devir movediço [*bewegliches Werden*], que de toda parte expulsa o Ser, não restando senão um discurso a respeito dele, mas um discurso falso e enganoso,<sup>CL</sup> que na verdade não pode sequer ser meramente *discursado*. Pois, como tudo mais, também as *palavras*, no caso os nomes e substantivos, fluem embora desses fluxos; conservam-se apenas verbos, e mesmo desses ainda se perde também o tempo presente, que para esses fluxos nunca existe, assim como não existem nenhum *É* ou Ser. Porém, onde em parte alguma nada

<sup>137</sup> *Iliada*, XIV, 201.

<sup>138</sup> Platão, *Teeteto* (op. Bipont. T. II. p. 69. *et seq.*) e na tradução de Schleiermacher, 2ª parte, volume I, p. 206 *et seq.*

existe nem devém, ali também nada é ou devém conhecimento, e toda doutrina chega a um fim.

Ponderando isso, sábios posteriores inverteram o princípio homérico e mesmo pré-homérico, o antiquíssimo princípio de que *tudo seria apenas movimento e nada mais*, aventando a tese diretamente oposta: *na verdade* não existiria movimento em parte alguma, existindo *na verdade* por toda parte apenas um Imóvel, um único Uno existente [*ein allein seiendes Eines*]. Assim como aqueles sábios anteriores admitiam um devir eterno sem Ser, assim também esses posteriores admitem, ao contrário, um Ser eterno sem devir; e assim como lá o discurso se perdia e a doutrina tinha de se emudecer em si mesma por falta de substantivos, assim também, por sua vez, o discurso se perde aqui por falta de verbos, dos quais resta apenas o tempo presente, portanto, na verdade, tempo nenhum.

Aqui surge em cena a *autêntica* doutrina da Tudo-unidade, interpondo-se prestativa entre ambos. Ela casa o devir sem Ser com o Ser sem devir e diz: Agora sim! — Vê, assim funciona!

Mesmo Platão não nega que um entendimento voltado apenas para o mundo sensível, sobre o qual se elevasse apenas em virtude de conceitos e de conceitos de conceitos criados a partir dele mesmo, teria de tomar essa doutrina da Tudo-unidade como a única verdadeiramente válida; sua inverdade, ele diz, só seria discernida por meio de uma força cognitiva superior, de um olho criado apenas para intuir o suprassensível e fixamente voltado para ele. “Mas”, ele prossegue, “assim como o olho corporal, se não fosse móvel por si, teria de se virar das trevas para a claridade junto com todo o corpo, [408] assim também aquela força cognitiva tem de ser desviada *junto com toda a alma* para longe das coisas mutáveis até que consiga com a intuição se elevar àquilo que é permanente e à mais sublime luz do que é permanente, que nós chamamos de *bem*.”<sup>139</sup>

Com isso não se está afirmando que não se possa conhecer no mutável nada de permanente; mas apenas *que nós já temos de ter conhecido o permanente para reconhecê-lo no mutável*. Se o mutável não contivesse nada do permanente, não poderia existir nem sequer como um mutável, não poderia de modo algum nem apenas *aparecer*. É por isso que, para o entendimento voltado apenas para o mundo sensível e compelido a avançar somente com seu pensamento, esse mundo acaba necessariamente

<sup>139</sup> Platão, República, VII (op. Bipont, T. VII, p. 135).

se transformando num Um e Tudo do Nada. Mas jamais alguém conseguirá levar aquele que ensina a doutrina da Tudo-unidade a confessar que isso seja algo com que ele se defronte ou que, ao final, o caminho de sua ciência leve à transformação de todo ser [*alles Wesens*] em nada mais que palavras. O modo como ele escapa a essa confissão tornando impossível para o filósofo capturá-lo e agrilhoá-lo é apresentado de modo exímio no *Sofista* de Platão.<sup>CL1</sup> No passado já me remeti a essa obra prima do divino Platão e aqui me remeto a ela ainda mais seriamente uma outra mais.<sup>140 - CLII</sup>

---

Mas atendo à advertência socrática: volver, “para que os novos afluxos não sotorem nosso argumento inicial.”<sup>CLIII</sup>

---



---

Partimos da questão: a razão humana é apenas entendimento pairando sobre as intuições sensíveis e referindo-se na verdade apenas a elas, ou ela é uma faculdade superior que *efetivamente* revela ao homem algo de verdadeiro, bom e belo em si, e não uma [409] mera faculdade *embusteira* de imagens vazias, objetivamente sem referência?

Nós mostramos: a primeira alternativa teria sido admitida em todas as filosofias que surgiram desde Platão a Kant, passando por Aristóteles, bem como nas assim chamadas filosofias racionalistas de Leibniz, Wolff e Sulzer, como ainda nas expressamente meras sensualistas de Locke, Condillac e Bonnet.

Para essa afirmação, podemos recorrer à demonstração fornecida por Kant, a qual indiscutivelmente estabelece que um entendimento que, enquanto faculdade formadora de conceitos, apenas reflete o mundo sensível e a si mesmo, quando tenta transpor o âmbito da sensibilidade, só consegue apanhar no vazio sua própria *sombra*, a qual se estende por todos os lados, até o infinito.

---

<sup>140</sup> Cf. *Das Coisas Divinas*, terceiro apêndice.

Assim — concluímos adiante — “todo suprassensível é ficção e seu conceito é vazio de conteúdo”,<sup>141</sup> ou então — é preciso que se reconheça *a favor* da veracidade do suprassensível e de seu conhecimento no homem, o qual provém de uma faculdade superior, à qual se comunicam, de uma maneira incompreensível para os sentidos e para o entendimento, aquilo que é verdadeiro *nos* fenômenos e além deles.

Baseados nessas alternativas excludentes, insistimos que se admitam no homem duas faculdades de percepção distintas: uma faculdade de percepção através das ferramentas de percepção visíveis e palpáveis, portanto corpóreas; e uma outra distinta, que percebe por meio de um órgão invisível que não se apresenta de modo algum aos sentidos externos, órgão de cuja existência só ficamos sabendo através de sentimentos. Esse órgão, um olho espiritual para objetos espirituais, foi chamado pelos homens — *fundamental e universalmente — razão*; de modo que na verdade eles nunca entenderam pela palavra “razão” outra coisa senão precisamente esse órgão. Entre eles, apenas alguns, que se consideram filósofos, tentaram passar sem esse órgão, o segundo olho da alma, presumindo que o verdadeiro, que é apenas um, haveria de se deixar ver mais nítida e seguramente com apenas um olho do que com dois. Eles efetivamente cegaram esse olho da alma, voltado para o suprassensível, [410] e acharam que agora tudo estava de fato muito mais claro e distinto do que antes. Aquilo que se tomou por um segundo olho efetivo, eles diziam, seria<sup>CLIV</sup> apenas um *pseudo-olho* [*Scheinauge*], na verdade apenas uma patológica visão dupla do olho que é o único *efetivamente* vidente. Bastaria encará-los para se ver como esse único olho *verdadeiro* foi trazido para o meio da frente após a operação e como agora já não se pode mais descobrir nenhum vestígio do outro pretense segundo olho. Esses Polifemos<sup>CLV</sup> encontraram audiência e crédito [*Glauben*] junto a muitos, os quais, então, quiseram todos ser curados dessa visão dupla e do falso olho. Apenas Sócrates e, depois dele, seu discípulo Platão, resistiram contra essa sabedoria monocular; estabelecendo de diversas maneiras que a alma humana, para atingir o conhecimento do único verdadeiro, carece dos dois olhos de que está provida, e para isso teria de protegê-los com cuidado e mantê-los sempre abertos; *se ela fecha ou extirpa aquele direcionado ao suprassensível, então só obteria por meio do outro toda espécie de ciência sem fundamento* [*grundlos*], *sem discernimento nem fim último* [*letzter Zweck*].<sup>142</sup> Mas o discurso do divino Platão foi

<sup>141</sup> Palavras de Kant, *Crítica da Razão Prática*, Prefácio.

<sup>142</sup> Cf. todo o livro VI da *República* de Platão.

superado pelo discurso de muitos outros: “porque inculcar o conhecimento do verdadeiro em almas que não trazem o único órgão apropriado para isso é tão impossível quanto levar um cego a ver oferecendo-lhe lentes.”<sup>143</sup> - CLVI

Quer dizer: não se deve discutir contra aquele a quem os sentimentos do belo, do bom, da admiração, do amor, da estima e do temor não convencem de que nesses e com esses sentimentos ele está percebendo algo que existe independentemente deles, algo inalcançável para sentidos externos e para um entendimento direcionado apenas para suas intuições.

Há muito já se estabeleceu que não se pode vencer o idealista, *o semi-idealista mais rasteiro à la Berkeley*, que a despeito do sentimento natural afirma não perceber um mundo material efetivamente existente fora de si, mas ter apenas sensações, como se poderia claramente demonstrar. Igualmente estabelecida é a impossibilidade de se vencer *o idealista à la Hume, o idealista total e de tipo superior*, que a despeito do sentimento racional nega a veracidade [411] das ideias imediatamente oriundas desse sentimento, no topo das quais se encontram os inextirpáveis e inseparáveis conceitos de liberdade e providência.

Há pouco já mostramos como o homem, a despeito de seus sentimentos mais íntimos e profundos, por um lado é fortemente tentado e levado a negar a liberdade e a providência, mas, por outro, é repellido e impedido disso de modo igualmente forte, e inventa, pois, maravilhosos artifícios para conquistar um lugar filosófico entre o sim e o não. Todavia, o que afinal torna esses artifícios tão ilusórios a ponto de por eles não apenas os inexperientes e discípulos, mas também os próprios inventores em primeiro lugar serem defraudados e obcecados, isso é algo que ainda nos resta trazer à luz como imprescindível ao acabamento de nosso trabalho.

---

São dois os ilusionismos pelos quais, mudando nome e figura de variadas maneiras mas permanecendo na verdade sempre o mesmo — *não consentindo num domínio [Walten] da liberdade sobre o da necessidade, numa onipotência sobre o destino* — o sensualismo ou materialismo procurou acobertar sua parcialidade e suas

---

<sup>143</sup> Platão, *República*, VII. Op. Bip. T. VII. p. 35.

fraquezas de modo a que pudesse parecer que o conceito de liberdade e a convicção do suprasensível não lhe seriam estranhos.

O primeiro desses ilusionismos consiste em se achar que se obtém o conceito do incondicionado por meio de progressivas abstrações do entendimento.

É que na abstração deixam-se de fora as relações e notas características particulares que condicionam um objeto sensível; retém-se apenas o universal, que então aparece de modo mais ilimitado [*unbeschränkter*] em comparação com o particular, não mais ligado às condições singulares do particular, e daí presume-se que por uma abstração de *todas* as limitações [*Schranken*] o conceito do incondicionado se renderia ao entendimento.<sup>144</sup> Mas esse abstrato não é de fato o *conceito de liberdade* enquanto autêntico conceito do *incondicionado*, mas apenas a irrelevante prestidigitação [*nichtige Vorspiegelung*] [412] de um *todo* sem qualquer conteúdo, e por isso sem *quaisquer limitações*; um conceito do perfeitamente indeterminado, pois precisamente na abstração foram desconsideradas todas as determinações singulares. Quanto ao seu conteúdo, esse conceito supremo até o qual o entendimento pode progredir por meio da abstração é o conceito da *pura negação*, do *puro nada*.<sup>145</sup> Se o considerarmos como o *fundamento* incondicionado do qual se origina cada coisa condicionada, então esse fundamento é antes o absoluto *infundamento*; um *dever* perfeitamente *indeterminado* de onde deve surgir aquilo que se tornou determinado [*das Bestimmt-Gewordene*]; uma totalidade [*All*] *sem* qualquer nota característica como fundamento de um mundo real *com* notas características determinadas infinitamente variadas.

Esse conceito puramente negativo não ganha nenhum conteúdo positivo pelo fato de eu associar o conceito de um tempo infinito ao conceito de um mecanismo natural infinito que se revela naquele — série causal necessária —, pois não existe absolutamente nenhum primeiro nem nenhum último, nenhum *o quê* e nenhum *para quê*; com uma reflexão mais aguda [*schärferes Nachdenken*], mesmo o próprio conceito de mecanismo infinito tem que aparecer como impossível ao entendimento; o pensador só contrapõe a essa impossibilidade *conceitual* a *existência* evidente na realidade sensível efetiva, a existência indiscutível do nexos causal como lei do mundo, muito embora permaneça sendo igualmente absurdo admitir esse nexos causal sem início nem

<sup>144</sup> Cf. *Tradition, Mysticismus, und gesunde Logik, oder über die Geschichte der Philosophie*, de J. Fries (*Studien Band VI*).

<sup>145</sup> Cf. em Bouterwek, *Neuem Museum der Phil. u. Lit.* Tomo I, Fasc. I, o artigo, *Was heißt Denken?*, e fascículo 2, o artigo, *Über das Ideal-Object d. vnft. Verlangens*, Comparar com *Von den göttlichen Dingen*, o apêndice A.

fim ou partir da proposição: *nada é incondicionado* — exceto o próprio nexu causal, o mero devir a partir do devir.

Mas como é que alguém chega a se satisfazer com esse ilusionismo e esperar fundamentação científica de uma absurdidade? — Respondemos: o conceito de liberdade, enquanto verdadeiro conceito do incondicionado, está inextirpavelmente enraizado no ânimo humano e compele sua alma a aspirar a um conhecimento do incondicionado situado além do condicionado. Sem a consciência desse conceito ninguém saberia que as limitações do condicionado são *limitações*; *sem o sentimento racional [Vernunftgefühl] positivo de algo superior ao mundo sensível o entendimento jamais teria saído do âmbito do condicionado [413]* e não teria sequer obtido o conceito *negativo* do incondicionado. Decerto é um contrassenso pôr uma mera negação no ápice de todo filosofar; mas o sentimento da razão subjuga esse contrassenso [*Widersinnigkeit*] no entendimento,<sup>146</sup> e como a abstração pode avançar até o mais universal, até *o mais indeterminado*, toma-se o *absolutamente indeterminado* como o *verdadeiramente incondicionado*, como o próprio conceito de liberdade e — desconhecendo-se sua verdadeira fonte: a percepção racional [*Vernunftwahrnehmung*] — procuram-se suas raízes no entendimento.

O segundo ilusionismo está estreitamente ligado a esse primeiro.

A percepção sensível, à qual no sensualismo o entendimento está exclusivamente direcionado, vem em auxílio daquele falso conceito de incondicionado. Se considerarmos o surgir e devir efetivamente reais na natureza, a totalidade [*das Gesammte*] que chamamos de universo parece remeter a um progressivo desenvolvimento a partir de um caos primordial, de um *deserto e de um vazio originários*. Afinal sempre vemos o *inacabado* imperfeito precedendo ao *acabado* mais perfeito, a inconfiguração à configuração [*Gestalt*], a insensatez [*Unbesonnenheit*]<sup>CLVII</sup> à consideração [*Überlegung*], o apetite selvagem [*wilde Begierde*] à lei, a bruta imoralidade à moralidade [*Sitte*], e como aqueles perfazem a fundação [*Grundlage*] destes. Aquele conceito de caos corresponde ao conceito inteiramente indeterminado do entendimento; ambos se implicam mutuamente; o conceito vazio do entendimento é, por assim dizer, preenchido por matéria, mas apenas por um não-ser [*Unwesen*] de matéria, por uma matéria sem nenhuma determinação material, à qual *espera-se que*

---

<sup>146</sup> Cf. os dois trabalhos já citados de Bouterweck.

*pertença* meramente a possibilidade, mas não a efetividade de determinadas qualidades [*Beschaffheiten*] percebidas empiricamente.

Esse caos, por sua vez, não é fundamentalmente nada senão uma pura *negação* de todas as propriedades *materiais*, e portanto um *nada sensível* [*Sinnen-Nichts*], assim como aquela negação de todas as notas características pertencentes aos conceitos é um *nada intelectual* [*Verstandes-Nichts*].<sup>CLVIII</sup> Mas como o *devir* na intuição sensível pressupõe uma não-existência [*Nicht-Dasein*]; e como também nada poderia devir de um puro Nada: assim o inadmissível dessa suposição de certo modo se encobre pelo fato de a imaginação conceber aquele *não-Ser* [*Nichtsein*] como uma existência [*Dasein*] *imperfeita* meramente potencial, da qual a existência perfeita em ato surge em sucessão. Assim é compreensível que em toda parte o melhor tenha que [414] se originar do pior, o maior do menor. Também essa suposição é evidentemente tão absurda quanto aquela do Ser se originar do não-Ser; na verdade, uma e outra não senão a mesma suposição; é só por uma *nova* absurdidade que ela adquire sua verossimilhança [*Scheinwahrheit*].

É que se põe o absolutamente imperfeito como o absolutamente perfeito porque o absolutamente imperfeito é aquele Um a partir do qual tudo devém, mas de modo impermanente e por isso apenas transitório. O absolutamente-imperfeito é portanto o único intransitório, o único ser [*Wesen*] verdadeiro e efetivamente eterno, *natura naturans*; não o Deus, mas — “deus” [*nicht der, aber — das Gott*].<sup>CLIX</sup>

Tal como nesse ser único [*Alleinwesen*] — que é um não-ser [*Unwesen*], mas um não-ser eternamente produtor — se agita a matéria prima universal de todas as matérias, uma matéria por si *indiferente* e sem quaisquer qualidades [*beschaffenheitlos*]; assim também se agita nele um primeiro *espírito* universal de todos os espíritos, *indiferente* e sem quaisquer pensamentos.<sup>CLX</sup> Esse espírito de todos os espíritos é, embora inconsciente, o espírito mais perfeito, o espírito *κατ'ἐξοχήν*,<sup>CLXI</sup> pois a partir dele, por meio do organismo, desenvolvem-se todos os espíritos; apenas nele é dada a possibilidade de todos esses espíritos, nele a partir do qual todos os demais surgem juntamente, uns com e depois dos outros (como os corpos a partir da matéria prima universal e simultaneamente a eles).

Segundo uma descoberta recente, esse espírito de todos os espíritos também pratica, puramente para si, embora de modo inconsciente, *ciência* e *arte*; mas apenas uma ciência e arte meramente operantes [*werktätig*] que se ignoram a si mesmas, as



únicas dignas de sua sublimidade [*Erhabenheit*], — uma ciência e uma arte que não *proveem*, mas que ainda assim podem *precaver*.<sup>CLXII</sup>

É contudo possível (como recém se descobriu também ainda) — é contudo possível que — *em uma futura semana de criação* — a partir de um espírito meramente *material*, o ser universal e originário [*Ur- und Allwesen*] devesse um espírito *formal* com um querer e saber autoconscientes, um espírito dotado de *entendimento*. Somente então Deus terá *verdadeiramente* vindo a ser, isto é, terá se efetivado *perfeitamente*, e então também se tornado um ser *pessoal, possuidor e conhecedor de si*.

Pois é igualmente bem possível — *acrescentemos* — que o que esses mais novos descobridores [*Erfinder*] ou visionários [*Seher*] situam num *futuro longínquo*: a perfeita realização efetiva de Deus, também sua existência *pessoal* e o fato de *possuir-se e conhecer-se* a si mesmo, [415] é possível que isso já tenha ocorrido alguma vez no *passado*, ou mesmo muitas vezes, *desde uma eternidade*. Quiçá (como eles próprios dizem) o fundamento inicial da natureza, o obscuro [*der Finstere*], já atuasse sozinho há muito tempo e tentasse, com as forças divinas *nele contidas*, uma criação para si, que contudo sempre recaísse no caos — o que talvez indiquem as série de gerações que, *antes da criação*, desapareceram e nunca retornaram — até que tivesse sido pronunciada a palavra de amor e com ela tido início a criação *duradoura*.

Sendo provável que tenha havido antigamente abortos e aberrações, uma variada alternância de avanços e recuos: por que é que também não teria havido vários nascimentos maduros e saudáveis?

E em primeiríssimo lugar: como é a demonstração e onde a guardais, a demonstração de que não viveis em uma criação transitória, em uma *criação antes da criação*, mas sim em uma agora efetivamente principiada e *duradoura*? O fundamento que, com as forças divinas que contém, ensaia criação sobre criação *antes da criação*, bem pode ser concebido como também agora realizando apenas um novo ensaio, e apenas praticando também convosco seu jogo e um abuso vaidoso, assim como ele faz com o Deus semiadormecido nele. Reconhecei e declarai: no fundamento da criação do universo jaz e move-se ainda o desregrado, o *caos*, *como se a qualquer momento pudesse irromper novamente*. Perguntamos: *por que ele não deveria efetivamente irromper de novo a qualquer momento?*

Respondeis: Ele não o pode e não irá porque depois da criação efetivamente iniciada o caos serve apenas de *base* necessária a essa criação *duradoura*. A base da realidade de todas as coisas, assegurais, seria o desregrado, um *caos*, de modo que o

mundo seria consumido no nada se perdesse essa base, se pura e simplesmente forma e ordenação pusessem um fim ao que é desregrado. — Assim é bastante compreensível, vós vos lembrais de acrescentar, que forma e ordenação não pudessem ser o originário; que o perfeito não pudesse existir já no princípio; nem um Deus perfeito e completamente acabado, nem tampouco um mundo perfeito e completamente acabado.

Mas como então ao fim? Se o perfeito não pudesse *existir* no princípio; *então* deveras e certamente não é só no fim que ele poderia *vir a ser!* [416]

Não obstante, replicais, é como *tem* de ser. As Escrituras também distinguem períodos da revelação de Deus e põem num futuro longínquo o tempo em que Deus *será* tudo em todos [*Alles in Allem*],<sup>CLXIII</sup> isto é, *totalmente efetivado*; — a crise da expulsão do mal para fora do bem estará consumada e justamente com isso terá se dado a perfeita atualização de Deus.

Então não haverá mais devir? Pois o que deveria ainda devir! Portanto também nenhuma *vida* mais, uma vez que, como dizeis, a vida só existe *no devir* e apenas com ele, a vida *que se sente a si mesma*, que subsiste e se conserva inteiramente apenas *na luta*; também por isso, dizeis ademais, já desde o momento em que Deus separou o mundo da luz do das trevas *para se tornar pessoal*, Ele se submeteu livremente ao sofrimento e ao devir, sujeitou-se a um *destino*, que toda vida *tem* de ter.

Então tudo isso — insistimos na questão — tudo isso não existirá mais assim naquele futuro longínquo depois da *crise*? O que era necessário para que Deus se tornasse um ser pessoal já não será mais necessário para que ele *permaneça* sendo um? Já não será mais necessário, agora que ele aprontou e acabou com o mundo e consigo mesmo, que ele recomece do início o mundo e a si mesmo, retorne novamente ao fundamento e ali mais uma vez se divida em si mesmo, voluntária ainda que inconscientemente, *a fim de que a criatura se torne possível e ele próprio se torne pessoal em virtude da criação*; em uma palavra, *não será efetiva, verdadeira e seriamente necessário* que através do mundo maligno [*arge Welt*] ele recomece e execute de novo toda a operação da evolução [*Evolutionsgeschäft*] de si mesmo???

Eles só respondem a essa questão com duras repreensões: de que seríamos incapazes de compreender o *círculo a partir do qual tudo devém* — e, nesse círculo, o contínuo e universal *nem-nem* [*das Weder-Noch*], o divino fundamental; que tampouco seríamos capazes de entender a indiferença [*Indiferenz*] que há no princípio, a identidade que há ao fim e a luta que há no meio, e que não valeria de modo algum o esforço de falar com teístas choccos que sonham com um Deus todo pronto, que já *no*

*princípio* seria perfeita e efetivamente real com entendimento e vontade, com um Deus que deveria ser ao mesmo tempo um Deus *vivo e pessoal*, o que seria afinal *inteira e totalmente* impossível; — embora talvez seja sim ainda possível — ou melhor, com certeza o é — *no fim*.

Nisso esses encolerizados têm efetivamente razão, nem compreendemos *o círculo a partir do qual tudo devém*, [417] nem tampouco entendemos a linguagem deles, que com justiça teria de se chamar uma *linguagem circular*, pois nela cada frase e cada palavra significa ora o que tal palavra ou frase diz à compreensão comum, ora o exato contrário; às vezes, o que é o pior para nós, até as duas coisas ao mesmo tempo: nesse último caso é que entra o autêntico *nem-nem*, a chave, supomos, tanto do sistema como de sua linguagem artificial.

Eles ensinam expressamente que o *nem-nem* existe *antes* de tudo e que a partir dele teriam imediatamente se originado ou prorrompido não só o mundo efetivo como também o Deus efetivo, embora no presente ainda não *perfeitamente* efetivado, Deus no qual o mundo se consumirá um dia, o real no ideal; ademais, que este *nem-nem* seja o próprio Deus, o Deus *inteiro* (como era *antes da criação*) ainda não separado por si mesmo em dois inícios distintos mas igualmente eternos, por conseguinte, o *perfeito* Deus *a parte ante*. Mas esse Deus perfeito *a parte ante*, ainda não separado em dois inícios distintos e igualmente eternos, por conseguinte, Deus *ainda inteiro*, que é o alfa, e cujo verdadeiro nome é o fundamento originário ou infundamento [*Ur- oder Ungrund*], talvez deva ser distinguido do Deus *perfeito* que é apenas *a parte post*, que é o ômega, e que existirá somente em um futuro longínquo, mas que agora já é chamado de *espírito* e considerado como se já estivesse *perfeitamente* efetivado, pois que dá quase no mesmo.

É que *na verdade* nada devém no círculo a partir do qual tudo *devém*; não existe na verdade nem *antes* nem *depois*; nada que *em verdade* seja passado, nada que *em verdade* seja futuro; nenhum primeiro e último, nem quanto ao ser nem quanto ao *tempo*. Portanto não nos devemos admirar quando os que falam em círculos [*Zirkelredner*] dizem: o *espírito* acabará por submeter tudo e existirá *sobre tudo*; e ao mesmo tempo dizem: mesmo então existirá e continuará existindo *sobre o espírito* o infundamento inicial; apenas que ele não mais será a indiferença, a *equivalência*, mas sim — o amor, do que o espírito não é senão o *hálito*. — É também o que testemunham, eles acham, as Escrituras: por fim o *Pai* submeterá tudo ao *Filho*; mas então o próprio

Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, para que Deus seja tudo em todos.<sup>CLXIV</sup>

Quem tem olhos para ler, leia<sup>CLXV</sup> o incrível com seus próprios olhos, lá onde pode ser lido no original; [418] pois numa breve palestra não se pode transmitir como é que no maravilhoso discurso circular se devoram reciprocamente os prós e contras, como as mais manifestas contradições se abraçam fraternalmente e juram perseverar em eterna concórdia entre si.

Mas a esses que falam em círculos aplica-se maravilhosamente o que Platão nos legou sobre o gênero de filósofos que ele chama de Efésios, ou ainda, *os fluentes*:<sup>CLXVI</sup> “Permitir-se a um diálogo sério com esses” — ele faz Teodoro dizer a Sócrates — “não é melhor que tentá-lo com aqueles que foram picados por um animal nocivo e não podem parar um momento quietos; pois como se diz em seus escritos, *eles fluem também...* Se perguntas algo a um deles, sacam de uma aljava *um palavreado enigmático e o disparam*. Se quiseres uma explicação para dar sentido ao que um disse, aí um outro parecido te atinge com *nomes modificados*. Nunca chegarás a uma conclusão com nenhum deles, pois nem eles próprios se entendem entre si.”<sup>147</sup>

Abandonemo-los então e voltemo-nos de novo àqueles que até admitem *conosco* que o ser mais perfeito existiria necessariamente no início; mas ao mesmo tempo afirmam *contra* nós e pelos fundamentos há pouco citados que esse ser mais perfeito é necessariamente um ser que não é consciente de si, que não é um agente [*Handelndes*] *agindo* com saber e vontade conforme fins estabelecidos, mas sim um ser inteiramente *impessoal* que apenas *atua* de modo necessário conforme leis que lhe são prescritas por sua *natureza* e nele subsistem.<sup>CLXVII</sup>

Sobre esses temos ainda algo a acrescentar: a saber, como eles conseguem de modo tão bem sucedido fazer falar *a seu favor* aquilo que mais fortemente fala *contra* eles. [419]

Se, a fim de subjugá-los, nós os confrontamos por exemplo com aquele antigo pensamento, tão sublime quanto simples: *quem formou o olho não olhará; quem plantou o ouvido não ouvirá; quem preparou esse coração não amará; quem pariu esse espírito a partir de si, ele não saberá, quererá e atuará espiritualmente?*<sup>CLXVIII</sup> — então

<sup>147</sup> Ed. Bipont. II. p. 129. Na tradução de Schleiermacher, 2ª Parte, Tomo I, p. 260. — Segue aqui ainda a resposta de Sócrates. — “*Sócrates*: Talvez, Teodoro, tenhas visto os homens enquanto lutavam, mas não estiveste com eles quando estavam em paz; pois não te são amigáveis; mas penso que nas horas tranquilas comunicam essas coisas aos seus discípulos, que procuram tornar-se semelhantes a eles. *Teodoro*: Que discípulos, meu caro! Entre eles ninguém se torna discípulo um do outro, eles crescem por si: cada um onde acontecer de se entusiasmar, e um sempre toma o outro como um nada.”

eles asseguram que ninguém empunharia esse pensamento de modo mais contente e íntimo do que eles. Eles perguntam: porventura nós não pomos a força originária [*Urkraft*] e a essencialidade [*Wesenheit*] verdadeira de todo ver e ouvir, de todo entendimento, coração e espírito no ser originário e universal [*Ur- und Allwesen*], que é o único veraz e que chamamos o Deus? — E isso não vos é suficiente?! — Dizei então: será que qualquer um *que medite sensata e profundamente* admitiria que o entendimento divino é tal como o humano, que é baseado na experiência sensível e se desenvolve mecanicamente através de abstração e reflexão [*Reflexion*]? Será que esse *que medite sensata e profundamente* afirmaria conseguir pensar sua imaginação humana, meramente reprodutora [*nachbildend*], como uma força originalmente criadora a partir de si mesma, capaz de chamar seres verdadeiros à efetividade? — Observa seriamente, eles prosseguem mais animados, como é que tua inteligência vai surgindo para ti e como ela te é cara; envergonhar-te-ás de imputar tal inteligência ao ser originário que todos chamamos Deus, a seu favor fazendo apenas a distinção de que nele o entendimento já estaria todo concluído e não precisasse ainda devir, como em ti: um pensamento em si mesmo já extremamente absurdo.

Vê bem, eles exortam, como é com a inteligência humana. Acaso ela já não precisa estar presente no embrião a fim de mais tarde emergir através do mero desenvolvimento do organismo? Mas, no estado primitivo, a inteligência enquanto tal, ou a razão, não sabe nada de si mesma. O conceito de uma *razão* efetivamente existente mas que *não sabe nada de si* não é, pois, nenhum conceito contraditório, mas, pelo contrário, necessário: essa razão impessoal que não sabe de si mesma é propriamente a verdadeira razão, *absoluta* e *substancial*, tal como está e permanece em Deus — a ausência de uma *razão formal* em Deus não é uma privação, mas sim uma plenitude: Ele é todo razão, por isso não tem nenhuma. — Aquilo que opera [*das Werkthätige*] imediata e *inconscientemente* é justamente o espírito. Afinal é por isso que também no homem chamais o que há de mais próprio [420] de *espírito*, *gênio* e *divino*, que nele é engendrado *inconscientemente* e como por uma inspiração adventícia [*fremde Eingebung*].

Assim falam esses homens, e um bando convencido exulta e aplaude calorosamente. Os jovens compreendem, entendem e se fartam de conhecimento. Mas se sentem sobretudo convencidos pelo argumento da conclusão, o *Aquiles* do discurso: de que tudo que o homem engendra de verdadeiramente digno de admiração é engendrado por ele inconscientemente e como que por uma inspiração adventícia; que

isso que inspira é em uníssono chamado *gênio* e *divino*, onde divino não é senão a força operante [*werktätige Kraft*] do espírito universal [*Allgeist*] que se ignora.

Talvez tivéssemos de nos calar diante dos jovens e seus professores se a questão no fundo fosse mesmo assim como pretendem. Mas vemo-la diferente e tentaremos apresentá-lo aqui.

Antes de tudo, recordemos a sagrada história de uma criação no Paraíso depois da criação.<sup>CLXIX</sup>

Segundo aquela história sagrada, a esposa do primeiro homem teve sua origem numa imagem onírica. Enquanto ele dormia, formou-se nele a mãe do gênero humano, arquétipo da beleza, do amor, da clemência [*Milde*] e da beneficência [*Wohltun*]. Ao despertar, Adão estava em sua presença; ela estava diante dele, a varoa [*Männin*],<sup>CLXX</sup> carne de sua carne, ossos de seus ossos, tomada a partir dele, nele e fora dele, um segundo Eu.

Interiormente, no espírito, Adão já vira a *bela*, pois ansiava por ela e dolorosamente sentira que estava sozinho. Então caiu sobre si aquele sono profundo, *um sono do Senhor*. — E Deus criou a mulher a partir de uma de suas costelas, e fez crescer carne em seu lugar.

Mesmo aquele que cria originariamente não criou enquanto dormia, *nas trevas inconscientes*: Ele sabia e queria. — Como dissera: haja luz!,<sup>CLXXI</sup> ele a havia feito descer sobre a Terra, que em si estava vaga e vazia, e sobre a qual continuamente tudo tem de se originar a partir da escuridão, só para que não se pudesse dizer de nenhum de seus partos: *no princípio era o verbo*.<sup>CLXXII</sup> Mas de modo algum se deve por isso presumir infantilmente que a noite é a mãe de tudo e que em toda parte, como o entendimento que vai crescendo a partir da experiência sensível, o espírito só viria depois com os anos, [421] um temporão [*Spätling*]. Aqui entra em cena uma diferença no modo de consideração que é semelhante àquela que leva povos primitivos a falarem em “antes, ou depois, de tantas *noites*”, ao passo que povos mais educados [*gebildeter*] falam em “antes, ou depois, de tantos *dias*”. O entendimento sensível pressupõe a noite e faz seus cálculos *partindo* dela; a razão ou o espírito, do dia.<sup>CLXXIII</sup>

Sejamos mais claros. *Antes do fato* [*Tat*], o entendimento humano nada sabe do *fazer* [*Tun*] do espírito superior e dominante que há no homem; é apenas sob a consumação [*Vollbringung*] e depois dela que ele divisa esse fazer. Reconhecendo que esse fazer não parte dele, do entendimento que meramente reflete [*blos nachsinnend*],<sup>CLXXIV</sup> após longa ponderação ele finalmente o declara um atuar cego [*ein*

*blindes Wirken*]. Dizemos: somente após longa ponderação; pois decerto ele estava originalmente inclinado a pensar a inteligência como a iniciadora e a vontade como sempre antes do feito. Mas então ele se colocou a questão: como pode a inteligência ser a iniciadora e a vontade ser sempre anterior ao feito — como é possível a *verdadeira* providência e a *verdadeira* liberdade? E então obtive de si mesmo a resposta determinada: ambas são inteiramente impossíveis.

Do mesmo modo o entendimento se perguntara antes: como é possível a percepção através das ferramentas sensíveis? E ele obtivera de si a mesma resposta determinada: só existe *sensação*, sendo portanto *impossível* uma *percepção* propriamente dita.

Assim o entendimento inventou para si a dupla descrença [*Unglaube*], primeiro num mundo material, depois também num mundo imaterial e espiritual, e à arte de perder toda verdade — pois essa era a sua invenção — ele a chamou *filosofia*.

Tal como quando no céu noturno a Lua, com sua luz que lhe foi emprestada, sobrepuja o brilho de toda uma infinidade de estrelas e as obscurece; mas tem seu brilho desvanecido tão logo o Sol se levante por sobre as bordas da Terra porque assim *aparece* a luz verdadeira que a própria Lua apenas *reluzia*: assim também, ante o imperfeito dia do entendimento, extinguem-se por um tempo as percepções da razão que esplandecem na escuridão, mas ao alvorecer do senhorio do conhecimento racional o brilho lunar do entendimento empalidece e se divisa que seu bruxuleio provinha da fonte luminosa que antes se furtava ao nosso campo de visão.<sup>148</sup> [422]

Todo filosofar parte de um anseio [*Sehnsucht*] inerente ao homem por um conhecimento que ele chama de conhecimento do *verdadeiro* sem que possa explicar a si mesmo de modo satisfatório o que significa essa palavra que lhe é mais significativa que tudo mais. Ele o sabe e não o sabe. Isso pelo que o sabe, ele chama sua *razão*; isso pelo que não o sabe, mas se esforça por pesquisar, ele chama seu entendimento.

Pura e simplesmente, a razão pressupõe aquele verdadeiro, tal como o sentido externo pressupõe o espaço e o interno, o tempo, e ela consiste apenas na faculdade de pressupô-lo, de sorte que onde não existe essa pressuposição, tampouco existe razão. Portanto, tão certo quanto o fato de o homem possuir razão e não ser meramente

---

<sup>148</sup> “*Dia* é quando uma única verdade reina como o Sol. Mas se vedes, [422] em vez disso, tantas verdades como grãos de areia à beira do mar e uma pequena luz sobrepujando em brilho toda aquela infinidade de sóis; isso é uma *noite*, pela qual se apaixonam *poetas* e *ladrões*.” J. G. Hamann, *Kreuzzüge* [*des Philologen*], p. 190.

ludibriado por isso que ele chama assim,<sup>CLXXV</sup> o verdadeiro precisa, ainda que muito profunda e internamente, estar de algum modo presente no homem e ser por ele conhecido.

O entendimento, partindo da intuição sensível e se desenvolvendo sobretudo junto a ela, não pode pressupor a essa intuição o conceito de verdade que a razão lhe impõe nem elevar-se sobre essa intuição; o entendimento pergunta pelo *substrato* desse conceito, sem o qual não há verificação [*Bewährung*] da realidade, e busca então esse substrato no solo dos fenômenos, onde teriam de ser encontrados o *em si* dos seres e suas diversas propriedades. Contudo, como antes já mostramos suficientemente, no fim aqui se encontra apenas uma negação do nada, algo que se apresenta como mera nonada e que se apresentaria como puro nada se a razão, que apesar de tudo permanece dominante, não o impedisse à força.<sup>149 - CLXXVI</sup> Pois, em sua insensatez, o homem até pode renegar sua razão ou lhe recusar crédito [*Glauben*]; mas não consegue calá-la por completo e evitar que ela atue nele. [423]

Xenófanes, que até por um cético foi chamado de pensador sem arrogância, lamentava-se “que mesmo em sua idade avançada não podia desfrutar de nenhum *saber*. Aonde quer que voltasse seu olhar, tudo se diluía no uno [*das Eine*] e por toda parte não lhe aparecia senão um ser semelhante.”<sup>150</sup>

De modo muito parecido, o sublime Fénelon, pensador não menos agudo e profundo, lamentou que para ele tudo se perdia na *multiplicidade* [*Vielheit*], e a multiplicidade, no *nada*.

“Eu próprio não me encontro”, ele diz, “nessa multidão de pensamentos que se seguem uns aos outros em mim, e no entanto esses pensamentos são tudo que posso encontrar de mim. Sou tal multidão de pensamentos de todo tipo, dos quais nenhum é o outro, que eu mesmo entre eles me torno nada, e por isso tampouco sou capaz de fitar

---

<sup>149</sup> “A inferência cartesiana: ‘*penso, logo existo*’ é, aos olhos da lógica, um jogo de palavras, porque o ‘*eu existo*’ não significa do ponto de vista lógico nada senão ‘*eu existo pensante*’; ou ‘*eu penso*’. E que cada um se pergunte se essa inferência tão amiúde criticada não exerce uma força sobre ele que coincide com a força da convicção das inferências maximamente conclusivas e que apontam para algo bem diferente do *vazio* lógico de um assim chamado juízo de identidade.” *Idee einer Apodiktik*, I, p. 41-2.

<sup>150</sup> Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, Parte 1, p. 164. Um de meus amigos traduziu os versos aqui citados:

“Se me tivesse ao menos sido destinado um senso mais maduro!  
Mas sendas enganadoras me iludem, atraindo-me para cá  
e para lá. Agora estou idoso e insatisfeito com toda  
pesquisa. Pois aonde quer que volte o espírito, lá tudo se me dissolve  
numa e mesma coisa; pois tudo o que é, o tempo todo atraído  
em todas as direções a seus semelhantes, é uma única natureza.”



aquele *único* que é o verdadeiro, do qual sei e busco. Para apresentá-lo a mim mesmo de algum modo a partir de meu confuso saber, tenho de dividir esse pensamento único e torná-lo uma diversidade e uma multiplicidade, tal como eu mesmo o sou, e, quando o faço, ele desaparece, assim como desapareço eu mesmo. — Oh, quem me libertará dos números, das composições, associações e séries, as quais, quanto mais nelas me aprofundo, mais se mostram vãs e distantes daquilo que pressinto ser a única coisa veraz. O que é múltiplo e diverso se apresenta resplandecente e todo promissor, como se estivesse cheio de unidade e fundado sobre a unidade; mas esse fundamento de unidade não se revela; ele não para de fluir e de zombar de minhas pesquisas; tanto que, ao contrário, número e quantidade não param de crescer e aumentar. As séries também desaparecem com o desaparecimento disso que elas ordenam e se perdem no nada. Queres apanhar aquilo que é? Já não é mais! Aquilo que se segue imediatamente? Já acabou! Aquilo que se seguirá? Seguir-se-á, mas não existirá! — Não existirá, e [424] entretanto perfará um todo com aquilo que lhe precedeu e já não é mais.”<sup>151</sup>

Quando quer transformar em um saber *exterior* o saber apenas *interior* que se origina das profundezas insondáveis de seu ânimo, o homem necessariamente afunda nesse vazio, nesse abismo de um patente nada de conhecimento que tudo devora, e até quer ascender ao suprassensível, mas apenas com os *sentidos*, apenas sobre degraus conceituais de um entendimento que no fim só se apoia sobre a intuição sensível.

O *É* do entendimento exclusivamente *reflexivo* é um *É* exclusivamente *relativo* e não exprime mais que a mera similitude conceitual com outra coisa; não é o *É* ou o *Ser substancial*. Este, o Ser real, o Ser por excelência, só se dá a conhecer no sentimento; nele se revela o espírito firme.

Confessamo-nos incapazes de *explicar* sob que *configuração* no sentimento — o sentimento puro e objetivo — o espírito firme em si se torna presente ao homem, e em virtude do qual o homem se torna capaz de conhecer *o que é idêntico apenas a si mesmo*: o verdadeiro imediatamente apenas no verdadeiro, o belo imediatamente apenas no belo, o bom imediatamente apenas no bom, e com isso ter a consciência de um saber que não é meramente um saber dependente *submetido* a demonstrações, mas sim um saber independente *superior* a toda demonstração, que é um saber verdadeiramente soberano; sobretudo, tampouco somos capazes de explicar sob que forma se nos apresenta esse saber, que nos é o mais profundamente inerente, da liberdade e da

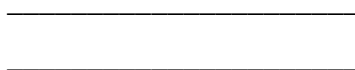
---

<sup>151</sup> *De l'existence de Dieu*, parte II, cap. 2.

providência, que reina *em* nós e *sobre* nós como os poderes que dominam a natureza. Nós apenas pomos fatos à luz, e apoiando-nos sobre esses fatos é que justificamos nossa doutrina com um rigor científico.

Em que medida o autor efetivamente chegou a isso em seus escritos anteriores é algo que tem de ser examinado nesses próprios escritos. O trabalho reimpresso no presente segundo volume das obras completas, *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Vorsehung und Freiheit von dem Begriffe der Vernunft* [Sobre a Inseparabilidade do conceito de Liberdade e Providência do Conceito de Razão] apresenta de forma concisa o sistema de suas convicções, ou a justificação [425] de sua crença diante do entendimento filosofante, e apresenta, quiçá da maneira mais apreensível, em que pontos o autor contesta outras doutrinas e em que pontos não, razão pela qual, pois, remete-se aqui particularmente a esse escrito.<sup>CLXXVII</sup>

Apressando-me para a conclusão, quero apenas dar prosseguimento, em breves parágrafos, a alguns pontos que gostaria de acrescentar ao que já foi dito, deixando ao próprio leitor o trabalho de desenvolvê-los e coordená-los. Afinal, amiúde a exposição aforística, e o que o meu falecido amigo Hamann chamava seu estilo-gafanhoto, alcançam melhor seu alvo do que o discurso encaixado do modo mais artificial.



Assim como a realidade efetiva que se revela aos sentidos externos não carece de qualquer garantia, ela própria sendo a mais sólida defensora de sua verdade, assim também a realidade efetiva que se revela a esse sentido profundamente interior que chamamos razão não carece de qualquer garantia; ela e somente ela é a testemunha mais sólida de sua verdade. O homem necessariamente crê em seus sentidos, necessariamente crê também em sua razão, e não há certeza superior à certeza que há nessa crença.

No que se tenta estabelecer a veracidade de nossas representações de um mundo material que existe de modo independente para além dessas representações, desaparece para os demonstradores o objeto que queriam fundamentar, resta-lhes mera subjetividade, *sensação*: encontraram *o idealismo*.

No que se quer provar cientificamente a veracidade de nossas representações de um mundo material existente para além dessas representações, de nossas representações da substancialidade do espírito humano, de nossas representações de um livre criador do

universo que seja distinto do próprio universo e das nossas representações de uma providência que governa com consciência, isto é, de uma providência *pessoal*, isto é, da única *veraz*, o objeto também desaparece para os demonstradores, restam-lhes meros fantasmas lógicos: encontraram — o niilismo.

Toda realidade efetiva, tanto a corporal que se revela aos sentidos quanto a espiritual que se revela à razão, [426] é atestada aos homens apenas pelo sentimento; não há qualquer atestado fora ou acima desse.<sup>152</sup>

---

Um de nossos pensadores mais agudos explicou os sentimentos, os *puros e objetivos*, que são os únicos aqui em questão, como juízos imediatos que surgem da razão e os chamou *juízos fundamentais* da razão.<sup>153</sup> Aceitamos de bom grado e adotamos essa sua denominação. Em geral se diz também do olho, do ouvido, da língua que experimenta, que eles julgam [*urteilen*] e até que ajuízam [*beurteilen*], embora todos saibam que o sentido que percebe apenas revela, enquanto os juízos, contudo, são próprios ao entendimento que reflete. Dizemo-lo a partir do claro discernimento de que sensibilidade sem qualquer entendimento, isto é, sem nenhuma consciência reflexiva e associativa sendo, portanto, espontânea, é uma quimera. O mesmo vale para a razão. Conforme mostramos logo no início desse escrito e provamos no que se seguiu, a razão sem entendimento é um não-pensamento [*Ungedanke*], inteiramente igual a uma *ciência* e a uma *arte* que se ignorassem, meramente operantes.

Um ponto aqui não deve passar despercebido, a saber, que a proposição: onde há razão, necessariamente há também entendimento, não vale o mesmo se invertida: onde há entendimento, necessariamente há também razão. Na medida em que, em virtude da sensação, sua organização os põe em relação com outros seres naturais, possuem entendimento todos aqueles seres que chamamos seres vivos [427] ou *animados* porque têm vida em si e revelam espontaneidade — mas ao mesmo tempo são seres *irracionais*, aos quais em conjunto chamamos *animais*. Todos os gêneros animais, tanto os mais

---

<sup>152</sup> “A fonte suprema de todo assentimento é uma confiança *imediate* nos veredictos de nossa consciência. Se essa confiança se perdesse, aquele também desapareceria por inteiro.” Cf. *Grundsätze der allg. Logik*, de G. E. Schulze, §103, bem como os precedentes e os seguintes.

“A convicção sempre toma o lugar do último argumento como *sentimento*.” Cf. *Idee einer Apoditik*, vol. I, p. 31. Do mesmo Schulze: “Na mera *inferência* de um juízo a outro faz-se a abstração da *verdade* do juízo; mas à *efetiva conclusão* pertence a *consciência da verdade*.” Cf. *Götting. gel. Anz.*, 1802, n. 142.

<sup>153</sup> Cf. Fries: *Neue Kr. d. Vrnft.* Parte I, p. 75 e p. 341 a teoria do sentimento.

generosamente dotados de sentidos e membros, como aqueles que estão mais pobremente providos para a condução de sua vida, tanto *os mais ricamente dotados* como *os mais miseravelmente dotados*, todos prescindem de razão, e por certo *exatamente na mesma medida*, prescindem da escuta do espírito que produz o pensamento e, com o pensamento, a palavra. Por isso, assim como o animal desarrazoado é incapaz desses sentimentos e conceitos que concordamos em chamar conceitos morais e religiosos, de igual modo são incapazes de *ciência*; contudo, de modo algum lhes faltam aqueles sentimentos e conceitos apenas porque prescindem de ciência. A razão não está fundada na força do pensar [*Denkkraft*], uma luz que só mais tarde reluzisse no entendimento; é a força do pensar que está fundada na razão, que onde quer que esteja ilumina o entendimento e o desperta à *consideração* [*Betrachtung*], à qual segue o exame — o conhecimento distinto, a *ciência*.

---

O vidente e o *juiz*, a razão profética, o espírito criador *firme em si mesmo*, não apenas são anteriores a todas as teorias científicas e a todos os sistemas filosóficos, mas permanecem predominantes e *acima* de todos eles. Nenhum artifício lógico consegue substituir esse espírito e tornar prescindível sua presença efetiva e imediata no sentimento que o testemunha. Já desde épocas antigas muitas vezes se observou que teorias e filosofias do verdadeiro, do bom e do belo — ética, estética e metafísica — só surgem em quantidades cada vez maiores quando a apreensão viva do verdadeiro, do bom e do belo se debilitou, o gosto se tornou inseguro, a arte decaiu, as virtudes e os costumes foram corrompidos pela incorporação às avessas [*verkehrte Zumischung*]. Como o espírito firme e poderoso está como que desaparecido da viva realidade efetiva, pergunta-se então aos mortos. Cadáveres são abertos para se encontrar de onde é que lhes vinha a vida. Vã tentativa! Onde o coração já não bate e não impulsiona, onde os sentimentos se calam, ali é em vão que o entendimento se esforça com todas as suas artes [428] para evocar novamente para fora do sepulcro o vidente dotado de um poder maravilhoso. Nem sequer uma sombra, apenas uma fantasmagoria aparece, faz malabarismos e revela uma mentira.

Venerável [*ehrwürdig*] é a ciência, lá onde ela pode existir e efetivamente existe; venerável a arte experiente que chegou à mestria e ao domínio de si mesma; mas mais venerável é o pressentimento [*Ahndung*],<sup>CLXXVIII</sup> que ilumina suas teorias; mais

venerável e magnífico o espírito que as põe à prova e lhes determina o valor, o espírito que elas talvez possam *servir*, mas não produzir.

Despreza-se por isso a linguagem e a escrita, letra e palavra porque se diz que são *servas*? — Despreza-se por isso a natureza porque se diz que além dela existe um Deus, seu Criador, e sem esse *além-dela* ela seria apenas um fantasma?

---

Tal como a palavra do Criador, que evoca mundos a partir do nada, está acima de seu eco que ressoa eternamente no fenômeno infinito que chamamos universo; assim também a força prefiguradora [*vorbildend*] originalmente inerente ao homem está acima da força meramente reprodutora [*nachbildend*] que segue a experiência.

Mas eles dizem — aqueles outros que há pouco ouvíamos<sup>CLXXIX</sup> — que essa força *prefiguradora*, que com razão colocamos tão alto, na verdade infinitamente acima da meramente reprodutora, essa força prefiguradora chamada *gênio* no homem, *provisão* [*Für-Sehung*]<sup>CLXXX</sup> no ser originário, atuaria de modo necessário e *inconsciente*, ainda que dotada de *sabedoria* de *amor* de *ciência* e de *arte*; e ademais e antes de tudo isso, dotada de *liberdade*, pois o que um ser consuma sem intenção a partir da necessidade de sua natureza é a única coisa que é consumada por ele com perfeita liberdade.

A esses outros respondemos que eles estão dizendo o que não pensam, pois é impossível pensar — uma *providência cega*, um *propósito despropositado* [*unvorsetzlicher Vorsatz*], uma *livre necessidade*; que eles, portanto, virando pelo avesso palavras e sentido, estão apenas jogando com o discurso um jogo vão e inebriante, desagradável aos que são sinceros. [429]

Spinoza também já interpretava o destino cego e inconsciente como *providência* e, apoiando-se nessa interpretação, podia falar fartamente de *decretos* e de um *governo universal* por parte de seu Deus; de suas *diretrizes* e *ordenanças*, universais e particulares, internas e externas, de sua *assistência* e de outras coisas desse espécie.<sup>154</sup>

---

<sup>154</sup> *Tract. Theol. Polit.* cap. III. p. 32; cap. IV. p. 48.

É falsa a afirmação de que em nossos dias o spinozismo teria se *transfigurado*; ao contrário, ele foi apenas turvado e contaminado: e enquanto os escritos daquele agudo e conseqüente pensador continuam oferecendo poderoso alimento ao entendimento saudável, as obras mais recentes, dele derivadas, estão repletas de burla e inebriação, substituindo a doutrina por palavrório: nelas o venerável pai é posto senil a contar contos-de-fada.

Como já há trinta anos tenho lutado para deslindar esse engano, que se tornou em nossos dias cada vez mais incurável, introduzido por esse homem, de resto tão veraz, assim continuarei do mesmo modo combatendo-o até meu último suspiro, sem me preocupar com a ira de seus adoradores que, quanto mais violentamente se irritam, mais chocante é o modo como dão a conhecer cada vez mais o conteúdo de suas condutas por meio das mais absurdas dissimulações e subterfúgios.

Como no passado declarei terminante qual guerra eu travo e qual não, e desde então repeti-o de variadas maneiras, declaro-o agora novamente. Não combato, mas mantenho sincera paz com o naturalismo *à la* Spinoza, puro e perfeito, o fatalismo direto e *às claras*, que se reconhece enquanto tal e confessa livremente que o conceito de liberdade é contrário à razão, recusando-o sem reservas. Se esse fatalismo direto e manifesto, ou naturalismo perfeito, intrépido e de acordo consigo mesmo infere o que tem de ser inferido, ele pode oferecer resistência a qualquer ataque de uma filosofia que afirme a liberdade e a providência; dentro de seus limites, no que se refere ao *conceito de natureza*, o fatalismo é insuperável. — Travo uma batalha apenas com aquele fatalismo que está em completo desacordo consigo mesmo, que ou bem não se reconhece, ou bem não se confessa sinceramente enquanto tal, entrelaçando numa só coisa liberdade e necessidade, providência e *fatum*, que então também quer saber, o mestiço maravilhoso!, das coisas sobrenaturais, e até de um Deus prestativo, [430] caridoso e misericordioso, como o Deus dos cristãos. Contra esse fatalismo injusto e usurpador, até entro como aliado do fatalismo justo, não usurpador, puro e honrado de Spinoza; do fatalismo conseqüente que, diante da ciência, subsiste contra o inconseqüente, contra o fatalismo inteiramente fantástico do *Nem-Nem*.

Foi assim que certa vez Lessing saiu em defesa da antiga, inflexível embora conseqüente ortodoxia contra uma nova, muito maleável mas inteiramente inconseqüente. “Não é a ortodoxia (aquela reta e antiga)”, ele disse, “mas sim uma certa ortodoxia vesga e inconseqüente consigo mesma que é tão nojenta! Tão nojenta, tão repugnante, tão engulhosa! — ao menos essas são as palavras apropriadas para minha sensibilidade. — Não se trata do nome, mas da coisa; e quem tem coragem de ensinar ou insinuar a coisa deveria também ter suficiente franqueza para não pretender se desviar do nome”.<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> Cf. Lessing, *Beyträge*, Parte III, p. 516. Parte II, 412.

O homem, quando considera com o sentido interno a natureza que se apresenta a seus sentidos externos e se esforça por apreender, compreender, *sondar* com seu entendimento o ser infinito dessa natureza, ao final de seus esforços encontra não um fundamento que lhe explique essa natureza e o universo, mas sim apenas um tenebroso infundamento. O entendimento ainda infantil pensa esse infundamento como um caos a partir do qual um híbrido de acaso e necessidade dá origem progressivamente a uma matéria a ser formada [*Bildungstoffe*], e então a formações [*Gebildetes*], deuses e mundos, animais e homens. O entendimento amadurecido até o nível humano rechaça o infundamento e o caos porque se elevou até o claro discernimento de que o pensamento de um universo que se desenvolve sozinho desde a eternidade é um pensamento inteiramente absurdo, pensamento com o qual se pode repelir para o nada absoluto qualquer um que o sustente. Aqui entra em cena a doutrina de uma perfeição sempre igual do universo, de um ser infinito que de eternidade a eternidade circula em si mesmo, o qual, sem intenção, apenas em virtude da necessidade de sua natureza, faz o infinito surgir e perecer, aqui e ali, ambos a partir do infinito e infinitamente, sem que em lugar ou momento algum ocorra um surgir ou perecer essenciais; a doutrina de uma natureza que não é uma força de criação, mas apenas uma força de eterna modificação.

[431]

Aprofundando-se apenas na natureza, o entendimento não consegue alcançar um conceito de *Ἐν καὶ πᾶν*<sup>CLXXXI</sup> mais elevado do que o que aqui foi dado, um que não careça de nenhum maior detalhamento nesse ponto; ele não pode encontrar nela o que nela não existe, isto é, seu Autor, e afirma então a sentença: autossubsistente, em si suficiente, viva de parte a parte, a própria vida é a natureza; *somente ela existe, e fora dela e sobre ela não há Nada*.

Fosse o homem apenas sentidos e entendimento reflexivo, ele se deteria nessa sentença. Mas nele vive um espírito que provém imediatamente de Deus, que perfaz o próprio ser do homem, e também apenas em virtude do qual seu entendimento se torna inteligente, isto é, torna-se um entendimento *humano*. Assim como esse espírito está presente no homem, em sua mais alta, profunda e íntima consciência, de igual modo lhe está presente o doador desse espírito, *Deus*; presente em virtude de seu coração, assim como a natureza lhe está presente em virtude dos sentidos externos. Nenhum objeto sensível pode ser captado e se estabelecer para o ânimo de modo tão insuperável como um objeto verdadeiro quanto aqueles objetos suprassensíveis: o verdadeiro, o bom, o sublime e o belo — que só podem ser vistos com os olhos do espírito — se estabelecem

e se verificam como tais para esse mesmo ânimo. Por isso talvez possamos ousar dizer que cremos em Deus porque o vemos, ainda que ele não possa ser visto com os olhos do corpo: ele se nos manifesta em cada grande homem. A manifestação, contudo, não é o Deus, ela frequentemente pode inclusive nos enganar; não obstante, o sentimento que nos foi despertado com a manifestação não nos engana, e a visão interior que tivemos foi uma visão do verdadeiro.<sup>156</sup>

“Nada mais semelhante a Deus”, diz Sócrates em Platão, “*que aquele entre nós que é o mais justo.*”<sup>157</sup> - CLXXXII

Toda ação puramente moral e verdadeiramente virtuosa é, com relação à natureza, um milagre, e revela *Aquele* que só pode fazer milagres, o autor, o senhor onipotente da natureza, o soberano do universo.

Do mesmo modo, toda criação verdadeiramente genial. Um entendimento voltado apenas para a natureza, com todo direito não admitindo em seu âmbito nenhum [432] milagre, tem de negar tão necessariamente a efetividade das criações própria e verdadeiramente geniais como tem de negá-la das ações própria e verdadeiramente virtuosas. Somente o espírito testemunha a favor da efetividade de ambas, o interior, o *insondável*, o que só nos revela por toda parte *segredos*; portanto nenhuma *ciência*. Essa necessariamente se interrompe lá onde a atuação da liberdade se anuncia.

Se nos perguntarem se nós, supondo liberdade e providência, uma inteligência no princípio, em uma palavra, um Deus criador, compreendemos melhor a existência do universo movente do que quando pensamos esse mesmo universo não como uma obra, mas como um ser eterno sem princípio nem fim que circula em torno de si mesmo, o qual, enquanto *natura naturans*, não tem autoconsciência, entendimento nem vontade; mas que, enquanto *natura naturata*, é um ser completamente autoconsciente, inteligente, que se determina por conceitos, mas que não pode ser nem se tornar jamais um espírito absolutamente supremo,<sup>158</sup> respondemos com um decidido [433] não. No

---

<sup>156</sup> A fim de não meramente repetir aqui com outras palavras o que já foi dito alhures, remeto à explicação desse ponto que se encontra na primeira seção principal do escrito *Von den göttlichen Dingen*.

<sup>157</sup> Platão, *Teeteto*, I. c. p. 122. Em Schleiermacher, p. 253.

<sup>158</sup> Decerto há quem tenha imaginado poder pensar assim. Há mais ou menos trinta anos vivia no norte da Alemanha um nobre dado à especulação. Enviava seus pensamentos em folhas impressas separadas a muitas pessoas que o reconheciam como pensador em virtude de escritos publicados ou de alguma outra maneira. Assim, também recebi essas folhas. Lamento hoje não tê-las mais em mãos. O pensamento principal desse homem, tanto quanto me recordo, era o seguinte: Deus não era sempre o mesmo no universo, mas pelas mudanças das coisas outros e outros seres poderiam alcançar essa dignidade. Ele via a *existência de Deus no mundo* como um posto que podia ser conquistado e novamente perdido. Depois



entanto, compreendemos perfeitamente que providência e liberdade, se não existiam no princípio, então tampouco existem em qualquer outro lugar, e portanto o homem estaria sendo iludido por seu espírito, seu coração e sua consciência [*Gewissen*] que lhe impõem esses conceitos como os mais verdadeiros. Nesse caso, o homem seria um conto de fadas, uma mentira; Deus seria um conto de fadas, uma mentira dos homens — o Deus de Sócrates e de Platão, o Deus dos cristãos.

Foram assim minhas primeiras palavras: termino como comecei.

---

encontrei algo parecido em um escrito inédito de Diderot: *Le rêve de D'Alembert*. Na primeira parte, Diderot conversa com D'Alembert; na segunda, Mademoiselle de Lespinasse com o Doutor Bordeu, a quem havia mandado chamar porque D'Alembert caíra num sonho reflexivo e estava proferindo estranhos discursos enquanto sonhava. Quero citar apenas a seguinte passagem, a mais propriamente pertinente aqui, a passagem do diálogo com o Doutor Bordeu:

“MADEMOISELLE DE LESPINASSE: — E quem vos disse que não há em algum recanto do espaço uma grande ou pequena aranha cujos fios se estendem a tudo... uma aranha com uma teia infinita?

BORDEU. — Ninguém, e menos ainda que ela não existiu ou não existirá.

MADEMOISELLE DE LESPINASSE: — Como aquela espécie de Deus...

BORDEU. — A única que se concebe...

MADEMOISELLE DE LESPINASSE: — Poderia ter existido, ou vir a ser e passar?

BORDEU. — Sem dúvida; mas, como seria matéria no universo, porção do universo, sujeito a vicissitudes, envelheceria, morreria.”

Basta esse trecho para o propósito da citação.

## 4 NOTAS DE COMENTÁRIO AOS TEXTOS

A numeração das páginas, abaixo sempre assinalada em seguida à numeração romana das notas, corresponde à paginação da *JGA* (vol. II/1) indicada entre colchetes ao longo do texto.

### 4.1 Notas ao Diálogo *David Hume Sobre A Crença*

<sup>I</sup> [p. 07] A paginação aqui registrada segue sempre a da *JGA*. Em *DH<sup>I</sup>*, a paginação da *Nota Prévia* vai das p. III-IX, a que se seguem o texto do *Diálogo*, das p. 01-206, e o *Apêndice*, das p. 207-30. Em *DH<sup>2</sup>*, na *JW II*, o *Prefácio* vem publicado das p. 3-123, a que se seguem o *Diálogo*, das p. 125-288, e o *Apêndice*, das p. 289-310. Como a presente tradução cobre integralmente o texto das duas edições, todas as referências que Jacobi faz ao próprio texto, tanto em *DH<sup>I</sup>* quanto em *DH<sup>2</sup>*, foram sempre convertidas para a paginação da *JGA*.

<sup>II</sup> [p. 07] Epígrafe de Epicarmo. Literalmente: “Sê sóbrio e lembra-te de desconfiar; são essas as juntas da mente”. Numa carta a Elise Reimarus, de 18/01/1795, Jacobi traduz para o alemão: “*Sei nüchtern, und hüte Dich zu glauben; denn damit allein hat die Seele Kraft!*” (*JGA*, II/2, p. 444), que podemos ler como “Sê sóbria e guarda-te de crer; pois somente assim a alma tem força!”. Essa epígrafe encontra-se somente em *DH<sup>I</sup>*.

A fonte utilizada por Jacobi não foi estabelecida. Provavelmente citado a partir das *Histórias* de Políbio (XVIII, 40, 4). O fragmento também aparece citado nas *Cartas a Ático* de Cícero (I, 19). Atualmente o fragmento encontra-se estabelecido como “*νῆφε καὶ μέμνασ’ ἀπιστεῖν ἄρθρα ταῦτα τῶν φρενῶν*”. Cf. Kassel-Austin, I, p. 129, fr. 218.

<sup>III</sup> [p. 08] “A natureza confunde os pirronistas, e a razão confunde os dogmáticos. — Temos uma incapacidade de provas que não pode ser vencida por nenhum dogmatismo. Temos uma ideia de verdade que não pode ser vencida por nenhum pirronismo.”

Jacobi tinha particular apreço por essa passagem de Pascal, pois além de tê-la escolhido aqui como epígrafe já a havia citado duas vezes nas *Cartas a Mendelssohn*. Primeiro (*JW*, IV/1, p. 55), apresenta-a como síntese de seu pensamento: “aquilo que defendi e defendo não é a doutrina de Spinoza, mas sim aquelas palavras de Pascal: ‘*La nature confond les Pyrrhoniens, et la raison confond les Dogmatistes*.’” E reafirma-o mais adiante, numa passagem em que já anunciava sua intenção de escrever *David Hume sobre a Crença*: (*JW*, IV/1, p. 230-2). Sobre a influência de Pascal sobre Jacobi, cf. o livro de Nicole Schumacher (2003).

<sup>IV</sup> [p. 09] Essa “Nota Prévia” encontra-se apenas em *DH<sup>I</sup>*. Em *DH<sup>2</sup>* foi substituída pelo *Prefácio*, aqui apresentado na p. --.

<sup>V</sup> [p. 09] A intenção inicial de compor três diálogos independentes já fora declarada nas *Cartas Sobre a Doutrina de Spinoza*, como se pode ver acima, na seção 2.1 da Introdução, p. --.

<sup>VI</sup> [p. 09] A tradução do substantivo “*Bedürfnis*”, bem como do verbo “*bedürfen*”, é preche de dificuldades. “Carência”, “exigência” e “necessidade”, com seus correlatos verbais, têm sido as soluções usuais, cada uma das quais pode oferecer consideráveis inconvenientes. Embora “necessidade” seja em si uma ótima tradução, creio ser preciso descartá-la num contexto filosófico em que também se fala de “*Notwendigkeit*”, a qual designa a necessidade lógica ou metafísica, oposta à incerteza, à indeterminação

e ao acaso, que não me parece poder ser traduzida por nenhum outro termo senão “necessidade”. Após expôr os problemas envolvidos nessas soluções mais correntes, Joel Thiago Klein (2010) sugere a adoção de “precisão” e “precisar” como tradução de “*Bedürfnis*” e “*bedürfen*”. Contudo, creio que, nos contextos em que Jacobi usa os termos em seu diálogo e no *Prefácio*, “carecimento” e “carecer” serão soluções satisfatórias.

<sup>VII</sup> [p. 09] Essa frase sintetiza com clareza lapidar uma das principais teses defendidas por Jacobi em *DH*. Para Villacañas, tradutor e comentador de *DHes*, nessa afirmação encontra-se o motivo da supressão dessa “Nota Prévia” em *DH<sup>2</sup>*: esse “sensualismo espiritualista” se chocaria frontalmente com a distinção entre razão e sensação desenvolvida no *Prefácio* de *DH<sup>2</sup>*. Cf. *DHes*, p. 354, n. 20. Em outras palavras, Jacobi define aqui a “razão” como uma “mera faculdade de perceber relações”, sentido bastante distinto daquele que o conceito ganhará no *Prefácio*. Além disso, deve-se observar que o projeto de uma “limitação da razão”, aqui explicitamente afirmado, é um forte ponto de afinidade entre Jacobi e Kant, ainda que a realização dessa limitação adquira em suas obras direções completamente distintas.

<sup>VIII</sup> [p. 10] Não é a primeira vez que Jacobi faz esse tipo de exigência a seus leitores. Já no prefácio à primeira edição das cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza* encontramos uma advertência semelhante, onde o filósofo de modo explícito declara não estar interessado em outro leitor senão aquele “que se ocupe unicamente da verdade” (*JW*, IV/1, p. 6). O tom dessas advertências — que hoje talvez nos soe algo afetado — tem um sabor iluminista não isento de alguma ambiguidade. Com efeito, como lembra María Jimena Solé, “o autor se utilizará desta máxima iluminista — a de que a indagação deve perseguir unicamente a verdade — contra o próprio iluminismo (...), pois pretende mostrar que a filosofia racionalista não consegue cumpri-la e que, portanto, o iluminismo se trai a si próprio.” (Solé, 2013, p. 123, n. 6). Portanto, esses leitores honestos são aqueles que, diante da argumentação — racional — que se seguirá serão capazes de reconhecer — racionalmente — a impossibilidade de uma razão que se autoestabeleça e, sendo assim, uma dimensão da verdade que não é racional.

<sup>IX</sup> [p. 11] *Aut, aut*: expressão latina que significa “ou, ou”. Isto é: não existe uma terceira opção. Jacobi só admite que censurem sua compreensão da filosofia kantiana se ao mesmo tempo for explicitado em que ponto exatamente ele teria se equivocado e como então, afinal, ela deve ser compreendida.

<sup>X</sup> [p. 11] *Otway*: “Não faleis de todas essas brilhantes qualidades:/ a grandeza da mente é ser livre,/ e a liberdade se mostra na franqueza e na verdade.” Muito provavelmente refere-se a Thomas Otway (1652-1685), ator e dramaturgo inglês. A fonte precisa da citação, contudo, não foi localizada.

<sup>XI</sup> [p. 13, *DH<sup>1</sup>*] *Diderot*: “Em moral diz-se, *tot capita, tot sensus*; mas o contrário é que é verdade: não há nada tão comum quanto cabeças, nem tão raro quanto sentenças.” A expressão latina *tot capita, tot sensus* pode ser livremente traduzida como “cada cabeça uma sentença”, embora uma tradução mais literal nos levasse a algo como “tantas cabeças, tantos sentidos”. Aqui deparamo-nos com a polissemia do “*sensus*” latino, que já antecipa as dificuldades de tradução do “*Sinn*” alemão, central na argumentação de Jacobi daqui a algumas páginas. Com efeito, se “*sensus*” pode ser diretamente compreendido como “sentido”, tanto na acepção dos sentidos corporais quanto no sentido semântico de um termo, também pode designar uma “sensação” (*sensu doloris*, sensação de dor) ou mesmo a percepção ou consciência de um estado (*sine sensu*, sem ter consciência, sem perceber, sem se dar conta). Além disso, refere-se também às disposições mentais, opiniões e à maneira de pensar (*sensus communis*, *sensus popularis*, senso comum, opinião geral, opinião pública; *sensus suos aperire*, revelar seus pensamentos, sua opinião).

<sup>XII</sup> [p. 13] *ELE, EU*: É digno de nota que o primeiro passo do diálogo é dado por “ELE”, o que talvez ilustre a tese jacobiana do princípio dialógico, pelo qual o *eu* só se constitui à face da alteridade. Cf. Introdução, p. 67.

Além disso, um esclarecimento quanto à opção de “tu” para traduzir o alemão “*Sie*”. Como em diversas línguas europeias, o alemão dispõe de pronomes que distinguem um tratamento formal de um informal. Conquanto evidentemente não seja um fenômeno específico do idioma alemão, a tradução de formas de tratamento ocasiona certas dificuldades que merecem ser apontadas, principalmente quando mais de dois séculos já nos separam da redação do texto original.

Ao longo de todo o diálogo, sem exceção, os dois interlocutores, designados apenas como “Eu” (*Ich*) e “Ele” (*Er*), tratam-se mutuamente por “*Sie*”. À época de Jacobi, a predominância do tratamento por *Sie* ainda era um fenômeno relativamente recente: o “moderno” tratamento por *Sie*, concordando com

a 3ª pessoa do plural, surge apenas no *final* do século XVII (BESCH, 1996, p. 92). O alemão setecentista observou as nuances de um complexo sistema de tratamentos que, em meados do século XVIII, chegou mesmo a ser um sistema quadriforme (*ibid.*, p. 88-109): além do pronome de 2ª pessoa do singular propriamente dito, o *du*, em torno da metade do século XVIII registra-se a coexistência — algo confusa e sobreposta — de outras três formas de tratamento: o uso do pronome da segunda pessoa do plural (*ihr*, uso que gramaticalmente corresponde ao fenômeno latino do *pluralis reverentiae* e equivale ao *vous* do francês ou ao *vós* do português), presente pelo menos desde o século IX; os pronomes de terceira pessoa do singular (*er* e *sie*, onde há a distinção de gênero entre masculino e feminino, num uso gramaticalmente equivalente a *o senhor* e *a senhora* ainda hoje utilizados em português), que passam a ser usados como pronomes de tratamento ao final do séc. XVI, o que se entende como uma elevação da etiqueta de cortesia ao se evitar a referência direta da 2ª pessoa, optando-se pela referência indireta e distanciada da 3ª; e, finalmente, o pronome de terceira pessoa do plural, *sie*, que a partir do final do século XVII vai aos poucos se impondo como o tratamento formal usado ainda hoje na língua alemã. Maiusculizado quando usado como pronome de tratamento formal, o *Sie* conjuga os dois traços de cortesia e formalidade encontrados nos tratamentos formais anteriores: o plural e a referência indireta. A essas quatro formas de tratamento decerto ainda se poderiam associar títulos e patentes. Deve ser registrado, contudo, que a coexistência dessas formas de tratamento não implicava um claro e unívoco escalonamento entre elas, como se as quatro correspondessem a pontos de uma mesma escala. O uso desses tratamentos era regulado por critérios heterogêneos característicos da estratificação de uma sociedade estamental em processo de transição a um ambiente burguês. Foi somente na metade final do século XVIII e início do seguinte que a forma dual *du-Sie*, ainda hoje existente, veio a se estabelecer de fato.

Apesar dessa variedade de tratamentos disponíveis aos interlocutores de língua alemã do século XVIII, Jacobi restringe-se à forma dual *du-Sie*, mais liberal e burguesa, menos calcada numa estratificação social excessivamente complexa. Não soa como um tratamento demasiado formal ou “cerimonioso”, mas antes como uma lida *neutra, pública e polida*, que evita o tratamento direto pela 2ª pessoa do singular, o “*du*”, o qual poderia soar impertinente íntimo ou privado. Diferente das duas formas de tratamento formal anteriores (isto é, o uso da 2ª pessoa do plural *ihr* e, posteriormente, o da 3ª pessoa do singular, com distinção de gênero), que *frequentemente não eram recíprocas*, o uso do “*Sie*” plural não pressupõe um desnível entre os falantes. Ao contrário, é uma forma de tratamento empregada de modo *recíproco* e que estabelece uma distância respeitosa entre interlocutores que se tratam como iguais.

De um ponto de vista estritamente literal, portanto, a opção tradutória mais correta seria adotar o tratamento “você”, que graças ao distanciamento da concordância com a 3ª pessoa historicamente se caracteriza, também em nossa língua, como um tratamento mais formal que o pronome de 2ª pessoa singular, o “tu”.

Contudo, optei por usar a 2ª pessoa em todo o diálogo, a despeito da estranheza com que ela já soa para boa parte dos ouvidos brasileiros e da relativa imprecisão semântica que surge ao se traduzir um tratamento mais formal por um menos formal. A razão decisiva para essa opção se deve ao ganho de clareza que advém do fato de o “tu” possuir seus pronomes oblíquos e possessivos, que lhe são exclusivos e inequívocos (te, ti, teu, tua), ao passo que o tratamento “você”, com seus correlatos de 3ª pessoa (o, lhe, seu, sua) estaria mais facilmente sujeito a uma série de ambiguidades, as quais só poderiam ser evitadas ou contornadas com paráfrases e repetições que prejudicariam em excesso a fluência e a elegância do texto.

Nas demais traduções consultadas: *DHfr*: *vous* / *DHen*: *you* / *DHes*: *usted* / *DHcl*: *vos*.

<sup>xiii</sup> [p. 13] *Mensário Berlinense*. O *Berlinische Monatsschrift* foi um periódico berlinense editado por Johann Erich Biester (1749-1816) no período de 1783-1796. Friedrich Gedike (1754-1803) participou como coeditor até 1791. Foi sucedido pelas *Berlinische Blätter* (Folhas Berlinenses), também editadas por Biester, no período 1797-1798, e pelo *Neue Berlinische Monatsschrift* (Novo Mensário Berlinense), editado por Friedrich Nicolai (1733-1811) de 1799 a 1811. Foi o principal espaço de discussão dos *Aufklärer*, tendo rapidamente ganhado notoriedade quando publicou, em dezembro de 1783, um artigo do teólogo Johann Friedrich Zöllner que lançava a questão “o que é *Aufklärung*?”, a que se seguiram as célebres respostas de Kant e Mendelssohn. Em 1786, ano anterior à publicação de *David Hume sobre a Crença*, foi no *Mensário Berlinense* que Kant publicou seu *O que significa se orientar no pensamento?*, no qual Jacobi é expressamente atacado como representante de uma exaltação fanática que não reconhece os limites da razão.

<sup>xiv</sup> [p. 13] Como Jacobi esclarecerá numa nota mais à frente, na p. 25, trata-se da edição *Essays and Treatises on Several Subjects. A new edition. Vol. 1-4. London-Edinburgh, 1770*. Editada pelo

próprio Hume, a seleção contém: Vol. I. e II: *Essays, Moral, Political and Literary*; Vol. III: *An Enquiry concerning Human Understanding e Dissertation on the Passions*; Vol. IV: *An Enquiry concerning the Principles of Morals e The Natural History of Religion*.

<sup>xv</sup> [p. 14] Feira de Páscoa: no original, *Jubilate-Messe*, também conhecida como *Ostermesse* (“Feira de Páscoa”) ou *Frühjahrsmesse* (“Feira de Primavera”). No ano litúrgico da Igreja Evangélica, “*Jubilate*” designa o terceiro domingo após o domingo de Páscoa, tendo sido esse nome tomado a partir do versículo inicial do *Sl* 66; o rito romano designa-o simplesmente como “3º Domingo da Páscoa”.

Juntamente com a Feira de Outono, a Feira de São Miguel, realizada em fins de setembro, a Feira de Páscoa era uma das duas mais importantes feiras de Leipzig, cidade que no período que vai do séc. XVII até a 2ª Guerra Mundial foi a principal vitrine e ponto de encontro do mercado editorial alemão. No calendário universitário, as duas feiras confinavam com os semestres acadêmicos de inverno e verão, este cobrindo os meses de abril a setembro e aquele os de outubro a março.

<sup>xvi</sup> [p. 14] A 2ª ed. de *Sobre a Doutrina de Spinoza em Cartas ao Sr. Moses Mendelssohn* apareceria apenas em 1789. Como visto na Introdução (p.02), a 1ª ed., de 1785, deflagrou a assim chamada Querela do Spinozismo, ou Querela do Panteísmo, a que em grande medida o presente diálogo procura responder. Para maiores detalhes sobre as diferenças entre as edições, cf. Introdução, p. 02, n. 02.

<sup>xvii</sup> [p. 14] *Sêneca*: “O povo não aprova as coisas que sei; e eu não sei o que é que o povo aprova.”

<sup>xviii</sup> [p. 14] *Provérbio*: “Esperto demais é imbecil”.

<sup>xix</sup> [p. 15] “Aprende com os inimigos!” A expressão aparece reiteradas vezes em cartas de Hamann a Jacobi. Em uma delas (15-6/02/1786), Hamann tenta acalmá-lo por sua irritação com o grupo dos *Aufklärer* de Berlim, que o responsabilizaram pela morte de Mendelssohn. (Cf. *DHen*, p. 606, n. 13).

<sup>xx</sup> [p. 15] *Provérbio*: “Afiado demais não corta!”

<sup>xxi</sup> [p. 15] Um *nariz de cera* é facilmente maleável, dele se pode dispor como se bem entender e é possível ajustá-lo a qualquer face. Colocar um nariz de cera num texto, ou mesmo transformá-lo num nariz de cera, significa torcê-lo e forçá-lo à interpretação que se quer. Trata-se de um *tópos* das controvérsias teológicas usar a expressão referindo-se à Bíblia. Hegel a utilizará precisamente nesse sentido, em suas *Preleções sobre a Filosofia da Religião*, de 1824. Peter C. Hodgson, editor das *Lectures on the Philosophy of Religion* (University of California Press; Berkeley and Los Angeles, 1984, vol. I, p. 123), faz a expressão remontar ao século XII. À época de Jacobi, a expressão foi usada, por exemplo, por Lessing, Hamann e Karl Friedrich Bahrdt.

<sup>xxii</sup> [p. 15] A passagem a que Jacobi alude se refere a Públio Cláudio Pulcro, eleito cônsul em 249 a. C., 16º ano da Primeira Guerra Púnica. Villacañas (*DHes*, p. 360) esclarece que a citação se refere ao episódio em que Cláudio afetou desprezo pelos maus augúrios a respeito da batalha. O ritual consistia em oferecer comida às galinhas; devorassem o alimento com avidez, isso era tido como um bom sinal. A passagem mencionada por Jacobi [*De natura Deorum*, Livro II, §3] é a seguinte: “Não nos sensibiliza em nada a temeridade de Públio Cláudio durante a Primeira Guerra Púnica? Uma vez que as galinhas, livres da gaiola, acabaram não se alimentando, ele ousou rir dos deuses e ordenou que elas fossem atiradas à água para que bebessem já que não queriam comer; e para ele essa risada foi motivo de muitas lágrimas quando sua frota foi completamente derrotada, e uma grande desgraça para o povo romano.”

<sup>xxiii</sup> [p. 16] Alusão às passagens evangélicas: Mt. 8:22; Lc. 9,60. Giovanni sugere (*DHen*, p. 607, n. 14) ser uma referência ao fato de os filósofos de Berlim terem recentemente enterrado Moses Mendelssohn.

<sup>xxiv</sup> [p. 17 de *DH'*] O personagem alude aqui a uma controvérsia entre Johann Peter von Ludewig (1668-1743), jurista e historiador alemão, Professor de Direito do Estado em Halle, e Nicolaus Hieronymus Gundling (1671-1729), Professor de Filosofia em Halle, discípulo de Christian Thomasius, antagonista de Wolff em sua controvérsia com Lange (cf. Introdução, seção 1.3.3, p. 29), Conselheiro Privado (*Geheimer Rat*) e apontado como um dos primeiros a fazer uso de Locke na Alemanha (BECK, 1969, p. 297). Sobre a controvérsia entre von Ludewig e Gundling, cf. Michael Stolleis (1988, p. 302-4).

Na nota de rodapé seguinte, referente a essa passagem, são mencionadas as seguintes figuras: Johann Stephan Pütter (1725-1807), Professor de Direito na Universidade de Göttingen; Johann Gottlieb Heinneccius (1681-1741), jurista alemão, Professor de Filosofia e Jurisprudência em Halle, defensor da racionalidade da ciência jurídica; Hermann Conring (1606-1681), considerado o fundador da história da jurisprudência alemã; Johann Otto Tabor (1604-1674), jurista alemão e conselheiro áulico em Hessen-Darmstadt, e Johann Griepenkerl (*Johannes Gryphiander*, 1580-1652), Professor de História e Poética em Jena e também juiz.

<sup>XXV</sup> [p. 17] *Gewissen, gewissenlos; Bewusstsein, bewusstlos, unbewusst*. A língua alemã possui dois termos habitualmente traduzidos por "consciência", ambos etimologicamente ligados ao verbo *wissen* (saber): *Bewusstsein* e *Gewissen*.

O primeiro, que possui em sua composição o verbo *sein* (ser, estar), refere-se fundamentalmente ao *estado de consciência* em que alguém se encontra e sua conseqüente possibilidade de perceber física e intelectualmente seu ambiente e sua própria existência; à consciência *de algo*, em conformidade com a qual há uma disposição para agir. "*Gewissen*", por sua vez, refere-se à *consciência moral*, que nos diz se agimos bem ou mal em uma dada situação. Agindo mal, estamos sujeitos à *má consciência* (*schlechtes Gewissen*).

Consciência, enquanto *Bewusstsein*, opõe-se à inconsciência: quer quando se está *bewusstlos* (inconsciente), por exemplo, quando se está dormindo ou se desmaia e perde a consciência, quer quando algo é *unbewusst* (de modo inconsciente, sem querer), isto é, quando algo se dá fora da consciência ou não é percebido conscientemente, ou quando não é feito de modo proposital. Já *Gewissen*, por outro lado, referindo-se à escrupulosidade e à consciência moral, relaciona-se ao que é *gewissenhaft* (consciosos) e se opõe ao que é *gewissenlos* (inescrupuloso).

<sup>XXVI</sup> [p. 17, nota] Em *DH<sup>I</sup>*, essa nota faz referência a uma publicação na revista *Deutsches Museum*. A revista foi fundada por Heinrich Christian Boie (1744-1806) e existiu no período entre 1776 e 1788, durante o qual teve certa importância na cena literária alemã, recebendo contribuições de nomes como Herder, Goethe e Klopstock. A publicação a que Jacobi se refere na nota é de sua própria autoria. Trata-se do texto "*Die beste von den Haderkünsten. Eine Erzählung*" ("A melhor das artes litigiosas. Uma narrativa", *JGA*, V/1, p. 3), o qual foi reimpresso na *JW* (I, p. 306-9) como "*Die feinste aller Haderkünste. Eine Anekdote*" ("A mais fina de todas as artes litigiosas. Uma anedota").

<sup>XXVII</sup> [p. 18] Clara referência à Querela do Spinozismo. A fala seguinte, ao mencionar a "gritaria" de que Jacobi ensinasse uma "crença cega", refere-se às críticas que recebera nos últimos meses por conta das cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza* e de *Contra as Acusações de Mendelssohn*.

<sup>XXVIII</sup> [p. 18] *Vorläufige Darstellung des heutigen Jesuitismus, der Rosenkreuzerei, Proselytenmacherei und Religionsvereinigung* [Apresentação Preliminar do Jesuitismo Contemporâneo, do Rosacruçianismo, Proselitismo e União Religiosa], Frankfurt: Hermann, 1786, autor anônimo.

<sup>XXIX</sup> [p. 20] Villacañas (*DHes*, p. 364, n. 35) é bem esclarecedor ao comentar a modificação empreendida por Jacobi: "O apelo à coisa em si é retirado porque de outro modo teria ficado bastante claro que o ataque a Kant, que de fato é o que se está preparando, estaria fundado sobre péssimas razões, já que a noção de causa, em Kant, não vale para a coisa em si. Que o motivo foi esse se mostra imediatamente em seguida. Jacobi sabe que para Kant a noção de causa só tem a ver com os fenômenos e que o realismo kantiano não é um realismo transcendental, aquele que Jacobi quer defender até o fim."

<sup>XXX</sup> [p. 20] Jacobi estabelece aqui a distinção entre dois realismos: um "realismo meramente empírico" e um "realismo propriamente dito". O primeiro, que descreve a posição do idealismo transcendental kantiano, reconhece o caráter imediato apenas de intuições sensíveis, mas não de intuições intelectuais. É interessante comparar essa distinção com aquela que ele fará no *Prefácio* de 1815 (p. 379) entre os "racionalistas de nome" e os "racionalistas reais".

<sup>XXXI</sup> [p. 22] Sobre Thomas Reid (1710-1796), cf. a Introdução, p. 63.

<sup>XXXII</sup> [p. 23] Jacobi está se referindo à resenha publicada no *Allgemeine Literatur-Zeitung*, número 100, de 27/04/1786, p. 181-3.

O *Allgemeine Literatur-Zeitung* (Jornal Literário Geral) foi fundado em Jena, em 1785, pelo editor e mecenas Friedrich Justin Bertuch (1747-1822), por Christian Gottfried Schütz (1747-1832),

Professor de Literatura e Eloquência da Universidade de Jena, e por Christoph Martin Wieland (1733-1813). Trazia resenhas e críticas da produção literária das mais variadas áreas do conhecimento e, dada sua grande circulação (tiragem diária e mais de dois mil assinantes), tornou-se rapidamente o mais influente periódico de seu gênero em língua alemã. Contaria entre seus colaboradores com Schiller, Kant, Fichte e Alexander von Humboldt.

Como Christian Schütz assume a cátedra de História da Literatura em Halle, a produção do jornal será transferida para aquela cidade em 1803, onde prosseguirá até 1849. Logo após a transferência do jornal para Halle, Goethe promoverá em Jena a fundação do *Jenaische Allgemeine Literatur-Zeitung*, que surge já no princípio de 1804 e existirá até 1841. Enquanto em Halle o jornal de Schütz permanecerá fiel a seu tom original, muito ligado à *Aufklärung* e à filosofia kantiana, o concorrente de Jena se mostrará mais aberto e servirá de espaço privilegiado às publicações do romantismo e do idealismo alemão.

<sup>xxxiii</sup> [p. 23] Em sua próxima fala, Jacobi apresentará pela boca do personagem “EU” uma coleção de passagens — às vezes parafraseadas — extraídas de resenhas anônimas publicadas nos números 36 e 125 do *Allgemeine Literatur-Zeitung*. No número 36, de 11/02/1786, p. 292-6, trata-se de uma resenha das *Cartas a Mendelssohn sobre a Doutrina de Spinoza*; no número 125, de 26/05/1786, p. 377-84, de uma resenha do recém-lançado *Os Resultados das Filosofias de Jacobi e Mendelssohn, criticamente examinados por um voluntário*, de Thomas Wizenmann.

<sup>xxxiv</sup> [p. 23] Refere-se a uma passagem do n. 125 do *ALZ* (cf. nota XXXII acima), p. 379, em que, ao comentar a afirmação de que, por não conhecer bem o espírito de Jacobi, Mendelssohn não teria compreendido que o que aquele estava chamando de “crença” não era fé no sentido ortodoxo e teológico, o resenhista escreve que isso poderia se dever ao fato de Mendelssohn “não pressupor que o Sr. Jacobi fosse alterar arbitrariamente e a troco de nada o significado de palavras importantes, pois Mendelssohn julgava que o caso de Jacobi fosse mais παράδοξία que κενοδοξία”.

O termo κενοδοξία (kenodoxia) pertence à tradição teológica e é habitualmente traduzido como “vanglória” (cf., por exemplo, Fl 2,3). Por outro lado, παράδοξία (paradoxia) refere-se ao comportamento extravagante, ao gosto por paradoxos, aqui entendidos em sua acepção original de afirmações contrárias à opinião geral. Cf., por exemplo, a definição de Kant (2006, p. 29; *AA*, v. 7, p. 129) em sua *Antropologia*: “é um *atreuimento* fazer em público uma afirmação contra a opinião geral, mesmo dos entendidos. Tal manifestação do egoísmo se chama *paradoxo* [...]. A predileção pelo paradoxo é a *obstinação lógica* de não querer ser imitador dos outros, mas de aparecer como um homem *raro*, ainda que com frequência alguém assim apenas se faça passar por *extravagante*.”

Em outras palavras, o que a violenta crítica do resenhista está afirmando é que Mendelssohn ingenuamente teria levado Jacobi muito mais a sério do que este mereceria, teria tomado suas afirmações como se fossem positivas (ainda que extravagantes) afirmações de teses merecedoras de resposta, quando na verdade não passariam de pura vacuidade.

<sup>xxxv</sup> [p. 26] A edição a que Jacobi alude em sua nota da p. 26, onde apresenta o texto original de Hume, já foi apresentada acima, na nota de comentário número XIV à p. 13. Diferentemente das demais citações de autores estrangeiros que Jacobi faz ao longo do texto, que são apresentados apenas em suas línguas originais, no caso de Hume ele nos fornece uma tradução de próprio punho, realizada diretamente do inglês para o alemão, reproduzindo também o texto original no rodapé. Embora tivesse sido não apenas mais simples, mas também em certos aspectos vantajoso recorrer nesse ponto às traduções já correntes de Hume para o português, o que promoveria uma maior integração do texto de Jacobi com a literatura filosófica já existente em língua portuguesa, e embora uma tradução dessas passagens feita diretamente do original inglês resultasse certamente mais *próxima* ao texto humeano, optei por traduzir as citações a partir da tradução alemã de Jacobi, aqui e nas demais passagens, até o fim do diálogo. Esse procedimento, se em certa medida nos afasta um pouco do texto de Hume, há de nos aproximar do de Jacobi. A observação de Jacobi como tradutor auxiliou-me na solução de alguns impasses ao longo da minha própria tradução. Com efeito, poucos recursos me parecem tão frutíferos na hora de compreender o sentido com que um escritor utiliza determinada expressão quanto a observação de como essa expressão é por ele utilizada quando traduz outros autores.

<sup>xxxvi</sup> [p. 27] A expressão “*idem est idem*” é uma formulação do princípio de identidade, que poderia ser apresentado como “*A=A*”; “*facit*” é a 3ª pessoa do singular do verbo *facere* (fazer); “*esse*”, o infinitivo do verbo “ser”. Ou seja: a mera percepção que temos do existir das coisas não pode trazer em si a percepção de que elas são causas ou efeitos umas das outras.

<sup>xxxvii</sup> [p. 30] Há dois pontos a serem destacados nessas duas últimas orações. Em primeiro lugar, é curioso que Jacobi tenha optado por “a representação do que é efetivo e suas afirmações” [*Bejahungen des Wirklichen und seine Vorstellung*] como tradução para “*ideas of the judgment*”, a prosaica expressão de Hume que poderia ser pedestremente vertida como “ideias” ou “representações” do “juízo” ou “julgamento”.

Na tradução, fui obrigado a inverter a ordem dos elementos. Uma tradução literal do texto de Jacobi seria “afirmações daquilo que é efetivo e sua representação”, onde a ambiguidade do possessivo “sua” não deixaria claro se a representação é a representação “daquilo que é efetivo” ou se das “afirmações”. Como essa ambiguidade não existe no original alemão, optei pela inversão. A propósito, em *DH*<sup>1</sup> o texto dizia apenas “afirmação”, no singular.

Além disso, imediatamente antes dessa expressão, Jacobi toma uma interessante decisão: onde Hume escreve “*something felt by the mind, which distinguishes*”, Jacobi opta por “*Etwas von der Seele Gefühltes, welches [...] unterscheidet*”. No original de Hume o pronome relativo deixa em princípio aberta a questão sobre se o sujeito de “*distinguishes*” é “*mind*” ou “*something*”, embora gramática e semanticamente tudo leve a crer que seja “*mind*”. O pronome relativo usado por Jacobi, contudo, estabelece que o sujeito de “*unterscheidet*” é “*Etwas von der Seele Gefühltes*”. Assim, para Jacobi a distinção entre as “ficções da imaginação” e “a representação do que é efetivo e suas afirmações” é realizada pela própria crença, que é “algo que é sentido pela alma”. Ou seja: o que em Hume fora apresentado como um sentimento é entendido por Jacobi como uma verdadeira instância hermenêutica e decisória, quase uma faculdade.

<sup>xxxviii</sup> [p. 31] Ou seja: a seção 5, “Solução céticas dessas dúvidas”, isto é, as “dúvidas céticas sobre as operações do entendimento” que tinham sido apresentadas na seção anterior, e as seções 6 e 7, “Da probabilidade” e “Da ideia de conexão necessária”.

<sup>xxxix</sup> [p. 34] Frans Hemsterhuis (1721-1790), filósofo e diplomata holandês, estudioso de Platão e interessado numa síntese eclética entre racionalismo e sensualismo. Frequentava o *Münsterscher Kreis* (Círculo de Münster), também conhecido como *Familia Sacra*, que era um salão literário oferecido pela Princesa Gallitzin, onde se esboçou certa reação católica e romântica à emergência da *Aufklärung*. Hamann também frequentava o círculo e Jacobi manteve relações com diversos dos membros, inclusive com Hemsterhuis, de quem chegou a traduzir para o alemão o diálogo *Alexis, or sur l'âge d'or* (1787). Hemsterhuis escreveu ainda outros diálogos. O aqui mencionado *Sophyle, ou de la philosophie* (1778) é um ataque ao materialismo por meio de um diálogo sobre a relação da alma com o corpo.

<sup>xl</sup> [p. 36, *DH*<sup>1</sup>] A imagem de pessoas andando de ponta-cabeça é cara a Jacobi e já havia sido explorada em *Sobre a Doutrina de Spinoza* (*JGA*, I/1, p. 29). É a essa imagem que se refere o *salto mortale*. Cf. Introdução, p.41.

<sup>xli</sup> [p. 38] Essa fala sintetiza duas das principais teses defendidas por Jacobi: o caráter posterior e derivado da representação e o princípio dialógico, que havia sido mencionado nas *Cartas a Mendelssohn*. Cf. Introdução, 2.2, p. 67.

<sup>xlii</sup> [p. 38] *Morgenstunden*, Preleção II. (*JubA*, 3,2.25).

<sup>xliii</sup> [p. 39, de *DH*<sup>2</sup>] Referência a Mt 18:6; Lc 17:2; Mc 9:42.

<sup>xliv</sup> [p. 39] Sobre “*Sinn*”, cf. a nota de comentário LXXVI à p. 67.

<sup>xlv</sup> [p. 39] “*Hirngespinst*” é uma composição alemã a partir de “*Hirn*” [cérebro] e do verbo “*spinnen*” [fiar, tramar]. O verbo era e é ainda hoje utilizado metaforicamente para descrever a teia de delirantes intrigas mentais de uma pessoa louca. Assim, “*Hirngespinnste*” denominam, na filosofia, as construções mentais que, não obstante possam ter seu sentido apreendido, não correspondem a entes reais: isto é: possuem uma realidade objetiva, mas não uma realidade efetiva. São entendidos como um *ens rationis* [ente de razão], os quais em alemão são mais frequente, sóbria e literalmente traduzidos como “*Gedankending*”, “*Vernunftding*” ou “*Verstandesding*” (cf. *HWPh*, III, p. 55-62), único motivo pelo qual a tradução “ente de razão” foi evitada. “Ficção” seria uma alternativa, que nesta tradução, contudo, já foi reservada para verter “*Dichtung*”.

Além de “ente de razão” e “ficção”, o termo “*Hirngespinst*” foi muitas vezes — e em diversas línguas — traduzido como “quimera”. Essa também não é a solução ideal aqui. Em primeiro lugar, nesta



tradução “quimera” foi usado para traduzir “*Unding*”. Além disso, não só em alemão também se fala em “*Chimären*” como também, em alguns autores (por exemplo em Spinoza, em seus *Pensamentos Metafísicos*), delinham-se algumas diferenças entre “entes de razão” e “quimeras”, essas sendo então entendidas como entes meramente verbais, intrinsecamente contraditórios. Assim, “caraminhola” me pareceu uma opção razoável para denominar esses pensamentos, com o que se consegue recuperar o tom popular e a imagem do enredamento presentes no termo alemão.

Por fim, note-se que “*Hirngespinst*” aparece em diversas passagens de Kant, que às vezes grafava como “*Hirngespensst*”, quando então o elemento do composto deixa de ser o verbo “*spinnen*” e passa a ser “*Gespensst*” [fantasma], visando-se algo como uma “fantasmagoria” mental.

<sup>XLVI</sup> [p. 40] Após uma breve estadia em Frankfurt, aonde fora enviado por seu pai para um estágio em uma casa comercial, em 1759, o jovem Jacobi, então com 16 anos, foi mandado a Genebra, onde teve início sua formação intelectual propriamente dita e onde permaneceria por três anos. F.-J. Durand (1727-1816), matemático e pregador na comunidade evangélica de Lucerne. Georges-Louis Le Sage (1724-1803), médico, físico e matemático em Genebra, conhecido especialmente como precursor da teoria cinética dos gases e por suas contribuições à teoria da gravitação, por sua invenção de um telégrafo elétrico e pelas obras *Essai de chimie mécanique* (1758) e *Traité de physique mécanique* (1818). Sobre a estadia de Jacobi em Genebra, cf. Emanuela Pistilli (2008, p. 27-43, particularmente p. 34-40, sobre a influência de Le Sage).

<sup>XLVII</sup> [p. 40] “*Vous êtes malin!*”: “Maldade sua!”.

<sup>XLVIII</sup> [p. 41] “*Est-il permis?*”: “Posso entrar?”

<sup>XLIX</sup> [p. 41] Willem Jacob’s Gravesande (1688-1742). Filósofo e matemático holandês, professor de matemática, astronomia e filosofia em Leiden. Opôs-se ao determinismo de Hobbes e Spinoza, e ajudou a propagar as ideias de Newton no continente. Sua teoria da evidência influenciou Jacobi particularmente. Autor, entre outras obras, da *Introductio ad Philosophiam, metaphysicam et logicam continens* (e não “*Introductionem*”, como é citada por Jacobi), de 1736. Para a influência de Gravesande sobre Jacobi, cf. Emanuela Pistilli (2008, p. 43-57).

<sup>L</sup> [p. 42] A *Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften* (Real Academia de Ciências da Prússia) foi fundada em 1744, sob a regência de Frederico II. Absorvia a *Nouvelle Société Littéraire*, fundada no ano anterior, e a *Königlich-Preußische Sozietät der Wissenschaften*, que havia sido planejada por Leibniz, seu primeiro presidente, e fundada em 1700. Desde sua fundação a *Sozietät der Wissenschaften* distinguia-se de outras academias eruditas, como a *Royal Society*, a *Académie des sciences* ou a *Académie française* por não se limitar a áreas específicas, mas contemplar tanto as ciências naturais quanto as humanas. A partir da reformulação de seu estatuto, em 1744, a *Akademie der Wissenschaften* passou a anunciar periódicos concursos de monografias a respeito dos mais variados temas de discussão das ciências da época.

Jacobi refere-se aqui ao concurso de 1763, que perguntava sobre a natureza, os graus e espécies de evidência, e se poderia haver na metafísica o mesmo grau de evidência encontrado na matemática. O trabalho inscrito por Moses Mendelssohn, *Über die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften* (Sobre a evidência nas ciências metafísicas), recebeu o primeiro prêmio; o de Kant, *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral* (Investigações sobre a distinção dos princípios da teologia natural e da moral), foi agraciado com uma menção honrosa. Ambos os escritos foram publicados em 1764. Para uma discussão dos dois textos premiados, particularmente quanto à sua influência sobre Jacobi, cf. Emanuela Pistilli (2008, p. 85-115).

<sup>LI</sup> [p. 44] Leibniz se refere ao spinozismo como um “cartesianismo exagerado” (*cartésianisme outré*) em sua *Teodicéia*, §393. Cf. também a Introdução, p. 20.

<sup>LII</sup> [p. 44, *DH<sup>I</sup>*] “*Beschaffenheit*” é, em geral, um termo de difícil tradução. Formado a partir do verbo “*schaffen*” [“criar”], na mística alemã foi utilizado no sentido de “Criação”, mas posteriormente passou a designar a “constituição”, a “natureza”, isto é, o modo como algo foi constituído (onde “constituído” [*beschaffen*] é originalmente lido no sentido de “criado [*geschaffen*] desta ou daquela maneira”). Além disso, na consolidação da terminologia alemã, “*Beschaffenheit*” tornou-se, por exemplo em Baumgarten, um termo associado à “*qualitas*” latina (cf. *HWPh*, I, p. 835), o que às vezes justifica sua tradução por “qualidade”. Finalmente, na *Sittenlehre* de Lorenz Schmidt, acima mencionada na

Introdução (1.3.3), “*Beschaffenheiten*” é utilizado para traduzir “*affectiones*”, conceito central na terminologia latina de Spinoza.

Nesta passagem, o termo inequivocamente alude ao conceito spinozista de “afecções”. Nas demais ocorrências, a tradução precisou oscilar entre “constituição” ou “qualidade”.

<sup>LIII</sup> [p. 46, *DH'*] Sobre “*Ahndung*”, cf. abaixo nota LXXXVII à p. 99.

<sup>LIV</sup> [p. 46, *DH'*] Não se tem notícia de que esse texto tenha sobrevivido. Tampouco se sabe quem é o amigo a quem Jacobi se refere na frase seguinte.

<sup>LV</sup> [p. 46, *DH'*] Georg Friedrich Meier (1718-1777), professor em Halle, discípulo de Baumgarten, divulgador da filosofia de Wolff. Autor, entre outras obras, de uma *Vernunftlehre* (1753).

<sup>LVI</sup> [p. 46] Joachim Georg Daries (1714-1791), pastor luterano, jurista, economista, mestre maçom, professor em Jena e em Frankfurt. Ocupou-se particularmente com Teologia e Filosofia do Direito. Não foi identificado o “outro erudito”, “aluno de Daries”, a que Jacobi se refere.

<sup>LVII</sup> [p. 46] As *Briefe, die neueste Literatur betreffend* (*Cartas tratando da literatura mais recente*) foram um empreendimento literário de Lessing, Mendelssohn e Nicolai. No fim da década de 50, os três amigos decidiram registrar por escrito o conteúdo de suas conversas sobre a recente literatura na forma de cartas fictícias destinadas a um amigo, o poeta Ewald Christian von Kleist (1715-1759), que estava numa frente de batalha da Guerra dos Sete Anos. As 333 cartas foram publicadas semanalmente, entre 1759 e 1765, e reunidas em 23 partes (acrescida de uma 24ª, a título de registros). Jacobi refere-se aqui à 18ª dessas partes, publicada em 1764, a qual incluía as cartas 280 e 281, que resenhavam o texto de Kant (cf. próxima nota).

<sup>LVIII</sup> [p. 46] O escrito pré-crítico intitulado *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstraion des Daseyns Gottes* (*O único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus*) foi publicado em de 1763. Nele aparece o interesse de Kant em compreender a relação entre a matemática e a filosofia, bem como em estabelecer a impossibilidade de trazer para esta os procedimentos daquela. É nesse escrito que Kant apresenta sua famosa tese, posteriormente retomada na refutação da prova ontológica Deus da “Dialética Transcendental”, de que a existência não é um predicado ou determinação, mas deve ser entendida como posição absoluta da coisa em relação a seu conceito, de modo que juízos existenciais não seriam sequer predicativos (e muito menos analíticos).

O texto divide-se em três seções: uma primeira, sobre o fundamento da demonstração da existência de Deus; uma segunda, em que é defendida a utilidade desse método demonstrativo; e uma terceira, onde é estabelecido que não há outro fundamento possível para tal demonstração. A primeira seção e a segunda são divididas em diferentes considerações e Jacobi faz aqui referência às considerações da primeira seção. A terceira consideração, a que ele se refere sem mencionar o título, trata da “existência pura e simplesmente necessária”.

Para uma discussão interessante sobre o conceito de existência em Kant, explorando especificamente as diferenças de uso desse conceito nessa obra e na *Crítica da Razão Pura*, cf. o artigo de Marco Antonio Valentim (2009).

<sup>LIX</sup> [p. 48] Jacobi refere-se à obra *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit* (*A Lógica como instrução para o correto uso da razão no conhecimento da verdade*), originalmente publicada em 1756, com reedições em 1758 e 1766. As citações que Jacobi fará na nota referem-se à terceira edição da obra. Note-se que o termo *Vernunftlehre* do título, que pode ser aqui traduzido como “Lógica”, diz literalmente “Doutrina da Razão”. Sobre seu autor, Hermann Samuel Reimarus, cf. Introdução, p. 2, n. 4.

<sup>LX</sup> [p. 49] As expressões latinas referem-se diretamente à distinção entre causa (*Ursache*) e fundamento (*Grund*), central para o argumento de Jacobi contra as pretensões desmedidas de um racionalismo ilimitado. “*Principium generationis*”, também denominado “*principium fiendi*”, é o princípio causal responsável pela geração de um ente, por seu vir-a-ser; isto é, o princípio que o leva à realidade efetiva (*Wirklichkeit*). Por sua vez, o “*principium compositionis*”, também denominado “*principium essendi*”, é o princípio de composição ou ser de um ente, seu fundamento, princípio de sua possibilidade ou realidade (*Realität*). As expressões, de origem escolástica, eram correntes na metafísica alemã.

O livro de Michel Puech (1990, em especial o cap. 2) explora de modo bastante detalhado as diversas apresentações desses e outros conceitos relacionados à causalidade ao longo da filosofia alemã setecentista. Quanto à importância da distinção entre causa e fundamento para Jacobi, cf. a Introdução, seção 1.4, p. 38-9, e seção 2.2.3, p. 67.

LXI [p. 50] “Sê sóbrio e lembra-te de desconfiar”. Trata-se da mesma citação de Epicarmo utilizada como epígrafe (cf. nota I).

LXII [p. 53] Sobre “*Beschaffenheit*”, cf. acima nota LII à p. 44 de *DH<sup>1</sup>*.

LXIII [p. 54] Os Vestris foram uma família de bailarinos, de origem florentina, que por três gerações, da segunda metade do séc. XVIII a meados do XIX, gozaram de grande sucesso na Europa, particularmente em Paris.

LXIV [p. 55] Como em outras pequenas alterações que frequentemente atenuam a referência excessivamente explícita a Kant, essa sugere que nos quase trinta anos que separam as duas edições do texto o foco de Jacobi teria se deslocado de Kant para Fichte. Como aponta Villacañas Berlanga (*DHes*, p. 398, n. 71), em todo esse trecho se anuncia já a influência que terá o Jacobi de *DH<sup>1</sup>* na concepção do sujeito fichteano da *Doutrina da Ciência*, onde também se remeterá à experiência da finitude do sujeito no sentimento de resistência e ao respectivo esforço em superá-la, influência a qual, em certa medida, as pequenas alterações de *DH<sup>2</sup>* pretendem repudiar. Hume apareceria aqui, então, como precursor de Fichte.

Quanto à curiosa expressão “idealismo universal ou gêmeo” (*Universal- oder Zwilling- Idealismus*) que Jacobi acrescenta a *DH<sup>2</sup>*, Villacañas (*ibidem*) acredita referir-se à contínua menção fichteano ao par eu/não-eu, a qual ecoaria o paralelismo spinozista. George Di Giovanni (1998, p. 48), por outro lado, crê referir-se ao que Jacobi afirmaria aí se tratar de um idealismo humeano com respeito ao mundo exterior e ao próprio eu.

LXV [p. 60] Um significado objetivo verdadeiro: isto é, possuem um significado, uma referência *de fato*. Referem-se verdadeiramente às coisas e não se limitam — kantianamente — às formas de percepção e raciocínio do sujeito que conhece. Jacobi pretende realizar assim sua própria dedução das categorias, conceitos universais que necessariamente se seguem da interação de um ser sensível e pensante com outros seres finitos.

LXVI [p. 60] Isto é, não precisamos fazer como o sistema kantiano, que teria transformado os conceitos universais, necessários e *a priori* em meros preconceitos do entendimento, sem qualquer referência objetiva às coisas mesmas.

LXVII [p. 60] Embora em *DH<sup>1</sup>* Jacobi não faça aqui qualquer referência a Spinoza, é interessante aproximar essa afirmação da teoria do conhecimento spinozista, com seus três gêneros de conhecimento, em que o segundo deles, isto é, a razão, consiste exatamente nesse conhecimento adequado, universal, necessário e verdadeiro que temos de propriedades gerais dos indivíduos e que formamos — a partir da experiência — pela apreensão de noções comuns à constituição desses indivíduos. Em *DH<sup>2</sup>* ele acrescentará na página seguinte uma nota em que reconhece essa fonte.

LXVIII [p. 61] Jacobi devolve assim a acusação que lhe fora feita e com a qual o diálogo principiou: é o kantismo, e não ele, quem exige dos homens uma *crença cega*.

LXIX [*DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*, p.62] Isto é: esses conceitos também têm uma origem, ainda que não estejamos cientes dela.

Houve considerável divergência entre os demais tradutores a respeito da expressão “*Jungfernkinder der Speculation*”. Composto de *Kinder* (crianças) e *Jungfer*, termo etimologicamente próximo a *Jungfrau* (virgem), mas com um sentido pejorativo, mais ou menos próximo ao de “solteirona”, uma *Jungfernkind* é a criança de uma mulher que não se casou, um filho gerado fora de um matrimônio: um bastardo, portanto. No dicionário de Johann Daniel Friedrich Rumpf, autor contemporâneo de Jacobi, *Jungfernkind* é justamente associado a *Bastard* (RUMPF, 1824, p. 330). A mesma sinonímia é atestada, entre outros, pelo *Wörterbuch der deutschen Synonymen*, de Karl Weigand (cf. WEIGAND, 1843, p. 849).

Provavelmente devido à proximidade semântica existente entre *Jungfer* e *Jungfrau*, com o agravante de se encontrarem dicionarizados compostos em que o elemento *Jungfer-* indica que algo está

sendo feito pela primeira vez (dicionários de hoje, como o *Duden* e o *Langenscheidt*, registram expressões como *Jungfernfahrt* ou *Jungfernreise*, para a viagem inaugural de um navio; ou ainda um *Jungfernrede*, discurso inaugural de um deputado no parlamento; ou *Jungfernhäutchen*, formado com *Häutchen*, forma diminutiva de *Haut*, pele: literalmente, pelezinha, que é um termo que designa pura e simplesmente o hímen) o termo *Jungfernkinder* foi entendido por quase todos os demais tradutores como se referindo a *crianças oriundas de um parto virginal*. Em *DHfr*, p. 211, lemos: *les enfants de la spéculation virginale*; em *DHes*, p. 404, *las doncellas de la especulación*; em *DHen*, p. 299, *children virginally begotten by speculation*. Nesse caso, apenas o tradutor de *DHcl*, p. 76, concorda com minha leitura: *los bastardos de la especulación*.

Também há de ter contribuído para esse equívoco o fato de Jacobi estar falando dos “conceitos mais puros”. No entanto, o sentido da expressão se esclarece com a frase seguinte: mesmo os conceitos bastardos “têm em algum lugar um pai, bem como uma mãe”. Esses “conceitos bastardos” têm pais, isto é, também eles se referem originalmente “a uma percepção dada pelo sentido externo ou interno” (como é explicado em *DH<sup>2</sup>*), mesmo quando não estamos cientes dessa genealogia. Não há dúvidas, portanto, de que Hamann não estava se referindo a algo como conceitos oriundos de um parto virginal, isto é, conceitos que de fato não teriam pai, mas tinha em vista justamente o *contrário*: conceitos que têm óbvio e necessariamente um pai, ainda que não o conheçamos ou reconheçamos.

<sup>LXX</sup> [*DH<sup>1</sup>* e *DH<sup>2</sup>*, p. 62] A despeito da variação no vocabulário, em ambas as edições do texto Jacobi propõe um experimento mental: esvaziar a consciência “de todos os fatos, de tudo efetivamente objetivo”, “de todo conteúdo material”, de modo a não restar senão a “razão pura”. O experimento recorda, é claro, passagens e procedimentos da “Estética Transcendental”, bem como antecipa um caminho que será trilhado por Fichte.

<sup>LXXI</sup> [*DH<sup>1</sup>*, p. 63] Isso que Jacobi, em 1787, está chamando genericamente de “consciência associativa” [*verknüpfendes Bewusstsein*], de que também os animais estariam providos, é o que posteriormente ele passará a designar como *entendimento*. A nota do autor em *DH<sup>2</sup>* (p. 63), esclarece bastante esse ponto.

Há diversas passagens de Jacobi a respeito dessa diferenciação entre os animais e o homem (cf. particularmente o início do *Prefácio* a *DH<sup>2</sup>*, p. 377-8 e 386), distinção essa que reflete a tensão entre natureza e sobrenatureza, bem como aquela entre entendimento e razão. Com efeito, a distinção entre o humano e o animal ganhará bastante em clareza com o próprio desenvolvimento do vocabulário do autor e com o amadurecimento da distinção que estabelece entre razão e entendimento. Cf., por exemplo, sua afirmação em *Das Coisas Divinas e Sua Revelação*: “A consciência do espírito [*Geist-Bewusstseyn*] se chama *razão*. Mas o espírito só pode existir imediatamente a partir de Deus. De modo que ter razão e saber de Deus são o mesmo. Assim como não saber de Deus é ser animal.” (*JW*, III, p. 400).

<sup>LXXII</sup> [*DH<sup>2</sup>*, p. 63] O termo *Wetterfisch*, composto de *Fisch* (peixe) e *Wetter* (tempo), literalmente “peixe do tempo”, “peixe meteorológico”, é um nome popular para o *Misgurnus fossilis*, um peixe de água-doce que se encontra na Europa mas que, ao que parece, não possui um nome popular em português. Popularmente, acredita-se que esses peixes sejam capazes de previsões meteorológicas, pois costumariam saltar para fora d’água pouco antes da chegada de chuvas. Como é um parente próximo do *Misgurnus anguillicaudatus*, que em português é vulgarmente chamado de *dojô*, e a quem a cultura popular também parece atribuir capacidade de previsão meteorológica, optei pela expressão “peixinho dojô”. A clara referência aos supostos talentos do peixe, explícita no original *Wetterfisch*, infelizmente não pôde ser mantida.

Portanto, trata-se de um peixe com suposta capacidade de previsões meteorológicas e que serve aqui de exemplo de como diferentes constituições corporais implicam diferentes capacidades perceptivas e associativas.

Há também aqui um paralelo direto com a teoria do conhecimento de Spinoza, que claramente afirma que o caráter de um corpo, sua forma e disposição (portanto não apenas sua essência, mas também seus *hábitos* e o *histórico* de suas afecções) têm papel determinante na associação das ideias imaginativas, a partir das quais as noções comuns da razão são apreendidas, sobre o que já escrevi em outro lugar. (Cf. Leitão, 2009, p. 62-71).

<sup>LXXIII</sup> [p. 64] O “último escrito a Mendelssohn” é o *Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza* (*Contra a acusações de Mendelssohn acerca das Cartas sobre a Doutrina de Spinoza*), que Jacobi publicara em 1786 como resposta ao opúsculo *An die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza* (*Aos amigos de Lessing*).

*Um apêndice à correspondência do senhor Jacobi sobre a Doutrina de Spinoza*), último texto de Mendelssohn, publicado postumamente naquele mesmo ano.

A passagem de Leibniz a que Jacobi aqui (*JW*, IV, p. 208) se refere é a seguinte: *Princípios da natureza e da graça*, §2 e 4; o § 124 da *Teodiceia* e carta a Wagner de 04/06/1710, sobre a força ativa dos corpos, a alma e a alma dos animais.

Johann Georg Sulzer (1720-1779), teólogo suíço e *Aufklärer*, mais conhecido como autor da *Allgemeine Theorie der Schönen Künste (Teoria Geral das Belas Artes)*, publicada em quatro volumes entre 1771-1774, primeira enciclopédia alemã que tratava sistematicamente de todas as áreas da Estética. A referência aqui é ao texto *Zergliederung des Begriffs der Vernunft (Análise do Conceito de Razão)*, de 1758, publicado em seus *Vermischte Philosophische Schriften*, tomo I, Leipzig, 1773. p. 244-81.

LXXIV [p. 66] “*Grundsatz*”, que pode ser traduzido como “princípio” ou, ainda mais literalmente, como “princípio fundamental”, foi aqui e em suas outras (poucas) ocorrências ao longo do texto traduzido como “axioma”. A razão para a escolha é dupla: em primeiro lugar, porque o próprio Jacobi lança mão de “*Grundsatz*” para traduzir o francês “*axiome*” (cf., por exemplo, a tradução alemã que ele realiza de sua própria carta a Hemsterhuis, originalmente escrita em francês, em *JW*, IV, 1, p. 125); em segundo lugar, na *Sittenlehre* de Lorenz Schmidt acima mencionada na Introdução (1.3.3), “*Grundsätze*” traduz os “*axiomata*” do original latino de Spinoza (assim como “*Sätze*” traduz as “*propositiones*”).

LXXV [p. 67] “Nunca se tem mais entendimento do que senso”, isto é, nunca se é mais inteligente do que sensível: a capacidade de compreensão é condicionada, aqui, pela disposição e capacidade sensível. Posteriormente Jacobi alargará essa tese, condicionando a capacidade de compreensão à capacidade de intuição em geral, não restrita à intuição sensível.

Quanto a “senso” [*Sinn*], trata-se de um termo-chave que já havia aparecido na p. 39. Como já anunciara na p. 64, na nota à p. 63 de *DH<sup>2</sup>*, “senso” é aqui o termo com que Jacobi se refere à “faculdade de certeza imediata”, que posteriormente passará a ser chamada de *razão*. A tradução do termo oferece alguma dificuldade. A primeira e mais literal opção seria “sentido”: em alemão, *Sinn* é “sentido” tanto na acepção de um dos sentidos corporais quanto como significado de uma palavra ou expressão. No entanto, Jacobi se refere aqui a uma faculdade de conhecimento intuitivo e de certeza imediata, de modo que “senso” me pareceu uma opção melhor nas passagens em que “*Sinn*” se refere a essa faculdade, já que falar de “sentido” como uma faculdade, em português, além de gerar construções excessivamente estranhas poderia dar a entender que se está falando aqui de um empirismo, o que não é de modo algum o caso.

A opção por “senso”, além disso, permite uma perfeita ressonância com “*Gemeinsinn*” (“senso comum”), termo pouco utilizado por Jacobi em *DH* (embora já citado na p. 23), mas que desde o final do séc. XVII, como registra o *HWP* (III, p. 244), oferecia-se como uma das possíveis traduções do “*sensus communis*” latino (outras expressões usadas foram “*Gemeiner Sinn*”, “*Menschensinn*”, “*gemeiner Menschenverstand*” ou “*gesunder Menschenverstand*”, ainda que nem sempre essas expressões tenham sido tomadas como sinônimos) e que em Mendelssohn desempenha um papel fundamental.

Os demais tradutores resoveram assim: *DHfr*, *sens*; *DHen*, *sense*; *DHes*, *sentido*; *DHcl*, *sentido*.

LXXVI [p. 67] O que está fundamentalmente em jogo nesse elenco de composições a partir do termo “*Sinn*” é a atestação de que o uso comum da linguagem reconhece que sua extensão não se limita aos sentidos fisiológicos, mas antes entende que há aplicações do “senso” que mostram sua indissociabilidade de uma dimensão judicativa, nas quais há referências não apenas aos sentidos externos, mas também às opiniões e juízos morais, de gosto e de valor. Em outras palavras, atestam que sentir já é também julgar. Thomas Reid (*On the Intellectual Powers of Man*, Ensaio VI, Cap. 2) já chamara a atenção para o fato, tornando-o um dos pontos de partida de sua argumentação. Em português, o argumento poderia ser reconstruído apelando-se ao parentesco etimológico existente entre “sentido”, “sensato”, “sentença”, “assentimento” e “consenso”.

Ademais, o jogo de palavras nessa passagem é virtualmente intraduzível. Como se vê a seguir, *DHfr* optou por adjetivar as expressões; os demais conservaram-nas substantivadas.

*Unsinn*: composição de *Sinn* com o prefixo *un-*, que exprime negação (sem sentido, absurdo, disparate). *DHfr*, *non-sens*; *DHen*, *nonsense*; *DHes*, *insensatez*; *DHcl*, *sin sentido*.

*Schwachsinn*: composição com *schwach* (fraco, débil). *DHfr*, *faible*; *DHen*, *feeble-mindedness or dullness of sense*; *DHes*, *estupidez*; *DHcl*, *debilidad*.

*Stumpfsinn*: composição com *stumpf* (embotado, sem ponta, sem fio, sem brilho, obtuso). *DHfr*, *obtus*; *DHen*, *insensitivity*; *DHes*, *estulticia*; *DHcl*, *estupidez*.

*Leichtsinn*: composição com *leicht* (leve, fácil). *DHfr*, *léger*; *DHen*, *frivolity*; *DHes*, *superficialidad*; *DHcl*, *irreflexividad*.

*Scharfsinn*: composição com *scharf* (agudo, afiado, cortante, picante, no foco, corrosivo, ofuscante, apurado). *DHfr*, *fin*; *DHen*, *sharpness of sense*; *DHes*, *agudeza*; *DHcl*, *sutileza*.

*Tiefsinn*: composição com *tief* (fundo, profundo, grave). *DHfr*, *profond*; *DHen*, *profundity of sense*; *DHes*, *profundidad*; *DHcl*, *profundidad*.

*Wahnsinn*: composição com *Wahn* (ilusão, delírio). *DHfr*, *insensé*; *DHen*, *madness*; *DHes*, *demencia*; *DHcl*, *insensatez*.

Nenhum dos termos aqui em questão é neologismo de Jacobi e todos já eram em maior ou menor grau correntes na literatura filosófica alemã, em geral usados para traduzir expressões da tradição greco-latina. Quase todos serão encontrados, por exemplo, na *Antropologia* de Kant. Como Jacobi não se aprofundará em nenhum deles em *DH*, antes mencionando-os apenas para delinear a extensão com que está tomando o termo “senso”, não cabe aqui aprofundar a história de cada um desses conceitos. Indico apenas que em uma passagem das *Cartas sobre Spinoza* é feita uma contraposição entre “agudeza” e “profundidade” (*JW*, IV, p. 49-50), já anteriormente mencionada por Jacobi em carta a Matthias Claudius, de 30/06/1783 (*JBW* I, 3, p. 164-5), onde esta designa uma real compreensão do real, ao passo que aquela uma mera apreensão lógica de relações conceituais, de modo que a oposição entre “profundidade” e “agudeza” espelha aquela entre “razão” e “intelecto”. Jacobi dá sinais de considerar “*Scharfsinn*” como equivalente próximo de “*Penetration*” (como se vê por sua substituição deste por aquele na p. 41). “Sagacidade” e “Argúcia” também parecem ser uma boa opção para “*Scharfsinn*”, mas a escolha de “agudeza” foi decidida pela maior proximidade etimológica (cf. *HWPf*, VIII, p. 1217-20 e CASSIN, 2014, p. 40-2). Para uma análise da contraposição entre *Scharfsinn* e *Tiefsinn*, cf. Valério Verra (1963, p. 170-4).

LXXVII [p. 69] Sobre “*Beschaffenheit*”, cf. acima nota LII à p. 44 de *DH*<sup>1</sup>.

LXXVIII [p. 71] Referências a *Ex* 3,14 e *Gn* 1,2-3.

LXXIX [p. 72] Jacobi utiliza aqui “*Werkzeuge*” para traduzir o francês “*organes*”. Embora hoje “*Werkzeug*” signifique quase exclusivamente “instrumento” ou “ferramenta” (alguns bons dicionários contemporâneos sequer registram outras acepções), à época de Jacobi o termo ainda era usado em alemão para significar também os órgãos dos sentidos (bem como demais órgãos do corpo), de modo afim ao sentido do grego “*ὄργανον*”, que se aplicava tanto a ferramentas e instrumentos musicais quanto aos órgãos dos sentidos. Em outras passagens de *DH* e do *Prefácio* de 1815 Jacobi utilizará tanto “*Werkzeug*” quanto “*Organ*” (termo relativamente novo à época, já que “*Organ*” só entrou no léxico alemão, a partir do francês, por volta de meados do séc. XVIII). Embora Jacobi não o afirme, nossa observação do uso que faz dos termos “*Werkzeug*” e “*Organ*” sugere que, principalmente em *DH*<sup>2</sup> e no *Prefácio*, ele talvez tenha procurado reservar o primeiro para os órgãos dos sentidos, as ferramentas sensoriais de nossos corpos propriamente ditas, ao passo que o segundo costuma corresponder ao órgão de percepção ou “escuta” do suprassensível. O contraste aparece particularmente na p. 409 do *Prefácio*, quando os dois termos aparecem juntos.

Apesar de a ideia de “ferramentas dos sentidos” ou “ferramentas de percepção” para se referir aos órgãos dos sentidos, ainda que perfeitamente compreensível em português, provocar um efeito metafórico que não existe no original, optei por manter a tradução de “*Werkzeug*” por “ferramenta” a fim de evitar o achatamento do vocabulário e a perda de uma possível distinção ensaiada pelo autor. Obviamente, essa escolha se limitou à tradução do uso que Jacobi faz de “*Werkzeug*”, de próprio punho ou enquanto tradutor; para os “*organes*” e “*organa*” sensíveis das citações francesas e latinas de Leibniz, em cujo original essa possível distinção não existe de modo algum, a tradução não poderia ser senão “órgãos”.

LXXX [p. 75] Tradução: “As mônadas não são limitadas no objeto, mas na modificação do conhecimento do objeto. Todas tendem confusamente ao infinito e se limitam e distinguem pelo grau da distinção nas representações.”

LXXXI [p. 84] Sobre “*Beschaffenheit*”, cf. acima nota LII à p. 44 de *DH*<sup>1</sup>.

LXXXII [p. 87] Após ter estabelecido uma identidade entre vida, unidade e consciência, e em seguida entre vida e razão, Jacobi agora começa a se encaminhar para o fim do diálogo retomando a crítica com que a conversa começou: ele não é alguém que menospreza ou deprecia a razão.

LXXXIII [p. 87] Uma das principais teses de Jacobi e ponto de articulação de sua oposição a Spinoza, a Mendelssohn, a Kant, a Fichte: a redução da razão ao entendimento, a partir de onde se retoma e desenvolve o tema do salto mortal e da defesa de uma *Un-Philosophie*.

LXXXIV [p. 90] O pequeno comentário que Jacobi acrescenta a essa frase em *DH<sup>2</sup>* mostra sua preocupação em deixar claro que seu conceito de *Sinn* não se reduz à sensibilidade empírica, como ele já disse, mas abarca intuições intelectuais e a percepção do sobrenatural. Ou seja: no momento da edição de *DH<sup>2</sup>* Jacobi procurou fazer com que o “*sensu*” de *DH<sup>1</sup>* coincidissem mais perfeitamente com sua atual definição de “razão”, tal como expusera no *Prefácio a DH<sup>2</sup>*.

LXXXV [p. 91] *Gn 2,7*. Jacobi cita a versão de Lutero. A tradução aqui segue o texto da *Bíblia de Jerusalém*.

LXXXVI [p. 95, *DH<sup>2</sup>*] A redução da razão ao mero entendimento é aqui comparada a uma regressão à animalidade.

LXXXVII [p. 99] “*Ahndung*” (ou “*Ahnung*”, como hoje se escreve) é um termo que, em sua *Antropologia*, Kant associará ao latino “*preaensio*” (cf. *AA*, VII, p. 187). Diferentemente das outras indicações, manteve desta vez no texto a indicação da palavra em sua grafia antiga, com “d”, tal como aparece em Jacobi, porque as duas formas coexistiram por algum tempo e não faltou quem as distinguísse. Embora Kant (*ibid.*) rejeite a distinção e fale apenas em usos distintos de um mesmo conceito, atualmente consideram-se “*ahnen*” (pressentir, vislumbrar, suspeitar) e “*ahnden*” (castigar) dois verbos etimologicamente distintos. Historicamente, contudo, houve considerável confusão entre os dois.

Para Kant, o pressentimento “é a morte de toda filosofia” (*AA*, VIII, p. 398). Em sua página da *Antropologia* dedicada ao conceito, já mencionada acima, Kant o define como “um sentido oculto para o que ainda não está presente”, pelo que é caracterizado como um “*Hirngespens*” (“fantasmagoria mental”, cf. acima nota XLV à p. 39). Kant fala ainda do “pressentimento dos exaltados” (“*Ahndungen von Schwärmern*”, cf. abaixo nota XCV à p. 375), os quais “farejam o deslindamento iminente de um segredo para o qual o homem não tem a receptividade dos sentidos, e que creem [*glauben*] ver desvelado em breve o pressentimento [*Vorempfindung*] daquilo que, como epoptas, esperam em intuição mística [*mystische Anschauung*].”

A ressonância desse conceito para Jacobi pode ser ampliada com uma passagem de seu *Jacobi a Fichte*:

Por verdadeiro entendo algo que existe *antes* e *fora* do saber; aquilo que dá um valor ao saber e à *razão*, *faculdade* do saber.

Escutar [*Vernehmen*; cf. abaixo nota C à p. 377] pressupõe algo escutável; razão, o verdadeiro: ela é a *faculdade* de pressuposição do verdadeiro. Uma razão que não pressuponha o verdadeiro é uma quimera.

Com sua razão não é dada ao homem a *faculdade* de uma *ciência* do verdadeiro, mas sim o sentimento [*Gefühl*] e consciência de sua *ignorância* do mesmo: **PRESENTIMENTO** do verdadeiro.

Não há razão onde não há indicação [*Weisung*] ao verdadeiro. O que perfaz a essência da razão é essa indicação: a imposição [*Nötigung*] de considerar como seu objeto apenas o verdadeiro que lhe paira em pressentimento como o propósito final de todo desejo por conhecimento. (*JGA*, II/1, p. 208; *JW*, III, p. 32.)

Posteriormente, o conceito de “*Ahndung*” desempenhará um papel relevante na filosofia de Jakob Fries (sobre Fries, cf. abaixo nota CVI à nota da p. 380), amigo de Jacobi, que a explorará como alternativa ao dilema entre crença e saber, dedicando-lhe um de seus livros (“*Wissen, Glaube und Ahndung*”, de 1805). Cf. *HWP*, I, p. 115-7.

LXXXVIII [p. 99] *Lienhard und Gertrud — ein Buch für das Volk* é um romance em quatro volumes do pedagogo suíço Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). Os volumes foram publicados entre 1781 e 1787. Posteriormente Pestalozzi reorganizaria ainda duas novas edições da obra e provavelmente é por esse motivo que em *DH<sup>2</sup>* Jacobi removerá a nota de rodapé com as referências das páginas, que então teriam caducado.

Influenciado por Rousseau, Pestalozzi estava convencido de que a civilização européia corrompia o caráter dos indivíduos, naturalmente dotados de forças morais e espirituais a serem despertadas e educadas por situações práticas. Foi Hamann quem chamou a atenção de Jacobi para esse livro de Pestalozzi (cf. carta de Hamann a Jacobi, 15/03/1786). Jacobi ficou bastante entusiasmado com a ênfase de Pestalozzi na primazia da ação sobre o pensamento abstrato, embora tenha tido ressalvas contra o que lhe parecia ser um foco excessivo nas necessidades materiais dos indivíduos, o que explica não apenas a maneira hesitante como ele introduz as citações de Pestalozzi, como também a decisão de, como contrapeso, deixar a palavra final com Matthias Claudius e Diógenes (cf. as duas próximas notas).

<sup>LXXXIX</sup> [p. 100] Asmus era o pseudônimo de Matthias Claudius (1740-1815), poeta e jornalista alemão, pietista e filho de um pastor luterano, defensor de uma religiosidade intimista e ferrenho opositor dos *Aufklärer*. Amigo próximo de Jacobi, Herder e Hamann. De 1771 a 1775 foi o responsável pela redação de um jornal local em Wandsbek, o *Der Wandsbecker Bothe* (a partir de 1773, *Der Deutsche, sonst Wandsbecker Bothe*), que gozou de notoriedade na primeira metade da década de 70 do séc. XVIII, atraindo contribuições de várias figuras que em breve seriam ligadas ao *Sturm und Drang*. Entre 1775 e 1812 foram publicados os oito volumes de seu *Asmus omnia sua secum portans, oder sämtliche Werke des Wandsbecker Bothen*, onde foram reunidos seus poemas e ensaios. Era um amigo próximo de Jacobi, cuja obra *Das Coisas Divinas e sua Revelação* foi inicialmente planejada como uma resenha ao 6º volume do *Asmus*, publicado em 1797. Sobre a amizade de Jacobi e Claudius, cf. o livro de Siobhán Donovan (2004). Sobre a obra *Das Coisas Divinas e sua Revelação*, cf. abaixo nota CXVII à p. 385.

A referência de Jacobi nesta passagem é a um breve texto sobre Diógenes de Sinope (cf. a próxima nota) que se encontra no 1º volume do *Asmus*, p. 82-4. O narrador se descreve aproximando-se do tonel de Diógenes sem esconder seus pesados pés inchados pela gota, ao contrário de outros, que exibem apenas suas partes belas (isto é, suas virtudes) e ocultam os pés gotosos sob a capa. A passagem fala do abismo que há entre as ideias e as sensações (aqui referindo-se à distância hipócrita entre teoria e prática). Claudius diz que provavelmente não há homem em Atenas que não se sinta atingido pelos espinhos do labirinto das paixões e não tenha uma expressão amargurada ao pensar em Diógenes e seu tonel (livre, portanto, dessas aflições): “Mas de que adianta o mero pensamento na cabeça? Unção nos pés, homem de Sinope!” (p. 84). Isto é: o que importa são as ações e os exemplos.

<sup>XC</sup> [p. 100] Diógenes de Sinope, também conhecido como Diógenes, o cínico. Filósofo do séc. IV a.C.; junto com Antístenes é considerado o fundador da escola cínica. Segundo a tradição, mendigava pelas ruas de Atenas e abrigava-se em um tonel, demonstrando desprezo pelos luxos e pela corrupção moral da sociedade, e enfatizando a importância da *prática* da virtude no lugar da mera teoria, o que explica a associação com as passagens de Pestalozzi citadas acima. O episódio envolvendo “unguento nos pés” é relatado na *Vida e Opiniões dos Filósofos Ilustres*, de Diógenes Laércio, (Livro VI, 39): quando questionado sobre por que estava perfumando seus pés e não a cabeça, como todos os outros, Diógenes teria explicado que quando se untam os cabelos o perfume apenas sobe aos ares, ao passo que nos pés ele chega ao olfato. (Cf. também a nota anterior).

## 4.2 Notas ao Prefácio

<sup>XCi</sup> [p. 112] Trata-se do mesmo fragmento de Epicarmo utilizado como epígrafe. Cf. nota I à p. 07.

<sup>XCii</sup> [p. 375] Na *JW II*, de 1815, esse prefácio é publicado *antes* de *DH*<sup>2</sup> (cf. nota I, referente à p. 07, para mais detalhes de paginação), e é por isso que logo na primeira frase Jacobi se refere ao diálogo “que se segue”. Como a presente tradução traz também todo o texto de *DH*<sup>1</sup>, decidi publicá-lo aqui apenas após o *Diálogo*, de modo a que fique mais clara a evolução histórica das formulações do autor.



<sup>XCVIII</sup> [p. 375] Platão, *Filebo*, 59e-60a. “Mas parece ter razão o provérbio: é necessário repetir duas ou três vezes num discurso aquilo que está bom.”

<sup>XCV</sup> [p. 375] Cf. a nota XVI, referente à p. 14.

<sup>XCV</sup> [p. 375] *Schwärmen*, *Schwärmer*, *Schwärmerei*: termos de difícil tradução e de grande peso em todo esse contexto. O verbo “*schwärmen*” liga-se claramente a “*Schwarm*”, substantivo coletivo que designa um grande número de animais (peixes, pássaros, insetos) em sua aglomeração dinâmica e algo frenética, equivalendo nesse sentido a “cardume”, “bando”, “nuvem” ou “enxame”. “*Schwärmen*”, portanto, indica esse comportamento ao mesmo tempo agitado, gregário e animalesco. Seu uso remonta ao vocabulário beligerante das disputas teológicas que grassavam na Alemanha a partir do séc. XVI, estando desde o início ligado a acusações de sectarismo, heresia e apostasia. Lutero o empregou contra as dissidências radicais da Reforma (os grupos de Thomas Müntzer, Kaspar Schwenckfeld, os Profetas de Zwickau, anabatistas, espiritualistas). Até o séc. XVIII o epíteto será dirigido contra as mais variadas denominações (boehmenistas, rosa-cruzes, quacres, místicos em geral), sobretudo as que reivindicavam uma interiorização da espiritualidade e revelações privadas.

A partir do séc. XVIII, o termo deslizará para fora das disputas religiosas e se tornará uma das principais acusações da *Aufklärung* contra seus adversários, com o que a *Schwärmerei* será identificada ao irracionalismo daqueles que não reconhecem a autoridade da razão ou seus limites. Aproximando o dogmatismo filosófico da exaltação mística, Kant consagrará o termo nesse sentido, inicialmente dirigindo-o contra Swedenborg, mas logo também contra Jacobi, Wizenmann e até mesmo Mendelssohn.

O termo será muito frequentemente compreendido como sinônimo de “exaltação mística” e “fanatismo”, embora alguns tenham feito a ressalva de que enquanto o mero fanático pode ser discreto com suas fantasias, o *Schwärmer* tenderia a perturbar a tranquilidade da igreja e do Estado (cf. *HWP*, VIII, p. 1479), de modo que a *Schwärmerei* seria um grau ainda mais violento e pernicioso de fanatismo. É para guardar essa possível distinção, que reserva ao *Schwärmer* uma virulência e periculosidade não necessariamente encontradas no fanático, que optei por “exaltar”, “exaltado”, “exaltação”.

Um local privilegiado para observar o uso laico da “*Schwärmerei*” é a obra de Kant, particularmente seu *Ensaio sobre as Doenças da Cabeça* e sua *Antropologia*. Para maiores detalhes, cf. CASSIN, 2014, p. 611-8 e o *HWP*, VIII, p. 1478-83.

<sup>XCVI</sup> [p. 375] É interessante observar o que parece ser uma gradação que vai de “inimigo da razão” (*Vernunftfeind*) a papista (*Papist*).

<sup>XCVII</sup> [p. 376] Sobre o interesse de Jacobi pelas primeiras exposições do pensamento de um autor, cf. sua nota acrescentada em *DH<sup>2</sup>* ao início do apêndice *Sobre o Idealismo transcendental*, p. 103, onde lamenta as modificações da 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* e afirma seu apreço pelo *Tratado de Hume* face à *Investigação*.

<sup>XCVIII</sup> [p. 376, nota.] Em *DH<sup>2</sup>*, foi assim que Jacobi diferenciou suas novas notas daquelas que já havia em *DH<sup>1</sup>*. Como nesta tradução foi adotado um sistema de indicação mais explícito (cf. Introdução, 3.2.3), essa nota de rodapé do autor é aqui reproduzida apenas pela fidelidade ao texto de *DH<sup>2</sup>*.

<sup>XCIX</sup> [p. 377] Sobre a distinção entre homens e animais a partir da diferenciação entre razão e entendimento, cf. *DH<sup>1</sup>*, p. 63, onde essa distinção ainda não está claramente realizada, bem como a reformulação do mesmo trecho em *DH<sup>2</sup>*. Cf. também, acima, a nota LXXI à p. 63.

<sup>C</sup> [p. 377] “Escutar” e “escuta” são aqui as soluções oferecidas para “*vernehmen*” e “*Vernehmung*”, o que talvez mereça alguma explicação. Formado a partir de “*nehmen*” (tomar, pegar, apanhar), “*vernehmen*” sempre esteve associado ao sentido da audição e à percepção e apreensão acústica de um som ou uma informação, sendo correta e correntemente traduzido por “ouvir” ou “escutar”. Logo adquiriu mais especificamente também o sentido jurídico e policial de “interrogar”, ouvir o depoimento de um réu ou uma testemunha, sentido que se tornou hoje predominante (no caso do substantivo “*Vernehmung*”, a maioria dos dicionários contemporâneos aponta apenas seu sentido de “interrogatório”, embora à época de Jacobi ainda não se limitasse a essa acepção).

A opção de Jacobi pelo verbo “*vernehmen*” não é fortuita: ele está interessado em tomá-lo como a origem etimológica de “*Vernunft*” (“razão”), cujo caráter intuitivo pretende destacar, apresentando-a como uma faculdade de intuições intelectuais e percepção do suprassensível. Abarcando o que em *DH<sup>1</sup>* fora apresentado como “senso”, a razão não seria, portanto, nem uma faculdade de ideias nem de relações

abstratas, mas de apreensão da presença efetiva de uma realidade que se revela sensível e suprassensivelmente. Infelizmente é impossível reproduzir na tradução a ressonância entre “*vernehmen*”, “*Vernehmung*” e “*Vernunft*”.

É importante observar que — morfológica, fonética e semanticamente — “*vernehmen*” se aproxima do verbo “*wahrnehmen*” (“perceber”; da justaposição de “*wahr*” e “*nehmen*”, literalmente: “tomar como verdadeiro”). Como Jacobi utiliza ambos os verbos em contextos muito próximos (e mais à frente, na p. 401, contraporá *Wahrnehmungen* sensíveis a *Vernehmungen* suprassensíveis), achei importante diferenciá-los na tradução, ainda que os outros tradutores consultados os tenham tomado como sinônimos, optando por equivalentes a “perceber” para verter “*vernehmen*” e a “percepção” para “*Vernehmung*” (nesse último caso, apenas em *DHen*, onde a paráfrase “*is aware of*” suaviza a escolha inicial de “*to perceive*”, houve o cuidado de se evitar “*perception*”):

*DH* (p. 377): “*Das Thier vernimmt nur Sinnliches; der mit Vernunft begabte Mensch auch Uebersinnliches, und er nennt dasjenige, womit er das Uebersinnliche vernimmt, seine Vernunft [...]. Das Organ der Vernehmung des Uebersinnlichen fehlt dem Thiere*”.

*DHfr* (p. 127): “*L’animal ne perçoit que le sensible; l’homme doué de raison perçoit en outre le supra-sensible et ce qui lui permet de percevoir le supra-sensible, il l’appelle sa raison [...]. L’organe permettant de percevoir le supra-sensible manque à l’animal*”.

*DHen* (p. 540): “*The animal perceives only what pertains to the sensible, whereas the human being, who is endowed with reason, is aware of the supersensible as well. And we call the organ with which we are aware of the supersensible, reason [...]. The animal lacks the organ for the awareness of the supersensible*”.

*DHes* (p. 298): “*El animal percibe sólo lo sensible; el hombre dotado de razón también lo suprasensible, y llama su razón a aquello con lo que capta lo suprasensible [...]. El órgano para la percepción de lo suprasensible, falta al animal*”.

*DHcl* (p. 09): “*El animal percibe sólo lo sensible, el hombre dotado de razón percibe también lo suprasensible, y él llama a aquello que le permite percibir lo suprasensible, su razón [...]. El órgano de percepción de lo suprasensible falta a los animales*”.

<sup>CI</sup> [p. 378] Na afirmação de Jacobi de que “junto com todos os filósofos contemporâneos” ele chamava de razão [*Vernunft*] “algo que não era razão: a mera faculdade de conceitos, juízos e inferências que paira acima da sensibilidade” [*das über der Sinnlichkeit schwebende bloße Vermögen der Begriffe, Urtheile und Schlüsse*] transparece o conceito de razão dos manuais contemporâneos de lógica, onde esta era ordinariamente denominada *Vernunftlehre* [doutrina da razão]. Na terminologia latina, denominava-se lógica ou *philosophia rationalis* a área de investigação dos *entia rationalis* [entes de razão], puras e objetivas construções intelectuais. Antigos manuais alemães referiam-se a esse estudo como *Vernunftkunst* ou *Verstandlehre*. À época da *Aufklärung*, seguindo um caminho apontado por Wolff rumo à lógica formal, a expressão *Vernunftlehre* designará, subjetivamente, a arte do correto e coerente uso das forças intelectuais para o conhecimento válido da verdade. Propedêutica do “bem pensar” e da “sã razão”, a expressão *Vernunftlehre* aparecerá em Wolff, Christian Thomasius, Crusius, Hoffmann, Feder e Reimarus, entre outros. Cf. *HWPh* (V, p. 359-60). Para uma demonstração de como esse progressivo abandono da lógica enquanto *ars inveniendi* não faz justiça às pretensões leibnizianas, cf. o livro de Francesco Barone (1957, especialmente p. 112-5).

<sup>CII</sup> [p. 378] “*Glaubenskraft*”, composto a partir de “*Glaube*” e “*Kraft*” [força, faculdade], poderia — e talvez devesse — ser traduzido simples e literalmente como “força da fé”, tal como se fala de uma “força de vontade” [*Willenskraft*]. Contudo, uma vez que ao longo de todo o texto “*Glaube*” foi traduzido como “crença”, “força da fé” geraria uma equivocidade que nenhuma fluência poderia compensar. “Faculdade de crença” seria uma opção conservadora, que se apoiaria em construções morfológicamente análogas, como “*Urteilkraft*” [faculdade do juízo] ou “*Vorstellungskraft*” [faculdade de representação]. Contudo, como Jacobi utiliza logo em seguida o termo “*Vermögen*”, que me parece dever aqui ser traduzido como “faculdade”, a solução “força da crença” se mostrou por fim a mais razoável. As soluções das demais traduções consultadas para essa sequência de “*Glaubenskraft*” e “*Vermögen*” foram: *DHfr* (p.128), “*faculté de croire*” e “*fonction*”; *DHen* (p. 541), “*power of faith*” e “*faculty*”; *DHes* (p. 299), “*fuerza de la fe*” e “*capacidad*”; *DHcl* (p. 10), “*facultad de creer*” e “*capacidad*”.

<sup>CIII</sup> [p. 379, nota] A “gritaria generalizada” refere-se à disputa entre os eruditos da *Royal Society* e os da *Academie Royale des Sciences*. Após a publicação de seus *Principia*, em 1687, Newton recebeu a

acusação — especialmente por parte dos franceses da *Academie Royale* — de que ao descrever uma ação à distância através do espaço vazio sua teoria da gravitação estaria conspurcando a ciência com as obscurantistas e medievais “qualidades ocultas”, as quais a física de Descartes já teria felizmente proscrito. Para uma melhor compreensão desses debates, cf. por exemplo o clássico livro de Max Jammer (2011, especialmente os capítulos 6-8).

O argumento da nota contra o intelectualismo logicista é astucioso: Jacobi compara os que o acusaram de irracionalismo, os racionalistas que seriam racionalistas apenas no nome, àqueles que se opuseram a Newton acusando-o de ocultismo em nome de um cartesianismo que, nas palavras de Guillermit, “sacrifica a ontologia à lógica” (*DHfr*, p. 261). Vale notar que, se ao fim do século XVII Newton pôde ser acusado de obscurantismo, um século depois suas realizações na física já o consagravam como o próprio paradigma da ciência racional.

Note-se também a ambiguidade do termo que Jacobi utiliza para se referir ao procedimento cartesiano: a “completa análise” de sua consciência também deve ser lida como um “completo desmembramento” daquela, visto que o termo “*Zergliederung*”, traduzido aqui como “análise”, também significa — e bem literalmente, a partir de “*Glied*” [membro] — um “desmembramento”.

<sup>civ</sup> [p. 380] Trata-se de uma referência ao processo que no séc. VIII poria fim ao reinado dos merovíngios, dinastia franca que ao longo de sua expansão chegou a ocupar as áreas hoje equivalentes à França, oeste da Alemanha e a Suíça. Os “mordomos do palácio”, ou “prefeitos do palácio”, eram dignitários administradores dos reis francos. O cargo, que existia desde o séc. VI, adquiriu progressivamente mais poder até que, ao final do séc. VII, os mordomos do palácio da Austrásia relegaram os monarcas a um papel meramente cerimonial. A situação atinge seu clímax em 751, quando Pepino, o Breve, mordomo do palácio desde 747, assume a coroa depondo Childerico III, o último rei merovíngio, dando assim início à dinastia carolíngia, sob as bênçãos do Papa Zacarias.

<sup>cv</sup> [p. 380] Na mitologia grega, Proteu é uma antiga divindade aquática. Segundo algumas fontes, filho do Oceano e de Tétis; outras o apontam como o primogênito de Possêidon. É associado à constante mutação do mar e dos estados físicos da água. Embora possuidor de dons divinatórios, relutava em revelar seus conhecimentos metamorfoseando-se nas mais variadas formas e assumindo aparências selvagens ou monstruosas para escapar das inquirições, de modo que somente aqueles que fossem suficientemente corajosos para agarrá-lo teriam acesso a seus oráculos. Na *Odisseia* (IV, 349-570), Menelau relata seu encontro com a divindade, a quem consegue imobilizar e por quem é informado do paradeiro de Odisseu.

<sup>cvi</sup> [p. 380, nota] A citação é literal, apenas ligeiramente abreviada: no original, a penúltima frase diz: “É que, se não nos atemos à exposição de seus dogmas, que se inclinam ao platonismo, mas antes observamos (...)”. Considerando-se que se trata de uma citação razoavelmente longa e que o trecho omitido é insignificamente breve, creio que podemos descartar a hipótese de que a edição tenha se dado por motivos de síntese. Provavelmente Jacobi não estava de acordo com a interpretação de que as filosofias citadas “se inclinam ao platonismo” e decidiu simplesmente omitir a oração.

Jakob Friedrich Fries (1773-1843), filósofo pós-kantiano, estudou Filosofia em Leipzig e Jena, tornando-se posteriormente professor em Heidelberg. É considerado um dos precursores do neokantismo. Durante a última década do séc. XVIII, foi bastante influenciado pelo pensamento de Jacobi, de quem se tornará amigo a partir de 1805. Tal como Jacobi das *Cartas sobre Spinoza* e de *David Hume sobre a Crença*, Fries também estava convencido de que as dificuldades levantadas pelo problema da afecção no idealismo transcendental só poderiam ser sanadas pelo reconhecimento de um saber imediato e não inferencial, por uma crença que repousaria no sentimento e não na razão, com o que se opôs aos sistemas de Reinhold, de Fichte e do jovem Schelling, tornando-se também um adversário de Hegel, com quem se envolveria em diversas polêmicas.

Sua obra aqui citada por Jacobi, *Neue Kritik der Vernunft* [*Nova Crítica da Razão*], em três volumes, dos quais os dois primeiros tratam da razão cognitiva [*erkennende Vernunft*] e o terceiro da razão agente [*handelnde Vernunft*], é de 1807. Futuramente, entre os anos de 1828 e 1831, os três volumes serão revistos e republicados como a *Nova ou Antropológica Crítica da Razão*.

Boas apresentações ao seu pensamento podem ser encontradas nos livros de Frederick Beiser (2014, *passim*, mas especialmente p. 23-88), cujo foco são principalmente seus anos de formação e sua importância como precursor do neokantismo, no de Terry Pinkard (2002, p. 199-211) e no de Ernst Cassirer (1920, p. 447-483).

<sup>CVII</sup> [p. 381] Referência ao episódio bíblico da confusão das línguas na Torre de Babel. *Gn* 11, 1-9.

<sup>CVIII</sup> [p. 381] “Nada há no intelecto que não tenha estado antes nos sentidos”. A rigor, não se trata de uma citação direta de Aristóteles, mas antes uma glosa escolástica e moderna que se pretende síntese de um empirismo aristotélico. Em São Tomás encontra-se uma formulação quase idêntica: “*nihil est in intellectu quod non sit prius in sensu*” (*Quaestiones disputatae de veritate*, Questão 2, Artigo 3, Argumento 19). Modernamente, a frase esteve com mais frequência associada à psicologia de Locke. Paul Cranefield (1970) encontra antecedentes do mote em Gassendi, Robert Burton, Pico della Mirandola, Charles de Bouelles, Henri de Gante, Duns Scotus, São Boaventura e seu discípulo Matteo d’Acquasparta, entre outros. Werner Schüssler (1992, p. 79, n. 128) rastreia variações da formulação, entre outros, em Cícero, Nicolau de Cusa e Descartes, embora seu interesse seja a versão de Leibniz, na qual este acrescenta o famoso adendo: “a não ser o próprio intelecto” [*nisi ipse intellectus*]. Cf. abaixo nota CXIII à p. 383.

<sup>CIX</sup> [p. 381] Essa passagem não se encontra na obra de Kant. Apesar de ter usado aspas, tudo indica que é uma citação bastante livre.

<sup>CX</sup> [p. 382] *Ap* 21, 5.

<sup>CXI</sup> [p. 382] Isto é, leva em consideração apenas a *Crítica da Razão Pura*. A 2ª Crítica, a *Crítica da Razão Prática*, só seria publicada em 1788.

<sup>CXII</sup> [p. 382] O termo “niilismo” [*Nihilismus*], contudo, não aparece em *DH*. Jacobi só o empregaria em 1799, em seu *Jacobi a Fichte* (*JGA*, II/1, p. 215), numa famosa passagem em que explicitamente acusa o idealismo de niilismo: “Na verdade, meu caro Fichte, não me aborrece se você, ou quem quer que seja, quiser chamar de *quimerismo* isso que oponho ao idealismo, o qual censuro de *niilismo*”.

Embora se tenha afirmado algumas vezes que o termo “niilismo” é um neologismo de Jacobi, isso não é verdade, embora se possa dizer que ele tenha sido um dos primeiros a usá-lo como conceito filosoficamente determinado. Ocorrências do termo latino “*nihilianismus*”, formado a partir de “*nihil*” [nada], remontam pelo menos até a segunda metade do séc. XII, onde foi usado para designar uma heresia cristológica segundo a qual a humanidade de Cristo seria apenas acidental e não essencial. Jacobi provavelmente já conhecia o termo pelo menos desde 1789, ano de publicação da 2ª edição de suas *Cartas sobre Spinoza*, pois no sétimo apêndice a essa edição (*JGA*, I/1, p. 247 e 254) é citada em duas notas uma obra de 1786 do teólogo Johann Andreas Cramer (1723-1788), onde o termo fora usado ainda em seu contexto teológico. Dez anos depois, em 1796, o teólogo luterano Daniel Jenisch (1762-1804), que fora aluno de Kant e frequentava o círculo dos *Aufklärer* de Berlim, já havia empregado o termo, com relação ao idealismo transcendental, em seu *Über Grund und Wert der Entdeckungen des Herrn Professors Kant in der Metaphysik, Moral und Ästhetik*. Contudo, foi através e a partir de Jacobi que a expressão entrou definitivamente para o vocabulário filosófico. Para uma explanação detalhada sobre a história do termo, cf. *HWPPh*, VI, p. 846-54.

<sup>CXIII</sup> [p. 383] Para o “mote aristotélico”, cf. acima nota CVIII à p. 381. Se por um lado o “mote aristotélico” não se encontra nas obras Aristóteles, sendo antes um tópos do aristotelismo escolástico, por outro Schüssler (1992, p. 81) argumenta que a expressão “*nisi ipse intellectus*” [“a não ser o próprio intelecto”] tampouco é originalmente de autoria do próprio Leibniz, ainda que este efetivamente a tenha escrito numa passagem central de seus *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* (Livro II, cap. 1, §2; cito da ed. brasileira, 1999, p. 82):

Reconheço que a experiência é necessária a fim de que a alma seja determinada a estes ou àqueles pensamentos, e a fim de que preste atenção às ideias que estão em nós; todavia, podem porventura a experiência e os sentidos fornecer ideias? Porventura a alma tem janelas, ou se assemelha a tabuinhas? Porventura se assemelha ela à cera? É evidente que todos os que concebem a alma desta forma, tornam-na, no fundo, corporal.

Opor-me-ão este princípio comumente aceito os filósofos: *nada existe na alma que não proceda dos sentidos*. Todavia, deve-se excetuar a própria alma e as suas paixões. *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*, excipe: *nisi*

*ipse intellectus*. Ora, a alma encerra o ser, a substância, o uno, o mesmo, a causa, a percepção, o raciocínio e uma série de outras noções, que os sentidos não podem fornecer-nos.

Os *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* foram escritos por Leibniz como uma resposta a *An Essay Concerning Human Understanding*, de Locke. Em seu *Essay* de 1689 (embora datado de 1690), Locke expusera os argumentos de sua psicologia empirista, que recusava a existência de quaisquer ideias inatas e apresentava todas as ideias como compostas a partir de impressões dos sentidos. No diálogo entre Teófilo e Filateto dos *Nouveaux Essais*, escritos em 1704 mas só publicados na edição de suas *Oeuvres philosophiques*, em 1765, Leibniz refuta o empirismo lockeano defendendo um inatismo radical.

<sup>CXIV</sup> [p. 384] Apesar das aspas e da referência, a citação é bastante livre, não se encontrando *ipsis litteris* nem na passagem indicada, nem em qualquer outra obra de Kant. O mesmo vale para a outra citação da *Crítica da Razão Prática*, do parágrafo seguinte, um pouco mais fiel que essa, mas ainda assim nada literal.

Já a citação da *Crítica da Razão Pura* ao fim da página, embora não seja considerada uma citação direta pelos padrões atuais, de fato encontra-se na referência indicada. Contudo, Jacobi não indica que nessa passagem Kant está se referindo a Platão. Além disso, os grifos são de Jacobi, não de Kant.

<sup>CXV</sup> [p. 384] Cf. nota XLV à p. 39.

<sup>CXVI</sup> [p. 385, nota] Apesar do uso de aspas, a citação da nota não é literal. Sobre Fries e sua *Nova Crítica da Razão*, cf. acima nota CVI à nota da p. 380.

<sup>CXVII</sup> [p. 385] *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung* (*Sobre as Coisas Divinas e sua Revelação*), publicado originalmente em 1811, é um dos mais importantes escritos de Jacobi em sua fase mais madura. Jacobi afirma (*JW*, III, p. 257) que esse escrito fora de início planejado como uma resenha ao 6º volume do *Asmus*, de Matthias Claudius, de quem era muito amigo. Contudo, o material cresceu e exigiu uma reelaboração, que deu origem a algumas obras, entre elas o *Sobre as Coisas Divinas*. Sobre Claudius, cf. acima nota LXXXIX à p. 100.

*Sobre as Coisas Divinas e sua Revelação* se tornou o centro da terceira e derradeira grande polêmica protagonizada por Jacobi (a primeira, contra Mendelssohn e Kant, a segunda contra Fichte), agora voltada contra a filosofia de Schelling, que Jacobi via como uma reedição do panteísmo spinozista. Schelling responderá com seu *Memorial do Escrito Sobre as Coisas Divinas do Sr. Friedrich Heinrich Jacobi* [*Denkmal der Schrift Von den Göttlichen Dingen des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi*], de 1812. Embora as divergências entre Jacobi e Schelling só tenham se tornado públicas a partir da publicação de *Sobre as Coisas Divinas*, sua origem remonta a 1807, quando Schelling proferiu a palestra *Sobre a Relação das Artes Plásticas com a Natureza* [*Über das Verhältnis der bildenden Künste zur Natur*] na *Academia de Ciências* de Munique, da qual Jacobi era então presidente. Há uma edição brasileira do texto da palestra (SCHELLING, 2011).

O texto de *Sobre as Coisas Divinas*, com algumas modificações, novas notas e novo prefácio foi republicado no 3º volume da *JW*, em 1816. Cf. *JW*, III, p. 245-460. Na edição *JGA*, ocupa todo o 3º volume, que reproduz a edição de 1811 e, à parte, os acréscimos que haviam sido escritos para a edição *JW*.

Aos interessados nesse confronto, são fundamentais os dois volumes organizados por Walter Jaeschke (1994), em que o primeiro traz mais de uma dezena de artigos interpretativos e o segundo reproduz as fontes da querela, incluindo não só o texto de Jacobi e a resposta de Schelling, como também diversas cartas e excertos de Jean Paul, Novalis, Kotzebue, Hegel, Eschenmayer, Schlegel, Goethe e Fries, que direta ou indiretamente intervieram antes, durante ou depois da querela. Nessa obra, cf. principalmente o artigo de Klaus Hammacher (1994). Cf. também os livros de Wilhelm Weischedel (1969), Claudio Ciancio (1976) e Franz Wolfinger (1981), bem como os artigos de Lewis Ford (1965), Claudio Ciancio (1977) e AshleyVaught (2010). Além disso, o livro de Konstanze Sommer (2015) analisa o confronto entre Jacobi e Schelling a partir da leitura heideggeriana do *Freiheitschrift* deste último. Em português, confira-se o artigo de Hugo Ochoa (2005), no qual a interlocução com e contra Jacobi é apresentada como decisiva para o movimento do pensamento schellingiano.

<sup>CXVIII</sup> [p. 385, 2ª nota] Embora fiel ao sentido, a citação de Jacobi é apenas uma paráfrase do texto kantiano.

<sup>CXIX</sup> [p. 386] “Perfeição” [*Vollkommenheit*] deve ser aqui entendida em seu sentido radical de *perfectio*, isto é, daquilo que está feito por inteiro, completamente feito, a partir do que faz sentido falar-se em graus de perfeição, existência ou realidade. Jacobi faz aqui referência à antiquíssima ideia de uma *scala naturae*, ou grande cadeia do Ser, segundo a qual todos os seres encontram-se dispostos num ordenamento contínuo e progressivo que vai dos mais simples aos mais complexos. A ideia remonta em parte a Platão, em cujo *Timeu* as formas animais são apresentadas como uma progressiva degradação a partir do homem, e em parte a Aristóteles, que em sua *História dos Animais*, segundo variados critérios, descreveu séries orgânicas dos seres a partir de seus graus de perfeição. A ideia será retomada pelo neoplatonismo e pela escolástica, sendo ainda um componente fundamental tanto das provas *a priori* (argumento ontológico) da existência de Deus, por exemplo as de Descartes e Spinoza, como das concepções naturalistas de Buffon, Lineu e Bonnet.

Para um esboço geral dos diferentes momentos dessa ideia, com diversas referências bibliográficas, cf. *HWPPh*, X, p. 352-65. Cf. também o clássico livro de Arthur Lovejoy (2005) sobre o tema.

Para Jacobi, é evidente, a questão não pode ser posta assim, pois a abertura humana ao suprassensível não se deixa reduzir a uma diferença de complexidade quantitativa em relação aos animais, sob pena de cairmos numa filosofia naturalista que para ele é, em última instância, *niilismo*.

<sup>CXX</sup> [p. 386, nota] *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg, 1798, p. 17. O trecho corresponde à AA, VII, p. 135-6. A citação é literal.

<sup>CXXI</sup> [p. 387] Isto é, se a distinção é qualitativa ou apenas quantitativa; se é uma distinção de gênero ou apenas de grau. O termo “espécie” [*Art*], obviamente, não tem aqui o sentido zoológico.

<sup>CXXII</sup> [p. 387] A passagem em questão é o cap. IV da “Doutrina Transcendental do Método”, “A História da Razão Pura”. AA, III, p. 550-1; B, p. 881-2.

<sup>CXXIII</sup> [p. 387] O apêndice às cartas *Sobre a Doutrina de Spinoza* a que Jacobi faz aqui referência pertence originalmente à 2ª edição da obra, de 1789. (Cf. *JGA*, I/1, p. 232-46). Sobre a obra, cf. acima nota XVI à p. 14.

<sup>CXXIV</sup> [p. 387-8, nota] Nesta nota Jacobi faz diversas citações da *Crítica da Razão Pura*, mas apenas a uma delas forneceu a referência (entre parênteses). Às demais, indiquei as referências entre colchetes no corpo da própria nota. Nenhuma delas é totalmente literal.

Gralha, mero *lapsus calami* ou ato falho, o fato é que há um erro na citação de Jacobi à célebre passagem de Kant, do Prefácio à 2ª ed. da *Crítica* (B, p. XXX; AA, III, p. 19). Kant diz aqui: “*Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen*” [Tive portanto de suspender o saber para dar lugar à crença]. Jacobi cita: “*Ich mußte [...] um für den Glauben Platz zu bekommen, erst das Wissen aufgeben.*” Não é a inversão ou a troca de preposições o que chama a atenção aqui, que em nada alterariam o sentido da frase, mas a troca do verbo “*aufheben*” [suspender] pelo verbo “*aufgeben*” [abrir mão de, desistir de, desenganar]. Como algumas linhas abaixo Jacobi falará de uma *Aufhebung* [suspensão], é claro que ele sabe como é a versão correta. O lapso, contudo, é saboroso demais para que eu me atreva a corrigi-lo.

A acusação de “misologia” lhe foi dada por Wilhelm Gottlieb Tennemann (1761-1819), filósofo alemão, professor em Jena, tradutor e historiador da Filosofia. Além de ter escrito livros sobre Sócrates, Platão e Aristóteles, Tennemann havia traduzido para o alemão o *Enquiry Concerning Human Understanding* de Hume, em 1793. Traduziu também Locke e Joseph Marie Degérando, mas ganhou notoriedade principalmente por sua *Geschichte der Philosophie* [História da Filosofia], em 11 volumes (1798-1819), da qual a obra citada por Jacobi é um esboço.

<sup>CXXV</sup> [p. 389] AA, III, p. 426-7. A citação não é literal.

<sup>CXXVI</sup> [p. 390] Possivelmente uma referência a *Crítica da Razão Pura*, B, p. XXI; AA, III, p. 14.

<sup>CXXVII</sup> [p. 390] O sentido mais estrito de “*Wahrnehmung*”, ou seja, sua composição a partir de “*wahr*” (verdadeiro) e do verbo “*nehmen*” (tomar, pegar). Isto é, Jacobi afirma que suas posições são irreconciliáveis com as de Kant porque seu realismo acolhe a positividade da percepção, que em Kant seria negada ou, melhor dizendo, aceita em condições que Jacobi considera inaceitáveis.

<sup>CXXVIII</sup> [p. 390] A clareza e o efeito da frase original se perdem bastante em português. O termo alemão “*Erscheinung*”, convencionalmente traduzido em português, ao menos na literatura kantiana, como “fenômeno”, é derivado do verbo “*erscheinen*” (aparecer). Portanto, uma *Erscheinung* é uma “aparicação”, um “aparecimento”, a “aparência”, ou mesmo a “publicação” de um livro ou o “comparecimento” de um réu em juízo. Desse modo, a passagem é bem mais clara do que a tradução deixa perceber: é manifestamente absurdo falar de aparições sem algo que apareça! Contudo, o contexto kantiano me obriga a manter aqui a tradução de “*Erscheinungen*” como “fenômenos”, de modo que essa observação se faz necessária.

Para exposições interessantes a respeito da história e das implicações do termo, remeto os interessados ao verbete de Françoise Dastur (CASSIN, 2014, p. 281-6), que aborda em algum detalhe os usos kantianos de “*Erscheinung*”, “*Phänomen*” e “*Schein*”, e ao de H. Herring (*HWPPh*, II, p. 724-6).

<sup>CXXIX</sup> [p. 391] Jacobi está aqui contrapondo seu conceito de uma “crença racional natural” ao conceito kantiano de uma “crença racional pura”. O conceito kantiano de uma crença ou fé racional (*Vernunftglaube*) já havia sido apresentado por Kant ao fim de sua primeira edição da *Crítica*, na 3ª seção (“Da Opinião, da Ciência e da Crença”) do capítulo II (“O Cânone da Razão Pura”) da Doutrina Transcendental do Método. Cf. A, p. 820-31, especialmente p. 829; B, p. 848-59, especialmente p. 847; AA, III, p. 531-8, especialmente p. 537. Contudo, será em *O que significa se orientar no pensamento?* (AA, VIII, p. 140 *et seq.*) que o conceito de uma “crença racional pura” será discutido em mais detalhe.

Cf. Günter Zöllner (1998) e Axel Hutter (2004).

<sup>CXXX</sup> [p. 391, nota] A paginação indicada por Jacobi refere-se à edição *JW*, I, de 1812. Na edição de 1792, cf. p. 163-6. Jacobi talvez esteja sendo excessivamente otimista quando afirma que essa passagem seja tão “intuitiva” ou “compreensível”. O trecho indicado diz:

“O autor do mundo só pôde criar à sua imagem e teve de dar a cada ser tanta verdade quanto lhe conferiu de *vida*. Parecemos ser sopro, frequentemente apenas a *sombra de um sopro*; ou, como se expressou um velho poeta: *sonho de uma sombra*. Mas um ser que não fosse nada além de sombra, um ser que fosse apenas sonho, é uma quimera. *Somos, vivemos*, e é impossível que haja uma espécie de vida e de existência que não fosse uma espécie de vida e de existência do *próprio Ser Supremo*. Tons, cores, e o que quer que consideremos como sendo mero jogo dos sentidos e ilusões desprovidas de ser ressurgirão a partir de um contexto maior como intuição do verdadeiro, fazendo-nos conhecer o fundamento do desentendimento que nos deixou tão inexprimivelmente inclinados a não querermos senão *gravar* um sentido melhor dentro do livro da natureza.”

<sup>CXXXI</sup> [p. 392] Que é precisamente a tese central do apêndice *Sobre o Idealismo Transcendental*. Cf. acima p. 109 *et seq.*

<sup>CXXXII</sup> [p. 392] Como mostra Laura Macor (2013, p. 186-7), Kant chegou a usar indistintamente as expressões “*allgemeiner menschlicher Verstand*” e “*allgemeine menschliche Vernunft*”, até que “*allgemeine Menschenvernunft*” fosse progressivamente se estabelecendo. Para o sentido que em Kant essa expressão adquire como contraponto à filosofia escocesa do *common sense*, cf. o artigo de Astrid von der Lühe (*HWPPh*, IX, p. 648-52).

<sup>CXXXIII</sup> [p. 392, nota] Terminologicamente, a afirmação de Jacobi não é precisa. Na passagem indicada, Kant não abandona o termo “idealismo”, nem o substitui por “filosofia crítica”, mas abre mão do termo “idealismo transcendental”, que gerara mal-entendidos, em favor da expressão “idealismo crítico”. A passagem diz:

Pelo fato de eu próprio ter dado à minha teoria o nome de idealismo transcendental, ninguém se pode arrogar a autoridade de o confundir com o idealismo empírico de Descartes [...], ou com o idealismo místico e fantasista de Berkeley [...]. Com efeito, o que eu chamei de idealismo não diz respeito à existência das coisas (a dúvida acerca da mesma é típica do idealismo no significado tradicional), já que nunca me ocorreu de duvidar dela, mas apenas à representação sensível das coisas, a que pertencem, acima de tudo, o espaço e o tempo; acerca destes e, por conseguinte, a propósito de todos os fenômenos, mostrei simplesmente: que eles não são coisas (mas simples modos de representação), nem também determinações inerentes às

coisas em si mesmas. O termo transcendental, porém, que em mim nunca significa uma relação do nosso conhecimento às coisas, mas apenas à *faculdade de conhecer*, devia impedir este erro de interpretação. Mas, para que tal apelação doravante não mais a provoque, prefiro retirá-la e quero que o meu idealismo seja chamado de crítico.” (KANT, 1988, p. 63-4; AA, IV, p. 293).

CXXXIV [p. 393, nota] A famosa afirmação a que Jacobi se refere aqui, sobre o caráter dialógico da constituição da individualidade, foi apresentada em *Sobre a Doutrina de Spinoza* e tornou-se uma das teses centrais de seu pensamento. Cf. *JGA*, I/1, p. 116. Ela será retomada em *DH* (*JGA*, II/1, p. 38) e também no *Sobre as Coisas Divinas e sua Revelação* (*JGA*, III/1, p. 49).

A “Refutação do Idealismo” foi um acréscimo de Kant à 2ª edição da *Crítica* (B, p. 274 *et seq.*; AA, III, p. 190 *et seq.*).

O escrito *Die Bestimmung des Menschen* foi publicado por Fichte no começo de 1800 com o propósito de fornecer uma apresentação mais clara, popular e acessível de seu próprio sistema, a doutrina da ciência, a fim de contestar as acusações de ateísmo que lhe tinham sido dirigidas e que já haviam lhe custado sua cátedra em Jena no ano anterior, em meio à “querela do ateísmo”. Pretendia, enfim, defender sua versão do idealismo transcendental contra os ataques do realismo dogmático e explicitar os fundamentos morais de seu sistema, que julgava compatíveis com a religiosidade popular.

Jacobi será um dos personagens envolvidos nessa chamada “querela do ateísmo”, pertencendo a esse contexto o seu *Jacobi a Fichte* (*JGA*, II/1, p. 191-260), de 1799. Sobre essa querela, cf. o dossiê organizado por Klaus Hammacher (1998). O livro organizado por Yolanda Estes e Curtis Bowman (2010) reúne — em inglês — e comenta uma vasta seleção de textos envolvidos na “querela do ateísmo”. Cf. também, em espanhol, a antologia organizada por Jacinto Rivera de Rosales e Óscar Cubo (2009), que traz os textos de Fichte daquela ocasião, bem como uma tradução da *Carta a Fichte* de Jacobi, e é acompanhada por uma série de artigos interpretativos, três dos quais, o de María Jimena Solé, o de Ana Carrasco Conde e o de Vicente Serrano Marín, especificamente a respeito da participação de Jacobi. Cf. ainda os artigos de Günter Zoller (1998) e (2004). Em português, para uma apreciação geral das afinidades e distanciamentos entre Jacobi e Fichte, cf. o artigo de Hans Christian Klotz (2015).

Mais especificamente sobre o texto de Fichte, o recente volume organizado por Daniel Breazeale e Tom Rockmore (2013) traz ensaios analisando diversos aspectos de *Die Bestimmung des Menschen*, seja sua recepção, seu lugar no conjunto da obra de Fichte, sua estrutura propriamente dita, bem como a relação de Fichte com variados autores de sua época.

CXXXV [p. 393] Apesar das aspas e das referências indicadas, a citação não é literal. Segundo os editores da *JGA* (II/2, p. 759), é provável que Jacobi tenha costurado aqui duas frases de passagens distintas; nenhuma delas, contudo, pertencentes às passagens indicadas. Nesse caso, as referências corretas seriam: B, p. 278 e 276; AA, III, p. 193 e 192.

CXXXVI [p. 395] Sobre o termo *Gewissen*, cf. acima nota XXV à p. 17.

CXXXVII [p. 395] As expressões “coração puro” e “espírito firme” (*gewisser Geist*) ecoam *Sl* 51,12. Em Lutero, fala-se aqui em criar um “*gewissen Geist*” (51,12); na *Vulgata Clementina* (50,12) e na *Nova Vulgata* (51,12), em um “*spiritum rectum*” e em um “*spiritum firmum*”, respectivamente. Como de praxe, segui aqui a tradução da *Bíblia de Jerusalém*: “espírito firme”.

CXXXVIII [p. 395] O original diz: “*ein Nachtgebild der Phantasie, das der Tag der Wissenschaft zerstreut.*” O nominativo “*der Tag*” não deixa dúvidas de que é “o dia da ciência” que dispersa a “imagem noturna da fantasia”.

Contudo, um deslize levou os tradutores de *DHfr* e *DHcl* a inverterem o sentido dessa última oração, fazendo com que “a imagem” dissipasse “o dia”: “*image nocturne de la fantaisie que fait évanouir le grand jour de la science*” (*DHfr*, p. 142); “*imagen nocturna de la fantasía que disipa el día de la ciencia*” (*DHcl*, p. 22), como se, à moda da *Aufklärung*, Jacobi estivesse lamentando o obscurecimento provocado pela fantasia. O equívoco provavelmente se deve a certa ambiguidade do verbo “*zerstreuen*”, que se por um lado tem o sentido de “dissipar”, “afastar”, por outro também pode significar “dispersar”, “disseminar”, “espalhar”.

Portanto, não é que a fantasia obscureça a ciência, nem que a luz da ciência dissipe as obscuras névoas da fantasia, isto é, aqui, a ideia de que Deus proviesse da natureza; antes, ela as dissemina. Ou,



melhor dizendo: quando a luz dessa ciência que nega a abertura da razão ao suprassensível pretende esclarecer e dissipar a névoa da fantasia exaltada, acaba por difundir-la ainda muito mais e a própria ciência se torna uma fantasia.

A esse respeito, é oportuno recordar a réplica de Jacobi ao aforismo de Lichtenberg. Este afirmara que “nosso mundo se tornará ainda tão fino [*fein*], que crer em Deus será tão ridículo quanto hoje o é crer em fantasmas.” Ao que Jacobi provocativamente acrescenta: “creremos apenas em fantasmas. Nós mesmos seremos como Deus” (*JGA*, III/1, p. 09).

O escrito *Über eine Weissagung Lichtenbergs* (Sobre uma Profecia de Lichtenberg) fora originalmente publicado em 1801, dez anos depois reapareceria integrado à 1ª edição de *Sobre as Coisas Divinas e Sua Revelação*. Em *JW* (III, p. 197-246) ele é novamente tornado um texto independente. Por sua vez, *JGA* (III/1, p. 07-32) reinsere-o no corpo de *Sobre as Coisas Divinas*.

<sup>CXXXIX</sup> [p. 395] A esse respeito, confira-se o texto *Über die Unzertrennlichkeit des Begriffs der Freiheit und Vorsehung von dem Begriff der Vernunft* (Sobre a Inseparabilidade do conceito de Liberdade e Providência do Conceito de Razão), em *JW*, II, p. 311-324 e *JGA*, II/1, p. 232-7. Originalmente publicado, em 1799, como um complemento a seu *Jacobi a Fichte*, foi posteriormente reimpresso como um opúsculo independente, à ocasião da edição das *JW*. Deve ser sublinhado que Jacobi tinha particular apreço por esse texto, ao qual mais abaixo, ainda neste *Prefácio* (p. 424-5), referir-se-á como sendo o trabalho que crê apresentar, “de forma concisa [...] e quiçá da maneira mais apreensível” o cerne de seu posicionamento filosófico. De fato, o texto é de uma clareza e concisão ímpares. Uma tradução francesa encontra-se incluída em *DHfr* (p. 249-55).

<sup>CXL</sup> [p. 396] Ou seja: a verdadeira providência (que não se reduz à mera previsão encontrada também nos animais) e a verdadeira liberdade *não são* compreensíveis para o entendimento.

<sup>CXLI</sup> [p. 396] “Há trinta anos”, isto é, desde 1785, ano da querela com Mendelssohn.

<sup>CXLII</sup> [p. 397] Apesar das aspas, não se trata de uma citação, mas de uma caracterização geral da posição aqui combatida.

<sup>CXLIII</sup> [p. 399] David Hartley (1705-1757), filósofo, médico e psicólogo inglês. Membro da *Royal Society* e autor das *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations*, publicadas em 1749, Hartley é tradicionalmente apontado como um dos pais da teoria associacionista na psicologia.

Erasmus Darwin (1731-1802), médico, poeta, inventor, botânico e evolucionista inglês, avô de Charles Darwin.

Logo à frente, ao final deste parágrafo, Jacobi cita no rodapé um trecho de *Account of the life and writings of Thomas Reid*, de Dugald Stewart (1753-1828), filósofo e matemático escocês, membro da *Royal Society* e importante personagem na divulgação do iluminismo escocês. Uma exposição sumária de suas posições no contexto da escola escocesa do senso comum pode ser encontrada na obra de Alexander Broadie (2009, p. 284-9). O trecho citado por Jacobi traz, por sua vez, uma passagem que Stewart cita do *Observations on Man* de David Hartley (p. 207 da 4ª ed., de 1791).

<sup>CXLIV</sup> [p. 400] Cf. *Gn* 3,5.

<sup>CXLV</sup> [p. 401] Sobre *Wahrnehmung* e *Vernehmung*, cf. acima nota C à p. 377.

<sup>CXLVI</sup> [p. 403, nota] A citação é de uma resenha anônima da obra *Vernunft und Verstand* (1808), de Jakob Salat (1766-1851), filósofo, padre e teólogo católico, professor de Filosofia em Landshut. Salat se tornou um dos partidários da filosofia de Jacobi e tomou seu partido na ocasião de sua querela com Schelling (sobre a querela, cf. acima a nota CXVII à p. 385).

O resenhista afirma (p. 2059-60) que Salat se aproxima bastante do pensamento de Jacobi, mas sugere que em “diversas passagens” aparecem traços da filosofia de Fichte e deixa em suspenso a questão sobre “se e em que medida” uma tal combinação pode ser bem sucedida.

Os *Göttingische gelehrte Anzeigen* (Classificados eruditos de Göttingen) são o mais antigo periódico científico alemão ainda em circulação. Trata-se de um periódico de resenhas. O primeiro volume veio à público em 1739, ainda com o nome de *Göttingische Zeitung von gelehrten Sachen* (Jornal de Göttingen de assuntos eruditos); desde 1802 traz o título atual.

A resenha apareceu no número 207 (30 de dezembro), do 3º volume de 1809, p. 2057-64.

CXLVII [p. 404] Para a expressão “espírito firme” (*gewisser Geist*), cf. acima a nota CXXXVII à p. 395.

CXLVIII [p. 405] *Jo* 1,1.

CXLIX [p. 406] As expressões latinas “*a parte ante*” e “*a parte post*” são fórmulas escolásticas para se referir a dois distintos aspectos da eternidade, quando entendida como duração infinita: a infinidade do tempo que se estende ao passado e a que se estende ao futuro. As expressões aparecem com frequência no contexto das discussões sobre a eternidade do universo. Um universo que é eterno não apenas *a parte post*, como o exposto por Platão no *Timeu*, mas também *a parte ante*, como o exposto por Aristóteles no *De caelo*, é um universo que sempre existiu e, portanto, um universo que rejeita a noção de um Criador.

CL [p. 407] A edição *JGA* (II/1, p. 407, linha 07) traz aqui o que muito provavelmente é uma gralha. Lê-se “*ein trügliche und falsche [Rede]*”, quando o correto teria de ser “*eine*”. Em *JW* (II, p. 69, linha 06) o texto está correto.

CLI [p. 408] *Sofista*, particularmente 234c.

CLII [p. 408, nota] *JGA*, III/1, p. 131-6.

CLIII [p. 408] *Teeteto*, 177b-c.

CLIV [p. 410] Novamente, a edição *JGA* (II/1, p. 410, linha 03) traz aqui o que muito provavelmente é uma gralha. Lê-se “*seyn nur ein Scheinauge gewesen*”, quando o correto teria de ser “*sey*”. Em *JW* (II, p. 75, linha 01) o texto está correto.

CLV [p. 410] Polifemo é o famoso ciclope siciliano, filho de Possêidon e da ninfa Teosa. Na mitologia grega, os ciclopes eram uma raça de gigantes que possuíam um único olho, no meio da testa. Para os dois mais conhecidos episódios acerca de Polifemo, cf. *Odisséia*, IX, 116-549 e as *Metamorfoses*, XIII, 750-897.

Cf. também o artigo de Christoph Halbig (2005), que a partir dessa imagem desenvolve uma comparação entre Jacobi e Hegel.

CLVI [p. 410] A citação é apenas uma paráfrase.

CLVII [p. 413] “*Besonnenheit*” e seu negativo “*Unbesonnenheit*” são tradicionais traduções alemãs para os conceitos gregos de “*σωφροσύνη*” e “*ἀφροσύνη*”, este último também às vezes traduzido como “*Torheit*”. Duas boas opções — em certo sentido, talvez as melhores — para “*Unbesonnenheit*” seriam “*intemperança*” ou “*imprudência*”, até porque “*insensatez*” e seus derivados, em outras passagens de *DH*, traduziram os termos diretamente ligados a “*Torheit*”, mas optei aqui por “*insensatez*” a fim de manter a ressonância semântica e etimológica que há entre “*Unbesonnenheit*” e “*Sinn*”, este sim um conceito-chave em *DH*. Como Jacobi não trata nem *Unbesonnenheit* nem *Torheit* como termos técnicos, como suas ocorrências em Jacobi são escassas e, mais importante, como há de fato historicamente uma conexão entre ambos a partir da matriz grega, creio que a sobreposição não seja tão problemática aqui.

Para uma melhor compreensão das imbricações semânticas em jogo, confirmam-se os verbetes “*phronêsis*”, de Jean-Louis Labarrière (CASSIN, 2004, p. 777-83) e “*Besonnenheit*”, de Rüdiger Bubner, Wolfgang Langenbach e Erich Heintel (*HWPPh*, I, p. 848-50).

CLVIII [p. 413] De onde o caráter niilista dos dois “*ilusionismos*”.

CLIX [p. 414] A passagem beira o intraduzível. Como se sabe, a língua alemã possui três gêneros gramaticais (masculino, feminino e neutro), marcados por seus respectivos artigos. “*Gott*” é um substantivo masculino (“*der Gott*”). Aqui, o jogo linguístico de Jacobi foi recorrer ao artigo neutro (“*das*”), gerando uma forma que ao pé da letra não faz sentido em línguas sem artigos neutros.

Todos os tradutores tiveram de recorrer a paráfrases: “*non pas Dieu (personne), mais le dieu (chose)*” (*DHfr*, p. 157); “*God — not a ‘He’ but an ‘It’*” (*DHen*, p. 573); “*no el Dios persona, sino el Dios cosa*” (*DHes*, p. 333); “*no es, sin embargo, el dios <personal>, sino lo divino <cósico>*” (sic) (*DHcl*, p. 33).

Dificuldades linguísticas à parte, o sentido da frase é claro: esse “segundo ilusionismo” não chega ao Deus pessoal e verdadeiro, mas a uma mera abstração impessoal. Espero que a opção pela inicial minúscula e pelas aspas restitua o sentido pretendido. Estivéssemos dispostos a parafrasear ainda mais, com a ajuda da célebre formulação de Pascal poderíamos ler aqui: “não o Deus de Abraão, Isaac e Jacó, mas o deus dos filósofos”, solução que, acredito, Jacobi estaria disposto a subscrever.

CLX [p. 414] O que se segue nas próximas páginas (até a p. 418), a partir deste parágrafo, é uma série de alusões mordazes a Schelling. A despeito do tom, o texto acompanha muito de perto o vocabulário e as imagens schellingianas, particularmente das *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana), de 1809. Sobre o início da querela entre Jacobi e Schelling, cf. acima a nota de comentário CXVII à p. 385. Eis como, numa carta a Fries, Jacobi se refere a essas próximas passagens deste *Prefácio*:

A apresentação da filosofia da religião de Schelling foi apanhada, de modo literal e com conscienciosa fidelidade, única e exclusivamente do tratado *Sobre a Essência da Liberdade Humana*. Essa apresentação me deu algum trabalho porque eu não queria de modo algum nomear o sujeito, nem citar expressamente nenhuma de suas obras em especial. Schelling queixara-se no *Memorial* que em meu escrito *Sobre as Coisas Divinas* eu não havia dado nenhuma atenção à sua mais recente e madura obra, o tratado *Sobre a Essência da Liberdade Humana*, o que, de minha parte, na verdade se dera apenas por mera consideração e porque eu não queria provocar o homem sem necessidade. Agora que eu dei atenção ele xingará ainda mais irritado e vai ganir e mostrar as garras. Mas eu não pude evitá-lo, porque Schelling me ameaçara de modo muito duro no *Memorial*, para o caso de eu tornar a mexer com ele; de modo profético até, que eu não ousaria fazê-lo depois de me ter havido tão mal daquela vez. Conto com o apoio de meus amigos para o caso de perigos futuros. (Jacobi a Fries, 07/08/1815; in. Fries, *Sämtliche Schriften*. vol. 28, p. 405, *apud*. JGA, II/2, p. 766)

CLXI [p. 414] Expressão grega que significa “por excelência”.

CLXII [p. 414] Há aqui um jogo de palavras de difícil interpretação e tradução. O original diz: “*zwar nicht vor- aber dennoch für-sehende Wissenschaft und Kunst.*” Trata-se de um jogo com os prefixos “*vor*” e “*für*” ligados ao verbo “*sehen*” (“ver”), formando dois distintos verbos e adjetivos (“*vorsehend*” e “*fürsehend*”), a partir das formas de seus participios presentes. O verbo “*vorsehen*” (“prever”) é a matriz do substantivo “*Vorsehung*” (providência), termos correntes em teologia e centrais para o pensamento de Jacobi (cf. acima nota de comentário CXXXIX à p. 395).

Apesar de hoje os prefixos “*vor*” e “*für*” (que se tornaram também preposições distintas) serem relativamente fáceis de se distinguir, o primeiro tendo um sentido de anterioridade espacial ou temporal e o segundo uma determinação de destinação ou finalidade (“*die Blumen sind für dich*” = “as flores são para ti”; “*die Mutter tut alles für ihre Kinder*” = “a mãe faz tudo por seus filhos”; “*ein Medikament für Kopfschmerzen*” = “um remédio para dor de cabeça”), etimologicamente os dois elementos têm uma origem comum e só ao longo dos séculos se separaram. É assim que, por exemplo, desse modo temos hoje, a partir de “*Sorge*” (cuidado, preocupação), termos como “*Vorsorge*” (precaução, providência para evitar algo) e “*Fürsorge*” (previdência social).

Assim, embora haja quem diferencie os termos, fazendo (KRUG, 1833, p. 104) “*Fürsehung*” e “*Vorsehung*” corresponderem, respectivamente, às formas latinas “*providentia*” (“providência”) e “*praevidentia*” (“previdência”), não falta quem os aponte como sinônimos (DWB, vol. 4, p. 805 *et seq.*), atribuindo a “*fürsehen*” também os sentidos de “prever” e “precaaver-se, atentar para”. Em HENISCH, 1616, p. 1304, “*fürsehen*” é igualmente apontado como um sinônimo de “*vorsehen*”, mas também é relacionado às formas latinas “*providere*” (prever, prover, precaaver) e “*praecavere*” (precaaver, precaaver-se), de onde parto para a solução que encontrei. Resumindo: a distinção entre as formas “*vorsehen*” e “*fürsehen*”, longe de ser evidente, é aqui forçada por Jacobi para cavar uma ilustração para seu argumento.

O que Jacobi parece estar afirmando nessa clara crítica à filosofia de Schelling, denunciada desde a época de *Sobre as Coisas Divinas* como um spinozismo requentado, é que — ele reconhece — até existe espaço nesse naturalismo para o surgimento de ciência e arte, mas essa ciência e essa arte,

impermeáveis à transcendência divina, reduzem-se a um nível operativo, sem consciência e intenção, mecânico e — por que não dizê-lo? — animal; elas até têm sua utilidade e podem fazer algo por nós, informar, assistir, prevenir-nos: podem *precaver*-nos, mas não são de modo algum capazes de manifestar a ação da Providência.

As soluções diferentes e pouco claras dos demais tradutores destacam a dificuldade da passagem: “*bien qu’ils ne pré-voient pas, ils n’en pour-voient pas moins*” (DHfr, p. 158); “*not provident to be sure, yet providers just the same*” (DHen, p. 573); “*pero en verdad no pro-videntes, y sin embargo para-videntes*” (DHes, p. 333); “*por cierto, él [a arte] no pre-ve pero con todo tampoco ve por*” (DHcl, p. 34).

CLXIII [p. 416] Correntemente, a expressão “*alles in allem*” significa “ao todo”. Contudo, lida ao pé da letra (“tudo em todos”), “*alles in allem*” (ou “*alles in allen*”, como aparece em Lutero), é um tópos bíblico que aparece em *1Cor* 12,6; 15,28 e *Cl* 3,11.

CLXIV [p. 417] *1Cor* 15, 28.

CLXV [p. 417] Paródia do tópos bíblico “quem tem ouvidos, ouça!”. Cf. *Mt* 11, 15; 13, 9.43; *Mc* 4, 9.23; 7, 16; *Lc* 8, 8; 14, 35; *Ap* 2, 7.11.17.29; 3, 6.13.22; 13, 9.

CLXVI [p. 418] *Teeteto*, 179e-180a.

CLXVII [p. 418] Observe-se aqui a clara oposição entre “agir conforme fins estabelecidos” (*nach vorgesezten Zwecken handeln*) e “atuar conforme leis prescritas” (*nach vorgeschriebenen Gesetzen wirken*).

CLXVIII [p. 419] Cf. *Sl* 94, bem como uma passagem semelhante em *Sobre uma Profecia de Lichtenberg* (JGA, III/1, p. 31): “Quanto mais pura, serena e perfeitamente te recolheres em teu íntimo, mais distintamente escutarás [*vernehmen*]: *Ele é!* — Quem fez o olho: Ele vê! Quem plantou o ouvido: Ele ouve! Quem preparou esse coração: Ele ama! Quem pariu esse espírito a partir de si: Ele quer e sabe e é!”

CLXIX [p. 420] Cf. *Gn* 2, 21-23.

CLXX [p. 420] O substantivo “*Männin*” é formado pela atribuição a “*Mann*” (homem) do sufixo *-in*, tipicamente feminino. Trata-se de um achado antigo, já encontrado na tradução de Lutero e mesmo antes dela, que tenta reproduzir um jogo de palavras presente tanto no original hebraico quanto na tradução da Vulgata latina, onde em *Gn* 2, 23 há um jogo entre “*vir*” e “*virago*”, de onde apanhei a solução para essa tradução.

CLXXI [p. 420] Cf. *Gen* 1, 3.

CLXXII [p. 420] Cf. *Jo* 1, 1.

CLXXIII [p. 421] A edição JGA (II/1, p. 421, linha 04) traz aqui uma gralha. Lê-se “*Die sinnliche Verstand*” em vez de “*Der sinnliche Verstand*”. O original JW (II, p. 98, linha 20) está correto.

CLXXIV [p. 421] Infelizmente não foi possível reproduzir em português todo o sentido da formulação original. O adjetivo “*nachsinnend*” é formado a partir do particípio presente do verbo “*nachsinnen*” (refletir sobre, pensar a respeito de algo). Mas Jacobi pretende chamar a atenção para a composição do verbo: “*nach*” (depois) + “*sinnen*” (pensar, meditar, planejar), onde neste último se encontra “*Sinn*”, o “senso” de que se fala em *DH*. Com isso Jacobi pretende lembrar que as operações do entendimento são sempre de segunda ordem, posteriores, que elas pressupõem um material que lhe tenha sido fornecido intuitivamente pelo “senso” ou “razão”.

CLXXV [p. 422] A construção da frase é interessante. Jacobi não diz apenas, como seria mais simples, “não ser meramente ludibriado por ela”, mas opta por um “não ser meramente ludibriado por isso que ele chama assim”. Trata-se de um aceno que relativiza as opções estritamente terminológicas e chama atenção para o que realmente importa a seu argumento: seja “crença” ou “senso”, como em 1787 ele o chamava em *DH*, seja “razão”, como o chama agora em 1815 neste *Prefácio*, o que lhe importa é a constatação de que há no homem uma faculdade de intuição do verdadeiro e do suprassensível, sem a

qual — e esse é aqui o principal tema de Jacobi, apresentado em quase exaustivas variações — as operações do entendimento conduzem irresistivelmente ao niilismo.

CLXXVI [p. 422, nota] Bouterwerk, *Idee einer Apodictik. Ein Beytrag zur menschlichen Selbstverständigung und zur Entscheidung des Streits über Metaphysik, kritische Philosophie und Skeptizismus* (Ideia de uma apodítica. Uma contribuição à autocompreensão humana e à decisão do conflito sobre a metafísica, a filosofia crítica e o ceticismo). 2 vol., Halle, 1799. Vol. 2, p. 41.

CLXXVII [p. 425] Sobre o texto referido, cf. acima nota CXXXIX à p. 395.

CLXXVIII [p. 428] Para “*Ahndung*”, cf. acima nota LXXXVII à p. 99.

CLXXIX [p. 428] Embora seu nome continue sendo evitado, o destinatário dessas críticas é novamente Schelling e sua filosofia. Cf. acima nota CLX à p. 414.

CLXXX [p. 428] Jacobi não utilizou aqui o termo “*Vorsehung*” (providência), mas “*Fürsehung*”, destacando com um hífen a composição da palavra, provavelmente para sublinhar o caráter direcionado dessa assistência. Creio que a opção “pro-visão” dê conta dessa intenção. Para Jacobi, uma Providência digna desse nome não atua “de modo necessário e inconsciente”, como fica claro no parágrafo seguinte. Para “*Fürsehung*” e “*Vorsehung*”, cf. acima nota CLXII à p. 414.

CLXXXI [p. 431] Literalmente, “um e todo”. Fórmula grega análoga à expressão alemã “*Alleinheit*” (Tudo-unidade). Nas *Cartas sobre Spinoza* (*JGA*, I/1, p. 16), aparecia na boca de Lessing como súpula da doutrina panteísta que afirma a unidade fundamental de tudo em tudo. Segundo Solé (2013, p. 134-5, n. 32), foi J. G. Wachter, no final do séc. XVII, “quem primeiro difundiu esse lema para referir-se à filosofia de Spinoza, em conexão com a Cabala judia.”

CLXXXII [p. 431, nota] *Teeteto*, 176c. Ao citar a edição de Schleiermacher, Jacobi se engana e fornece originalmente a página errada (p. 263, e não p. 253, conforme já corrigi no corpo do texto).

## REFERÊNCIAS

- ACERBI, Ariberto. “Fichte e Jacobi interpreti dell'io penso di Kant. Autocoscienza, esistenza, persona”. In. BERTINETTO, A. (org.). *Leggere Fichte*, Nápoles: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2009. p. 267-98.
- \_\_\_\_\_. “Jacobi e l'interpretazione fichtiana della *Lettera a Fichte* (1799). Realismo, Idealismo, Nichilismo”. In. *Acta Philosophica*. Rivista internazionale di filosofia. Fascicolo I, vol. 19, 2010. p. 11-36.
- \_\_\_\_\_. “Jacobi e Leibniz. Contributo all'interpretazione del David Hume sulla fede (1787)”. In. Principe S., Dini T. (org.). *Jacobi in discussione*. Milão: Franco Angeli, 2012. p. 31 - 45.
- AHLERS, Rolf. “Parallelismus und Transzendentalismus. Körper und autonomes Subjekt. Spinoza, Pascal, Jacobi”. In. ASMUTH, Christoph. (org.) *Transzendental-Philosophie und Person*. Leiblichkeit, Interpersonalität, Anerkennung. Bielefeld: Transcript, 2007. p. 65-92.
- \_\_\_\_\_. “Holy Robot? Discourse on Persons and Machines in German Idealism”. In. BEAUREGARD, James; SMITH, Simon. (orgs) *In the Sphere of the Personal: new Perspectives in the Philosophy of Persons*. Delaware: Vernon Press, 2016. p. 95-120.
- ALLISON, Henry. *Kant's Transcendental Idealism: an interpretation and defense*. Revised and Enlarged Edition. New Haven: Yale University Press, 2004. 537p.
- \_\_\_\_\_. *Custom and Reason in Hume: a Kantian Reading of the First Book of the Treatise*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2008. 412p.
- \_\_\_\_\_. *Essays on Kant*. Nova Iorque: Oxford University Press, 2012. 289p.
- ALTMAN, William H. F. “Exotericism after Lessing: The Enduring Influence of F. H. Jacobi on Leo Strauss”, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 15 (1), 2007, p. 59-83.
- ALTMANN, Alexander. “Lessing und Jacobi: das Gespräch über den Spinozismus”. In: *Lessing Yearbook*, 1971, p. 25-70.
- \_\_\_\_\_. *Moses Mendelssohn: a biographical study*. University of Alabama Press, 1973.
- ALTWICKER, Norbert. (org) *Texte zur Geschichte des Spinozismus*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- AMERICS, Karl. *Kant's Elliptical Path*. Oxford: Clarendon Press, 2012. 365p.
- ANDRAULT, Raphaële; LÆRKE, Mogens; MOREAU, Pierre-François. (orgs) *Spinoza / Leibniz: Rencontres, controverses, réceptions*. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2014. 390p.
- ANSTETT, J-J. *Introduction aux Oeuvres philosophiques de F. H. Jacobi*. Paris, Aubier, 1946.
- ANTOGNAZZA, Maria Rosa. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. Translated by Gerald Parks. New Haven: Yale University Press, 2007. 322p.
- ARISTÓTELES. *Œuvres complètes*. Sous la direction de Pierre Pellegrin. Paris: Flammarion, 2014. 5945p.
- AUDY, Marie-Hélène. “Jacobi contre Kant : L'Appendice sur l'idéalisme transcendantal de 1787”. In: *Ithaque*, n. 6, p. 167-78, 2010.
- AYRAULT, Roger. *La genèse du romantisme allemand*. Paris: Aubier, 1961.
- BÄCK, Leo. *Spinozas erste Einwirkungen auf Deutschland*. Berlin: Mayer & Müller, 1895. 93p.

- BARATA RIBEIRO, Bernardo Bianchi. "Naturalismo em Spinoza e Hume". In. *Revista Estudos Hum(e)anos*, n. 1, vol. 02, 2010. p. 3-20.
- BARKER, Stephen F.; BEAUCHAMP, Tom L. (eds) *Thomas Reid: critical interpretations*. Philadelphia: University City Science Center, 1976. 140p.
- BARONE, Francesco. *Logica Formale e Logica Transcendentale*. I. Da Leibniz a Kant. Turim: Edizioni di Filosofia, 1957. 248p.
- BARTUSCHAT, Wolfgang. "Leibniz als Kritiker Spinozas". In. SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. p. 87-108.
- BARY, Philip de. *Thomas Reid and Scepticism: his reliabilist response*. Londres: Routledge, 2002. 203p.
- BAUER, Emmanuel J. *Das Denken Spinozas und seine Interpretation durch Jacobi*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1989.
- BAUM, Günther. *Vernunft und Erkenntnis: die Philosophie F. H. Jacobis*. Bonn: H. Bouvier, 1969.
- \_\_\_\_\_. "Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie Spinozas". In. SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. p. 251-64.
- BAYER, Oswald. "Spinoza im Gespräch zwischen Hamann und Jacobi". In. SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. p. 319-28.
- BAYLE, Pierre. *Historical and Critical Dictionary*. Selections. Translated with an Introduction and Notes by Richard H. Popkin. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965. 456p.
- BECK, Lewis White. *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1969. 556p.
- BECKENKAMP, Joãosinho. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. 288p.
- BEISER, Frederick. *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*. Cambridge: Harvard University Press, 1992. 448p.
- \_\_\_\_\_. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. 410p.
- \_\_\_\_\_. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism, 1781-1801*. Cambridge: Harvard University Press, 2002. 726p.
- \_\_\_\_\_. "The limits of Enlightenment". In. WELLBERY, David E. (Ed.) *A New History of German Literature*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 418-24.
- \_\_\_\_\_. *The Genesis of Neo-Kantianism, 1796-1880*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 624p.
- BELL, David. *Spinoza in Germany from 1670 to the Age of Goethe*. Londres: Institute of Germanic Studies, University of London, 1984.
- BERGENGRUEN, Maximilian. "Anliegen unserer Leiber. Friedrich Heinrich Jacobi und der performative Widerspruch". In. *Athenäum*, 11, 2001. p. 41-58.
- BERLIN, Isaiah. "Hume and the Sources of German Anti-Rationalism", In. *Against the Current: Essays in the History of Ideas*. Edited by Henry Hardy. Introduction by Roger Hausheer. New York: The Viking Press, 1980. p. 162-87.

- BERMAN, Antoine. *L'épreuve de l'étranger. Culture et traduction dans l'Allemagne romantique*. Gallimard, 1984.
- BERTI, Silvia; CHARLES-DAUBERT, Françoise; POPKIN, Richard H. (orgs) *Heterodoxy, Spinozism, and free thought in early-eighteenth-century Europe: Studies on the Traité des trois imposteurs*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996. 524p.
- BERTINETTO, Alessanro; BINKELMANN, Christoph. (orgs) *Nichts — Negation — Nihilismus: Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010. 263p.
- BESCH, Werner. *Duzen, Siezen, Titulieren. Zu Anrede im Deutschen heute und gestern*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1996.
- BINKELMANN, Christoph. "A nihilo nihil fit. Das Nichts im Spinoza-Streit zwischen Kreativität und Rationalität". In. BERTINETTO, Alessanro; BINKELMANN, Christoph. (orgs) *Nichts — Negation — Nihilismus: Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010, p. 43-56.
- BLOCH, Olivier. (org.) *Spinoza au XVIIIe siècle*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o Problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da Filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003. 442p.
- BOILEAU, Daniel. *The nature and genius of the german language: Displayed in a more extended review of its grammatical forms than is to be found in any grammar extant; and elucidated by quotations from the best writers*. London: Jonathan Wacey, 1840. 291p.
- BOLDUC, Carl. *Kant e Spinoza: rencontre paradoxale*. Paris: Editions du Félin, 2015, 143p.
- BOLLACHER, Martin. *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drangs*. Tübingen: Max Niemeyer, 1969, 253 p.
- BOLLNOW, O. *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1933.
- BOUREL, Dominique. *Moses Mendelssohn: Begründer des modernen Judentums*. Aus dem Französischen von Horst Brühmann. Zürich: Ammann Verlag, 2007. 800p.
- \_\_\_\_\_. "La réfutation de Spinoza par Christian Wolff". In. BLOCH, Olivier. (org.) *Spinoza au XVIIIe siècle*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1990, p. 219-23.
- BREAZEALE, Daniel; ROCKMORE, Tom. (org) *Fichte's Vocation of Man: New Interpretative and Critical Essays*. Albany: SUNY Press, 2013. 317p.
- BROADIE, Alexander. *A History of Scottish Philosophy*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2009. 392p.
- BRUNEL, Pierre Jean. *De Protée à Polyphème: les Lumières platoniciennes de Friedrich Heinrich Jacobi*. Paris: Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2014. 423p.
- BUCHHEIM, Thomas; HERMANNI, Friedrich; HUTTER, Axel; SCHWÖBEL, Christoph. (orgs) *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft*. Heidelberg: Mohr Siebeck, 2017. 630p.
- BUNGE, Wiep van; KLEVER, Wim. (orgs) *Disguised and overt spinozism around 1700*. Leiden: Brill, 1996. 376p.
- BUNGE, Wiep van. *Spinoza Past and Present: essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship*. Leiden: Brill, 2012. 256p.



\_\_\_\_\_. "Spinoza's Life: 1677-1802". In: *Journal of the History of Ideas*. Vol. 78, n. 2, april 2017. p. 211-31.

BURKHARDT, Helmut; GRÜNZWEIG, Fritz; LAUBACH, Fritz; MAIER, Gerhard. (Ed.) *Das große Bibellexikon*. 2 v. Witten: SCM R. Brockhaus, 2009. 1740p.

BUSCH, Wilhelm. *Die Erkenntnistheorie des Friedrich Heinrich Jacobi aus seinen gesamten Werken im Zusammenhang dargelegt*. Karlsruhe: J. J. Reiff, 1892. 48p.

CASSIN, Barbara. (ed.) *Dictionary of Untranslatables: a Philosophical Lexicon*. Translated by Steven Rendall, Christian Hubert, Jeffrey Mehlman, Nathanael Stein and Michael Syrotinski. Princeton: Princeton University Press, 2014. 1297p.

CASSIRER, Ernst. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*. Bd. 3: Die Nachkantischen Systeme. Berlin: Bruno Cassirer, 1920. 483p.

CATTANEO, Ricardo. "¿Enemigo íntimo? El Spinoza de Jacobi en su polémica con Kant". In: TATIÁN, Diego. (org) *Spinoza: cuarto coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008. p. 99-106.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A nervura do real. Imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1: Imanência. São Paulo, Companhia das Letras, 1999, 2 tomos.

CHRIST, Kurt. *Jacobi und Mendelssohn: eine Analyse des Spinozastreits*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1988. 192p.

\_\_\_\_\_. *F. H. Jacobi Rousseaus deutscher Adept: Rousseauismus im Leben und Frühwerk Friedrich Heinrich Jacobis*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998. 378p.

CIANCIO, Claudio. *Il Dialogo Polemico tra Schelling e Jacobi*. Torino: Ed. di Filosofia, 1976. 198p.

\_\_\_\_\_. "Jacobi critico della filosofia della natura di Schelling". In: *Studi urbinati di storia, filosofia e letteratura*, n. 51, 1977, p. 71-84.

CISOTTI, Virginia. *Discorso sui due romanzi di F. H. Jacobi: Allwill e Woldemar*. Milão: Cisalpino, 1983. 90p.

CLEVE, James van. *Problems from Reid*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 568p.

COMPAGNON, Antoine. *Os antimodernos: De Joseph de Maistre a Roland Barthes*. Tradução de Laura Taddei Brandini. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

CONDE, Ana Carrasco. "El Primer Acto de la Polémica: Jacobi y las *Spinozabriefe*. Sobre el Hilo de la Crítica de Jacobi a Fichte". In: ROSALES, Jacinto Rivera de; CUBO, Óscar. (ed.) *La Polémica sobre el Ateísmo: Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009, p. 463-74.

CRAMER, Konrad. "Christian Wolff über den Zusammenhang der Definitionen von Attribut, Modus und Substanz und ihr Verhältnis zu den beiden ersten Axiomen von Spinozas *Ethik*", In: CRAMER, Konrad; JACOBS, Wilhelm Gustav; SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. (orgs) *Spinozas Ethik und ihre frühe Wirkung*. Wolfenbüttel: Herzog August Bibliothek, 1981. p. 67-106.

CRANFIELD, Paul F. "On the Origin of the Phrase 'nihil est in intellectu quod non prius puerit in sensu'". In: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, XXV, 1, jan. 1970, p. 77-80.

CRISTOFOLINI, Paolo. (org) *L'Héresie Spinoziste*. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme. Amsterdam: Apa-Holland University Press, 1995.

CROWE, Benjamin D. "F. H. Jacobi on faith, or what it takes to be an irrationalist". *Religious Studies*, n. 45, 2009, p. 309-324.

- CRUZ CRUZ, J. *Existencia y nihilismo: introducción a la filosofía de Jacobi*. Pamplona: Eunsa, 1986. 318p.
- CUNEO, Terence; WOUDEBERG, René van. (eds) *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 392p.
- CZELINSKI-UESBECK, Michael. *Der tugendhafte Atheist: Studien zur Vorgeschichte der Spinoza-Renaissance in Deutschland*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007.
- DAHNIKE, Hans-Dietrich. (org) *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1989.
- DALGARNO, Melvin; MATTHEWS, Eric. (orgs) *The Philosophy of Thomas Reid*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. 492p.
- DAVID-MENARD, Monique. *A loucura na razão pura: Kant, leitor de Swedenborg*. Tradução de Heloísa B. S. Rocha. São Paulo: Editora 34, 1996. 280p.
- DE DIJN, Herman. "Spinoza and Hume on Religion as a natural phenomenon". In. *Hume Studies*, vol. 38, n. 1, april 2012, p. 3-12.
- DE FELICE, Federica. *Wolff e Spinoza: ricostruzione storico-critica dell'interpretazione wolffiana della filosofia di Spinoza*. Roma: Aracne, 2008. 360p.
- DELBOS, Victor. *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*. Paris: Félix Alcan, 1893, 569p.
- DELF, Hanna; SCHOEPS, Julius Hans; WALTHER, Manfred. (org.). *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Berlin: Edition Hentrich, 1994. 466p.
- DESCARTES, René. *Regras para a direcção do espírito*. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997. 127p.
- DEYCKS, Ferdinand. *Friedrich Heinrich Jacobi im Verhältnisz zu seinen Zeitgenossen besonders zu Goethe: Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der neuern deutschen Literatur*. Frankfurt am Main: Joh. Christ. Hermann'sche Buchhandlung, 1848. 177p.
- DINI, Tristana. *Il "filo storico" della verità: La storia della filosofia secondo Friedrich Heinrich Jacobi*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2005. 293p.
- DONOVAN, Siobhán. *Der christliche Publizist und sein Glaubensphilosoph: zur Freundschaft zwischen Matthias Claudius und Friedrich Heinrich Jacobi*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2004. 253p.
- DORRIEN, Gary. *Kantian Reason and Hegelian Spirit: the idealistic Logic of Modern Theology*. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2012. 605p.
- DUDLEY, Will. *Understanding German Idealism*. Stocksfield: Acumen, 2007. 214p.
- DUJOVNE, León. *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia*. 4 volumes. Buenos Aires: Losada, 1942-5.
- ÉCOLE, Jean. *Introduction à l'opus metaphysicum de Christian Wolff*. Paris: Vrin, 1985. 257p.
- ENGEL, Eva J. "Von 'relativ wahr?' zu: Relativ falsch — Jacobis Eingeständnis". In. SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. p. 221-50.
- ENGFER, Hans-Jürgen. *Philosophie als Analysis: Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982.

- ESTES, Yolanda; BOWMAN, Curtis. *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798-1800)*. Surrey: Ashgate, 2010. 297p.
- FAYE, Jean-Pierre; COHEN-HALIMI, Michèle. *L'histoire cachée du nihilisme: Jacobi, Dostoïevski, Heidegger, Nietzsche*. Paris: La Fabrique, 2009. 310p.
- FISCHER, Barbara; FOX, Thomas C. (eds) *A Companion to the Works of Gotthold Ephraim Lessing*. Rochester: Camden House, 2005. 410p.
- FOISNEAU, Luc. (org) *La Découverte du Principe de Raison Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz*. Paris: PUF, 2001. 203p.
- FONTANELLA, Marco Antônio Rassolin. *Vestígios de Espinosa na produção literária de Goethe*. 2008. 156f. Tese (Doutorado em Teoria e História Literária) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas, Campinas, 2008.
- FORD, Lewis S. "The Controversy Between Schelling and Jacobi", In. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 3, número 1, 1965, p. 75-89.
- FÖRSTER, Eckart. *The Twenty-five Years of Philosophy: a systematic reconstruction*. Translated by Brady Bowman. Cambridge: Harvard University Press, 2012. 408p.
- FÖRSTER, Eckart; MELAMED, Yitzhak. (orgs) *Spinoza and German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 285p.
- FRACALOSSO, Ivanilde. "Reason or Faith: a Discussion About the Pantheism Controversy". In. *Revista de Filosofia*, 41 (1), 2017, p. 9-22.
- FRANK, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Translated by Elizabeth Millán-Zaibert. Albany: State University of New York Press, 2004. 286p.
- FRANKS, Paul. "All or Nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold and Maimon". In AMERIKS, Karl. (ed) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 95-116.
- \_\_\_\_\_. *All or nothing. Systematicity, Transcendental Arguments, and Skepticism in German Idealism*. Cambridge: Harvard University Press, 2005. 440p.
- \_\_\_\_\_. "Divided by Common Sense: Mendelssohn and Jacobi on Reason and Inferential Justification." In. MUNK, Reinier. (org) *Moses Mendelssohn's Metaphysics and Aesthetics*. Dordrecht: Springer, 2011. p. 203-16.
- FREUDENTHAL, Jakob. "On the History of Spinozism". In. *The Jewish Quarterly Review*, vol. 18, n. 1, 1895. p. 17-70.
- \_\_\_\_\_.; WALTHER, Manfred. *Die Lebensgeschichte Spinozas. Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Stark erweiterte und vollständig neu kommentierte Auflage der Ausgabe von Jakob Freudenthal 1899, mit einer Bibliographie herausgegeben von Manfred Walther unter Mitarbeit von Michael Czeliński. Band 1: *Lebensbeschreibungen und Dokumente*. Band 2: *Kommentar*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2006.
- FRICKER, Hermann. *Die Philosophie des Friedrich Heinrich Jacobi, nach Disciplinen bearbeitet und kritisch beleuchtet*. Augsburg: Kollmann, 1854. 74p.
- FRIEDMANN, Georges. *Spinoza et Leibniz*. Paris: Gallimard, 1975. 448p.
- GAILUS, Andreas. "Anton Reiser, Case History, and the Emergence of Empirical Psychology". In. WELLBERY, David E. (Ed.) *A New History of German Literature*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 409-14.

- GALLIE, Roger. *Thomas Reid and 'the Way of Ideas'*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. 287p.
- GARRARD, Graeme. *Counter-Enlightenments: from the eighteenth century to the present*. Oxon: Routledge, 2006. 194p.
- GARRET, Aaron V. *Meaning in Spinoza's Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 240p.
- GAWLICK, Günter. "Einige Bemerkungen über Christian Wolffs Verhältnis zu Spinoza". In: SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. p. 109-20.
- GIESBERS, Tom. *The Wall or the Door: German Realism around 1800*. 2017. 391f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de Utrecht, Utrecht, Holanda, 2017. Defendida em 19 de junho de 2017.
- GIL, Fernando. (org.), *Recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Kalouste Gulbenkian, 1992.
- GIOVANNI, George di. "Hume, Jacobi and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant". In: *Kant-Studien*, n. 89, 1998, p. 44-58.
- \_\_\_\_\_. *Between Kant & Hegel: texts in the Development of Post-Kantian Idealism*. Hackett Pub Co Inc, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Friedrich Heinrich Jacobi. The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Traduzidas por George Di Giovanni, com estudo introdutório, notas e bibliografia. McGill-Queen's University Press, 2009. 683p.
- GLEIZER, Marcos André. "O necessitarismo de Espinosa". In: Gleizer, Marcos André. *Metafísica e Conhecimento: ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014. p. 157-88.
- GOCKEL, Heinz. "...ein weiteres Ergründen der Spracherfindung'. Etwas zu Friedrich Heinrich Jacobis Sprachphilosophie". In: HEINRICH, Dieter. (org.) *Friedrich Heinrich Jacobi, Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache. Vorträge auf einer Gedenkveranstaltung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 250 Jahre nach seiner Geburt*. München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1993. p. 29-40.
- GOETSCHEL, Willi. *Spinoza's Modernity: Mendelssohn, Lessing, Heine*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004. 351p.
- GÖTZ, Carmen. *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung: Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*. Hamburg: Felix Meiner, 2008. 528p.
- GOLDENBAUM, Ursula. "Die erste deutsche Übersetzung der Spinozaschen Ethik". In: DELF, Hanna; SCHOEPS, Julius Hans; WALTHER, Manfred. (org.). *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte*. Berlin: Edition Hentrich, 1994. p. 107-25.
- \_\_\_\_\_. "Mendelssohns schwierige Beziehung zu Spinoza". In: SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. p. 265-318.
- \_\_\_\_\_. "Spinoza — ein toter Hund? Nicht für Christian Wolff". In: *Zeitschrift für Ideengeschichte*, 5, 2011, p. 29-41.
- GOTTLIEB, Michah. *Faith and Freedom: Moses Mendelssohn's Theological-Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 209p.
- GOULEMOT, Jean-Marie. *Adieu les philosophes. Que rest-t-il des Lumières?* Paris: Ed. du Seuil, 2001.

- GRAVE, Selwyn Alfred. *The Scottish Philosophy of Common Sense*. Oxford: Claredon Press, 1973. 262p.
- GRIFFIN, Michael. "Necessitarianism in Spinoza and Leibniz". In: HUENEMANN, Charlie (ed.) *Interpreting Spinoza: Critical Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008. p. 71-93.
- GRIMM, Jacob; GRIMM, Wilhelm. *Deutsches Wörterbuch. (DWB)*. Disponível em <<http://woerterbuchnetz.de/DWB>>. Acesso em 02 ago. 2017.
- GRÜNDER, Karlfried; SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. (orgs) *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. Berlin: De Gruyter, 1984. 248p.
- GRUNWALD, Max. *Spinoza in Deutschland*. Berlin: S. Calvary & Co, 1897.
- GUILLERMIT, L. *Le réalisme de F. H. Jacobi*, Aix-en-Provence Université de Provence, 1982.
- HAAKONSSSEN, Knud (ed.) *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 1341p.
- HALBIG, Christoph. "The Philosopher as Polyphemus?". In: STOLZENBERG, Jürgen; AMERIKS, Karl. (eds) *Deutscher Idealismus und die gegenwärtige analytische Philosophie*. Berlin: De Gruyter, 2005, p. 261-82.
- HALDANE, John; READ, Stephen. (eds) *The Philosophy of Thomas Reid: a Collection of Essays*. Oxford: Blackwell, 2003. 222p.
- HAMM, Christian. "A fusão de campos semânticos: o exemplo de *einsehen - verstehen - begreifen*". In: PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério. (orgs.) *Crítica da Razão Tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: NEFIPO, 2010. p. 53-74.
- HAMMACHER, Klaus. *Die Philosophie F. H. Jacobis*. Munique: W. Fink, 1969. 213p.
- \_\_\_\_\_. (ed.) *F. H. Jacobi Philosoph und Literat der Goethezeit*. Beiträge einer Tagung in Düsseldorf aus Anlaß seines 150. Todestages und Berichte. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1971.
- \_\_\_\_\_. "La Evolución de la Filosofia de Jacobi". In: *Anuario Filosófico*, vol. 12, n. 1, 1979, p. 47-64.
- \_\_\_\_\_. "Jacobis Romantheorie". In: JAESCHKE, Walter; HOLZHEY, Helmut. (orgs) *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795 - 1805)*. Hamburgo: Meiner, 1990, p. 174-89.
- \_\_\_\_\_. "Jacobis Schrift *Von den göttlichen Dingen*". In: JAESCHKE, Walter. (org.) *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812). Hauptband und Quellenband. Hamburg: Feliz Meiner, 1994. p. 129-41
- \_\_\_\_\_. (org.) *Fichte und Jacobi*. Tagung der Internationalen J. G. Fichte-Gesellschaft (25./26. Oktober 1996) in München in der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung. Fichte-studien Band 14. Amsterdam: Rodopi, 1998. 289p.
- HAZARD, Paul. *O Pensamento Europeu no Século XVIII: de Montesquieu a Lessing*. 2 vol. Tradução de Carlos Grifo Babo. Lisboa: Presença, 1974. 287p e 329p.
- HEGEL, G. W. F. *Lectures on the Philosophy of Religion*. Editada por Peter C. Hodgson. University of California Press: Berkley and Los Angeles, 1984.
- HEIDEGGER, Martin. *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*. Tradução francesa de J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977.
- HEIDERMAN, Werner. (org.) *Clássicos da Teoria da Tradução*. Antologia Bilíngue. Vol. 1, Alemão-Português, 2ª ed. Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010. 344p.

- HEINE, Heinrich. *Contribuição à História da Religião e Filosofia na Alemanha*. Tradução e notas de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991. 150p.
- HEINZ, Marion. “La Posición de Herder en el conflicto del panteísmo”. *Ideas y Valores*. Revista Colombiana de Filosofía. Traducido por Guillermo Hoyos Vásquez. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, n. 116, ago. 2001, p. 67-78.
- HEMAN, F. “Kant und Spinoza”, *Kantstudien*, 1901, p. 273-339.
- HENISCH, Georg. *Teütsche Sprach und Weißheit: Thesaurus linguae et sapientiae Germanicae*. Augsburg: David Francus, 1616, 1875p.
- HENRICH, Dieter. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Harvard University Press, 2003.
- HOMANN, Karl. *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*. Freiburg: Karl Alber, 1973. 304p.
- HIMMELFARB, Gertrude. *The Roads to Modernity*. The British, French, and American Enlightenments. New York: Vintage, 2004. 228p.
- \_\_\_\_\_. *Os caminhos para a modernidade*. Os Iluminismos britânico, francês e americano. Tradução de Gabriel Ferreira da Silva. São Paulo: É Realizações, 2011. 297p.
- HONG, Han-ding. *Spinoza und die deutsche Philosophie: eine Untersuchung zur metaphysischen Wirkungsgeschichte des Spinozismus in Deutschland*. Aalen: Scientia Verlag, 1989. 278p.
- HORSTMANN, R.-P., *Les frontières de la raison*. Paris: Vrin, 1998.
- HOYOS, Luis Eduardo. “Cosa en sí después de Kant. La solución de Salomon Maimon”. *Ideas y Valores*. Revista Colombiana de Filosofía. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, n. 116, ago. 2001. p. 43-66.
- HUDSON, Wayne; LUCCI, Diego; WIGELSWORTH, Jeffrey R. (orgs) *Atheism and Deism Revalued: heterodox religious identities in Britain, 1650-1800*. Surrey: Ashgate, 2014. 265p.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Unesp, 2004.438p.
- HUTTER, Axel. “Vernunftglaube. Kants Votum im Streit um Vernunft und Glauben”. In. JAESCHKE, Walter; SANDKAULEN, Birgit. (orgs.) *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. p. 241-56.
- ISENBERG, Karl. *Der Einfluß der Philosophie Charles Bonnets auf Friedrich Jacobi*. Borna-Leipzig: Noske, 1906. 64p.
- ISRAEL, Jonathan. *Radical Enlightenment*. Philosophy and the Making of Modernity 1650 - 1750. Oxford: Oxford University Press, 2001. 810p.
- \_\_\_\_\_. *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670 - 1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 983p.
- \_\_\_\_\_. “The early Dutch and German reaction to the *Tractatus Theologico-Politicus*: foreshadowing the Enlightenment's more general Spinoza reception?”. In: MELAMED, Yitzhak; ROSENTHAL, Michael. (orgs). *Spinoza's Theological-Political Treatise*. A critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 72-100.
- IVALDO, Marco. *Introduzione a Jacobi*. Roma-Bari: Laterza, 2003. 202p.
- \_\_\_\_\_. “Jacobi sull'etica di Kant”. In. *Studi Kantiani*, n. 17, 2004. p.

- \_\_\_\_\_. "Habitus libertatis. Jacobi e Kant sulla virtù". In: BACIN, Stefano; FERRARIN, Alfredo; LA ROCCA, Claudio; RUFFING, Margit. (orgs) *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses. Band 3. Berlin: De Gruyter, 2013. p. 281-92.
- JACOBI, Friedrich Heinrich. *Werke*. Ed. Fr. Roth e Fr. Köppen. Leipzig: Gerhard Fleischer der Jüngere, 1812-1825, 6 vols. (JW)
- \_\_\_\_\_. *Friedrich Heinrich Jacobi's auserlesener Briefwechsel*. Organizada por Friedrich Roth. Vol. I-II. Leipzig: Gerhard Fleischer, 1825-1827. (AB)
- \_\_\_\_\_. *Aus F. H. Jacobi's Nachlaß*. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi und Andere. Nebst ungedruckten Gedichten von Goethe und Lenz. Organizada por R. Zöpplitz. Leipzig: W. Engelmann, 1869, 2 vol. (JN)
- \_\_\_\_\_. *Briefwechsel. Historische-Kritische Gesamtausgabe*, ed. M. Brüggem e S. Sudhorf, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1981 e segs. (JBW)
- \_\_\_\_\_. *Sobre o Idealismo Transcendental*. Tradução de Leopoldina Almeida. In: GIL, Fernando (org.) *Recepção da Crítica da razão Pura: Antologia de Escritos sobre Kant (1786- 1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992. p. 99-111. (DHpt)
- \_\_\_\_\_. *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Prólogo, traducción e notas de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996. 538p. (DHes)
- \_\_\_\_\_. "Something Lessing Said: a Commentary on *Journeys of the Popes* (1782). In: SCHMIDT, James. (ed.) *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 191-211.
- \_\_\_\_\_. *Werke. Gesamtausgabe*. Ed. Klaus Hammacher und Wolfgang Jaeschke. Hamburg: Meiner, Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1998 ff.,
- \_\_\_\_\_. *David Hume et la croyance Idéalisme et réalisme*. Introduzido, traduzido e comentado por Louis Guillermit. Paris: Vrin, 2000. (DHfr)
- \_\_\_\_\_. *David Hume sobre la creencia o sobre el idealismo y el realismo, un diálogo*. Traduzido e comentado por Hugo Renato Ochoa Disselkoe. 2001. (DHcl)
- \_\_\_\_\_. *Sobre el idealismo transcendental*. Traduzido por Hernán D. Caro. *Ideas y Valores*. Revista Colombiana de Filosofía. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, n. 116, ago. 2001. p. 163-71. (DHco)
- \_\_\_\_\_. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, traduzidas por George Di Giovanni, McGill-Queen's University Press, 2009. (DHen)
- JAESCHKE, Walter. (org.) *Religionsphilosophie und spekulative Theologie*. Der Streit um die Göttlichen Dinge (1799-1812). Hauptband und Quellenband. Hamburg: Felix Meiner, 1994. 258+430p.
- JAESCHKE, Walter; HOLZHEY, Helmut. (orgs.) *Früher Idealismus und Frühromantik: Der Streit um die Grundlagen der Ästhetik (1795 - 1805)*. Hamburg: Meiner, 1990. 270p.
- JAESCHKE, Walter; SANDKAULEN, Birgit. (orgs.) *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. 464p.
- \_\_\_\_\_. "Friedrich Heinrich Jacobi: Werke und Briefwechsel". In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 64 (6), dez. 2016, p. 978-989.
- JAKUSZKO, Honorata. "The Spinoza Inspiration in the Late German Enlightenment (Spätaufklärung)", *Studies in Logic Grammar and Rethoric*, 15, 28, 2009, p. 173-88.

JAMMER, Max. *Conceitos de força: um estudo sobre os fundamentos da dinâmica*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011. 334p.

JONES, Peter. (org) *The Reception of David Hume in Europe*. Thoemmes Continuum: Londres, 2005. 410p.

JONKERS, Peter. “Unmittelbares Wissen und absolutes Wissen. Göschels Aphorismen über Jacobis Nichtwissen”. In: JAESCHKE, Walter; SANDKAULEN, Birgit. (orgs.) *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. p. 359-75.

KAHLEFELD, Susanna. *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2000. 164p.

KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*, Akademieausgabe, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin. Disponível em: <<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>>. Acesso em 02 ago 2017. (AA)

\_\_\_\_\_. “O que significa orientar-se no pensamento”, in. *A paz perpétua e outros opúsculos*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70. s/d.

\_\_\_\_\_. *Textos Seletos*. Edição Bilíngue. Traduções de Raimundo Vier, Floriano de Sousa Fernandes e Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1985. 181p.

\_\_\_\_\_. *Prolegómenos a Toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988. 192p.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Tradução de Valério e Antonio Marques, 2a. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*, in Coleção Os Pensadores. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000.

\_\_\_\_\_. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Introduit, traduit et annoté par Alexis Philonenko. Préface de Ferdinand Alquié. 7ª ed. Paris: Vrin, 2001. 114p.

\_\_\_\_\_. *Antropologia de um ponto de vista pragmático*. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. 255p.

\_\_\_\_\_. “Ensaio sobre as doenças da cabeça de 1764”. Tradução e apresentação de Pedro Miguel Panarra, in. *Revista Filosófica de Coimbra*, n. 37, 2010. p. 201-24.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010. 680p.

KASSEL, Rudolf; AUSTIN, Coli. (eds) *Poetae Comici Graeci*, Bd. I: Comoedia Dorica Mimi Phlyaces. Berlin: De Gruyter, 2001. xxxi + 396p.

KIERKEGAARD, Soren. *Post-scriptum aux miettes philosophiques*. Paris, Gallimard, 1949.

KLEIN, Joel Thiago. “Considerações em torno da tradução de *Bedürfnis* na obra kantiana”. In. PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério. (orgs.) *Crítica da Razão Tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: NEFIPO, 2010, p. 87-108.

KLEIST, Edward Eugene. *Judging Appearances: a phenomenological study of the kantian *sensus communis**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. 158p.

KLEMME, Heiner F. (ed.) *Reception of the Scottish Enlightenment in Germany: six Significant Translations, 1755-1782*. Thoemmes: Bristol, 2000. 7v.



- \_\_\_\_\_.; KUEHN, Manfred. (eds) *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. Londres: Continuum, 2010. 1392p.
- KLEVER, Wim. "Hume contra Spinoza?". In. *Hume Studies*, vol. XVI, n. 2, nov. 1990. p. 89-106.
- \_\_\_\_\_. "More about Hume's debt to Spinoza". In. *Hume Studies*, vol. XIX, n. 1, apr. 1993, p. 53-74.
- KLOTZ, Hans Christian. "Fichte e Jacobi sobre especulação e vida". In: *Revista de Filosofia Aurora*, v. 27, n. 42, set./dez. 2015, p. 785-799.
- KNOLL, Renate. *Johann Georg Hamann und Friedrich Heinrich Jacobi*. Heidelberg: Carl Winter, 1963. 116p.
- \_\_\_\_\_. "Friedrich Heinrich Jacobis literarische Arbeiten", In. GÖRES, Jörn (org). *Veränderungen 1774 - 1794. Goethe, Jacobi und der Kreis von Münster*. Düsseldorf: Goethe-Museum, 1974, p. 48-66.
- KNUDSEN, Harald. *Gottesbeweise im Deutschen Idealismus: die modaltheoretische Begründung des Absoluten dargestellt an Kant, Hegel und Weiße*. Berlin: De Gruyter, 1972.
- KOCH, Oliver. *Individualität als Fundamentalgefühl. Zur Metaphysik der Person bei Jacobi und Jean Paul*. Hamburg: Feliz Meiner Verlag, 2013.
- \_\_\_\_\_. "'Ohne Ernst kenn' ich keinen Scherz'. Jean Pauls Humorkonzept vor dem Hintergrund Jacobis". In. HARTUNG, Gerald; KLEINERT, Markus. (orgs) *Humor und Religiosität in der Moderne*. Wiesbaden: Springer, 2017. p. 41-60.
- KODALLE, Klaus-Michael. "Salto Mortale: Kierkegaard und Jacobi". In. JAESCHKE, Walter; SANDKAULEN, Birgit. (orgs.) *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, 2004, p. 395-421.
- KOISTINEN, Olli. (org.) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. 316p.
- KRAKAUER, Moses. *Zur Geschichte des Spinozismus in Deutschland während der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts*. Breslau: Schottlaender, 1881. 51p.
- KRONER, Richard. *Von Kant bis Hegel*. 2ª ed. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1961. 612p.
- KRUG, Wilhelm Traugott. *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte*. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage. 5 Bände. Leipzig: Brockhaus, 1832-1838. 2. Band (F bis M), 1833, 961p.
- KUEHN, Manfred. (org) *Scottish Common Sense in Germany, 1768-1800: A contribution to the history of critical philosophy*. Foreword by Lewis White Beck. Kingston: McGill-Queen's University Press, 1987. 300p.
- \_\_\_\_\_. "The Reception of Hume in Germany". In. JONES, Peter. (org) *The Reception of David Hume in Europe*. Londres: Thoemmes Continuum, 2005. p. 98-138.
- KUHN, Johannes von. *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit: Ein Versuch das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern*. Mainz: Florian Kupferberg, 1834. 560p.
- LACHMANN, Julius. *F.H. Jacobi's Kantkritik*. Halle: [s. n.], 1881. 60p.
- LACHTERMAN, David Rapport. *The Ethics of Geometry: a Genealogy of Modernity*. New York: Routledge, 1989. 255p.
- LÆRKE, Mogens. *Leibniz lecteur de Spinoza: la genèse d'une opposition complexe*. Paris: Honoré Champion, 2008. 1092p.

LAGRÉE, Jacqueline. “Christian Kortholt et son *De Tribus Impostoribus magnis*”. In: CRISTOFOLINI, Paolo. (org) *L'Héresie Spinoziste*. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme. Amsterdam: Apa-Holland University Press, 1995. p. 169-83.

LANDENNE, Quentin. “Le système comme point de vue de la réflexivité philosophique: Jacobi et Hegel, adversaires de Fichte”. In. *Philosophiques*, vol. 43, n. 2, 2016, p. 249-71.

LARJO, Lassi. “Preludes to the Postmodern? Jacobi and the Agenda of the Enlightenment”. In: BOEVE, Lieven; SCHRIJVERS, Joeri; STOKER, Wessel; VROOM, Hendrik. (eds). *Faith in the Enlightenment?: The Critique of the Enlightenment Revisited*. Amsterdam: Rodopi, 2006. p. 74-86.

LEBOVIC, Nitzan; BEN-SHAI, Roy. (orgs) *The Politics of Nihilism: from the Nineteenth Century to Contemporary Israel*. New York: Bloomsbury, 2014. 231p.

LEAVITT, Frank J. “Hume against Spinoza and Aristotle”. In. *Hume Studies*, vol. XVII, n. 2, nov. 1991, p. 203-208.

LEGROS, Robert. *Le jeune Hegel et la Naissance de la pensée romantique: le fragment de Tübingen*. Bruxelas: Ousia, 1980, 320p.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Reihe I-VII. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Berlin: Akademie Verlag. 1923-

\_\_\_\_\_. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1999. 543p.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Teodiceia*. Sobre a Bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal. Tradução, introdução e notas de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013. 487p.

LERUSSI, Natalia. “Sistema e idealismo. Kant frente a Jacobi y Fichte.” In: LERUSSI, Natalia; SOLÉ, María Jimena. (eds) *En Busca del Idealismo: Las Transformaciones de un concepto*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2016. p. 38-56.

LESSA, Renato. “O Experimento Bayle: forma filosófica, ceticismo, crença e configuração do mundo humano”. In. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 120, dez/2009, p. 461-75.

LESSING, Gotthold Ephraim. *Escritos Filosóficos y Teológicos*. Introducción, traducción y notas de Agustín Andreu Rodrigo. Madrid: Editora Nacional, 1982. 654p.

\_\_\_\_\_. *Dramaturgia de Hamburgo*: Seleccion antológica. Tradução de Manuela Nunes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005a. 207p.

\_\_\_\_\_. *Philosophical and Theological Writings*. Translated and edited by H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 2005b. 262p.

\_\_\_\_\_. *Obras*. Crítica e Criação. Organizadas por J. Guinsburg e Ingrid D. Koudela. Tradução de J. Guinsburg, Ingrid D. Koudela, Samir Signeu e Gita K. Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2016. 685p.

LEVENE, Nancy K. *Spinoza's Revelation: Religion, Democracy, and Reason*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. 256p.

LEVY-BRUHL, Lucien. *La Philosophie de Jacobi*. Paris: Félix Alcan, 1894. 263p.

LIFSCHTIZ, Avi. *Language and Enlightenment. The Berlin Debates of the Eighteenth Century*. Oxford, 2012. 231p.

LINDNER, Andreas. *Gefühl und Begriff: zum Verhältnis Jacobi-Kant*. 2003. 242f. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) - Universidade Livre de Berlim, Berlim, Alemanha, defendida em 10 de julho de 2003.

- LOVEJOY, Arthur O. *A Grande Cadeia do Ser: um Estudo da História de uma Ideia*. Tradução de Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Palindromo, 2005. 383p.
- MACOR, Laura Anna. “Kant’s Universal Human Reason. A Polyphonic, Functional, and Open Concept”. In. *Kant e-Prints*, Série 2, v. 8, n. 1, jan.-jun. 2013, p. 184-200.
- MAFTEI, Ștefan-Sebastian. “Nothingness or a God”: Nihilism, Enlightenment, and “Natural Reason” in Friedrich Heinrich Jacobi’s Works. *Meta: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy*. Iasi, Romênia: Alexandru Ioan Cuza University Press, vol. V, n. 2, dez. 2013, p. 279-97.
- MALY, Sebastian. *Kant über die symbolische Erkenntnis Gottes*. Berlim: de Gruyter, 2012.
- MARQUES, José da Cruz Lopes. “O salto de fé kierkegaardiano em constante referência a Lessing”. In. *Ítaca - Revista de pós-graduação em filosofia IFCS-UFRJ*, n. 30, 2016, p. 209-20.
- MASSEAU, Didier. *Les ennemis des philosophes: L'antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris: Albin: Michel, 2000.
- MATHERON, Alexandre. *Le Christ et le salut des ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier-Montaigne, 1971. 284p.
- MARÍN, Vicente Serrano. “El Sentido de la Disyuntiva entre Dios y la Nada en el Contexto de la *Polémica sobre el Ateísmo*.” In: ROSALES, Jacinto Rivera de; CUBO, Óscar. (ed.) *La Polémica sobre el Ateísmo: Fichte y su época*. Madri: Dykinson, 2009, 487-502.
- MCCMAHON, Darrin. *Enemies of the Enlightenment. The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity*. Oxford/ Nova Iorque: Oxford University Press, 2001.
- MELAMED, Yitzhak. “Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism”. In. *Journal of the History of Philosophy*, vol. 42, n. 1, 2004. p. 67-96.
- \_\_\_\_\_; ROSENTHAL, Michael. (orgs). *Spinoza's Theological-Political Treatise. A critical guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 294p.
- MENDELSSOHN, Moses. *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe in 38 Bänden (JubA)*. Editada por Alexander Altmann, Michael Brocke, Eva J. Engel e Daniel Krochmalnik. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann, 1972- .
- \_\_\_\_\_. *Morning Hours*. Translated by Daniel O. Dahlstrom and Corey Dyck. Dordrecht: Springer, 2011. 142p.
- \_\_\_\_\_. *Last Works*. Translated by Bruce Rosenstock. Urbana: University of Illinois Press, 2012. 223p.
- MENDONÇA, Marta. “O estatuto da causa final em Leibniz”. In. *Cultura: Revista de História e Teoria das Ideias*. Centro de História da Cultura, vol. 32, 2013. p. 145-166p.
- MERRILL, Kenneth R. *Historical Dictionary of Hume’s Philosophy*. The Scarecrow Press, Lanham, 2008. 350p.
- MICHAELIS, H. *Neues Wörterbuch der deutschen und portugiesischen Sprache*. Mit besonderer Berücksichtigung der technischen Ausdrücke des Handels und der Industrie, der Wissenschaften und Künste und der Umgangssprache. In zwei Teilen. Zweiter Teil: Deutsch-Portugiesisch. 14. Aufl. New York: Frederick Ungar, 1934.
- MINOIS, Georges. *Le Traité des trois imposteurs: Histoire d'un livre blasphématoire qui n'existait pas*. Paris: Albin Michel, 2009. 336p.
- \_\_\_\_\_. *História do Ateísmo: os descrentes no mundo ocidental das origens aos nossos dias*. São Paulo: Unesp, 2014. 762p.

MOLINUEVO, José Luis. "Jacobi: El idealismo es un nihilismo. La crítica a Kant." *Revista de Filosofía*, Madrid, n. 3, 1980, p. 239-56.

MORFINO, Vittorio. (org) *La Spinoza-Renaissance nella Germania di fine Settecento*. Milão: Unicopli, 1998.

\_\_\_\_\_. (org) *Spinoza contra Leibniz*. Documenti di uno scontro intellettuale. 1676-1678. Prefazione di Etienne Balibar. Edizione riveduta e ampliata. Milão: Unicopli, 2002. 192p.

\_\_\_\_\_. "Intersubjetividade e transindividualidade a partir de Leibniz e Espinosa". Traduzido por Herivelto Pereira de Souza. In. *Cadernos Espinosanos*, n. 17, 2007. p. 11-42.

\_\_\_\_\_. *Genealogia di un pregiudizio: l'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx*. Hildesheim: Georg Olms, 2016. 364p.

MORI, Gianluca. *Bayle philosophe*. Paris: Honoré Champion, 1999. 416p.

MORRISON, James C. "Christian Wolff's Criticisms of Spinoza", In: *Journal of the History of Philosophy*, 31, 1993, p. 405-20.

MULSOW, Martin. (ed.) *Between Philology and Radical Enlightenment: Hermann Samuel Reimarus (1694 - 1768)*. Leiden: Brill, 2011. 234p.

\_\_\_\_\_. *Moderne aus dem Untergrund: Radikale Frühaufklärung in Deutschland 1680 - 1720*. Hamburg: Felix Meiner, 2012. 514p.

NADLER, Steven. *Spinoza: a life*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Book Forged in Hell. Spinoza's Scandalous Treatise and the Birth of the Secular Age*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

NICHOLS, Ryan. *Thomas Reid's Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2007. 301p.

NICOLAI, Heinz. "Jacobis Romane". In. HAMMACHER, Klaus. (ed.). *F. H. Jacobi Philosoph und Literat der Goethezeit*. Beiträge einer Tagung in Düsseldorf aus Anlaß seines 150. Todestages und Berichte. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1971, p. 347-60.

OCHOA, Hugo Renato. "O dilema de Schelling". In. PUENTE, Fernando Rey; VIEIRA, Leonardo Alves. (orgs) *As Filosofias de Schelling*. Belo Horizonte: UFMG, 2005. p. 93-112.

OTTO, Rüdiger. *Studien zur Spinozarezeption in Deutschland im 18. Jahrhundert*. Frankfurt a.M.: Peter Lang, 1994. 463p.

PÄTZOLD, Detlev. "Ist Tschirnhaus' *Medicina mentis* ein Ableger von Spinozas Methodologie?". In. NAUTA, Lodi; VANDERJAGT, Arjo. (orgs) *Between Demons-tration and Imagination: Essays in the History of Science and Philosophy*. Leiden: Brill, 1999. p. 339-64.

\_\_\_\_\_. *Spinoza - Aufklärung - Idealismus: Die Substanz der Moderne*. Zweite, erweiterte Auflage. Aassen: Koninklijke van Gorcum, 2002. 203p.

\_\_\_\_\_. "Moses Mendelssohn on Spinoza". In. MUNK, Reinier. (org) *Moses Mendelssohn's Methaphysics and Aesthetics*. Dordrecht: Springer, 2011. p. 107-30.

PHILONENKO, Alexis. "Introduction". In: KANT, Immanuel. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?* Introduit, traduit et annoté par Alexis Philonenko. Préface de Ferdinand Alquié. 7<sup>a</sup> ed. Paris: Vrin, 2001. p. 15-82.

PICKERING, Mark. "Kant's Theoretical Reasons for Belief in Things in Themselves", In. *Kant-Studien: Philosophische Zeitschrift der Kant-Gesellschaft*, n. 107(4), 2016, p. 589-616.

PIETSCH, Lutz-Henning. *Topik der Kritik: Die Auseinandersetzung um die kantische Philosophie (1781-1788) und ihre Metaphern*. Berlin: De Gruyter, 2010. 351p.

PINKARD, Terry. *German Philosophy, 1760-1860: The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 382p.

PINZANI, Alessandro; ROHDEN, Valério. (orgs.) *Crítica da Razão Tradutora: sobre a dificuldade de traduzir Kant*. Florianópolis: NEFIPO, 2010. 175p.

PISTILLI, Emanuela. *Tra Dogmatismo e Scetticismo: fonti e genesi della filosofia di F. H. Jacobi*. Pisa: Fabrizio Serra, 2008. 217p.

PLUDER, Valentin. *Die Vermittlung von Idealismus und Realismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Eine Studie zu Jacobi, Kant, Fichte, Schelling und Hegel*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2013. 684p.

POLKE, Christian. "Jacobis persönlicher Gott. Auch eine philosophische Theologie am Beginn der Moderne". In: POLKE, Christian; BRUNN, Frank Martin; DIETZ, Alexander. (orgs) *Niemand ist eine Insel: Menschsein im Schnittpunkt von Anthropologie, Theologie und Ethik*. Berlin: De Gruyter, 2011. p. 233-60.

POPKIN, Richard H. "Hume and Spinoza". In: *Hume Studies*, vol. V, n. 2, nov. 1979. p. 65-93.

\_\_\_\_\_. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Revised and expanded edition. Oxford: Oxford University Press, 2003. 415.

PORTER, Roy; TEICH, Mikuláš. (orgs.) *The Enlightenment in National Context*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 275p.

PUECH, Michel. *Kant et la causalité: étude sur la formation du système critique*. Paris: Vrin, 1990. 526p.

RASMUSSEN, Anders Moe. "The Legacy of Jacobi in Schelling and Kierkegaard". In: HENNIGFELD, Jochem; STEWART, Jon. (orgs.) *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 2003, p. 209-34.

\_\_\_\_\_. "Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap". In: STEWART, Jon. (ed.) *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions*, Tome I, Philosophy. Surrey: Ashgate, 2009, p. 33-49.

\_\_\_\_\_. "Glaube, Offenbarung, Existenz: Die Fortführung der Jacobischen Vernunftkritik bei Schelling und Kierkegaard". In: HUTTER, Axel; RASMUSEN, Anders Moe. (orgs) *Kierkegaard im Kontext des deutschen Idealismus*. Berlin: De Gruyter, 2014. p. 47-58.

REDEKOP, Benjamin. "Reid's Influence in Britain, Germany, France, and America". In: CUNEO, Terence; WOUDEBERG, René van. (eds) *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 313-39.

REGO, Pedro Costa. "Idealismo e Refutação do Idealismo na Filosofia Crítica de Kant". In: *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 127, jun/2013, p. 63-87.

REHLINGHAUS, Franzisca. *Die Semantik des Schicksals. Zur Relevanz des Unverfügbaren zwischen Aufklärung und Erstem Weltkrieg*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015. 479p.

RESTAINO, Franco. *Scetticismo e Senso Comune: la Filosofia scozzese da Hume a Reid*. Bari: Laterza, 1974. 348p.

REY, Anne-Lise. "La controverse entre C. Wolff et J. Lange : quelques précisions sur une 'pseudo-philosophie spinoziste'", In: ANDRAULT, Raphaële; LÆRKE, Mogens; MOREAU, Pierre-François. (orgs) *Spinoza / Leibniz: Rencontres, controverses, réceptions*. Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 2014, p. 303-24.

- RIBEIRO, Sergio Adriano. *Jacobi e a questão do idealismo como niilismo*. 2015. 141f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Letras e Ciências Humanas - Universidade Estadual de Londrina. Londrina-PR, defendida em 08 de maio de 2015.
- RITCHIE, Jack. *Naturalismo*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012. 316p.
- RITTER, Joachim; GRÜNDER, Karlfried; GABRIEL, Gottfried. (Ed.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 13 v. Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007. 55.513 p.
- ROHDEN, Valério. O sentido do termo “Gemüt” em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, p. 61-75, 1993.
- \_\_\_\_\_. Tradução em perspectiva: a Crítica da faculdade do juízo, de Kant. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 29/12/1990. Caderno de Letras. f. 4-5.
- ROMANN, K. F. H. *Jacobis Philosophie der Freiheit*, Freiburg: K. Alber, 1973.
- ROSALES, Jacinto Rivera de; CUBO, Óscar. (ed.) *La Polémica sobre el Ateísmo: Fichte y su época*. Madri: Dykinson, 2009. 544p.
- ROSE, Ulrich. *Friedrich Heinrich Jacobi: Eine Bibliographie*. Stuttgart: Metzler, 1993. 154p.
- RUMPF, Johann Daniel Friedrich. *Vollständiges Wörterbuch zur Verdeutschung der, in unsere Schrift- und Umgangs-Sprache eingeschlichenen, fremden Ausdrücke; nebst Erklärung der wichtigsten sinnverwandten Wörter*. 3ª ed. Berlin: G. Hayn, 1824. 496p.
- RYAN, Todd. *Pierre Bayle's cartesian metaphysics: rediscovering early modern philosophy*. Nova Iorque: Routledge, 2009. 223p.
- SAFRANSKI, Rüdiger. *Romantismo: uma questão alemã*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2010.
- SANDKAULEN, Birgit. *Grund und Ursache: die Vernunftkritik Jacobis*. Munique: Wilhelm Fink, 2000. 277p.
- \_\_\_\_\_. (org.) *System und Systemkritik: Beiträge zu einem Grundproblem der klassischen deutschen Philosophie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 205p.
- SANTIAGO, Homero. “Ou Deus ou Nada (a exigência kantiana de um fundamento intersubjetivo para Deus contra o horror espinosista)”. In. *Cadernos Espinosanos*, n. 33, 2015. p. 95-113.
- SAUSSY, Haun. “The case of God Defended”. In. WELLBERY, David E. (Ed.) *A New History of German Literature*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004. p. 340-5.
- SCHANZE, Helmut. “Jacobis Roman ‘Eduard Allwills Papiere’. Eine formgeschichtliche Analyse”. In. HAMMACHER, Klaus. (ed.) *F. H. Jacobi Philosoph und Literat der Goethezeit*. Beiträge einer Tagung in Düsseldorf aus Anlaß seines 150. Todestages und Berichte. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1971, p. 323-35.
- SHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. *Obras escolhidas*. Col. Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1991. 179p.
- \_\_\_\_\_. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e os assuntos com ela relacionados*. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70, 1993. 133p.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a relação das artes plásticas com a natureza*. Introdução, tradução e notas de Fernando R. de Moraes Barros. Belo Horizonte: UFMG, 2011. 86p.
- \_\_\_\_\_. *Clara*. Acerca da Conexão da Natureza com o Mundo dos Espíritos. Tradução e notas de Muriel Maia-Flickinger. Ijuí: Editora Unijuí, 2012. 238p.

SCHICK, Stefan. *Vermittelte Unmittelbarkeit: Jacobis 'salto mortale' als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 320p.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernst. Sobre os diferentes métodos de tradução. Tradução de Celso R. Braidá. In. HEIDERMAN, Werner. (org.) *Clássicos da Teoria da Tradução*. Antologia Bilingue. Vol. 1, Alemão-Português, 2ª ed. Florianópolis: UFSC/Núcleo de Pesquisas em Literatura e Tradução, 2010. p. 38-101.

SCHMID, Friedrich Alfred. *Friedrich Heinrich Jacobis Religionsphilosophie*. Heidelberg: Carl Winter, 1905. 57p.

SCHMIDT, James. (ed.) *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996. 563p.

SCHMOLDT, Hans. *Der Spinozastreit*. Würzburg: Tritsch, 1938. 114p.

SCHNEIDER, P. *Die "Denkbucher" F. H. Jacobis*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 1986.

SCHOLZ, Heinrich. (org) *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*. Berlin: Reuther & Reichard, 1916.

SCHRÖDER, Winfried. *Spinoza in der deutschen Frühaufklärung*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987. 208p.

\_\_\_\_\_. "Die ungereimteste Meynung, die jemals von Menschen ersonnen worden' — Spinozismus in der deutschen Frühaufklärung". In. SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002, p. 121-38.

SCHÜHLING, Hermann. *Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert: Wandlung der Wissenschaftsauffassung*. Hildesheim: Olms, 1969.

SCHUMACHER, Nicole. *Friedrich Heinrich Jacobi und Blaise Pascal: Einfluss, Wirkung, Weiterführung*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2003, 370p.

SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. 593p.

SCHÜSSLER, Werner. *Leibniz' Auffassung des Menschlichen Verstandes (Intellectus): eine Untersuchung zum Standpunktwechsel zwischen "système commun" und "système nouveau" und dem Versuch ihrer Vermittlung*. Berlin: De Gruyter, 1992. 259p.

SHANTZ, Douglas H. *An Introduction to German Pietism: Protestant Renewal at the Dawn of Modern Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2013. 520p.

SCIACCA, Michele Federico. *La Filosofia di Thomas Reid*. 3ª ed. Milão: Marzorati, 1963.

SNOW, Dale E. "Jacobi's Critique of the Enlightenment". In. SCHMIDT, James. (ed.) *What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. Berkeley: University of California Press, 1996a. p. 306-16.

\_\_\_\_\_. *Schelling and the End of Idealism*. Albany: State University of New York Press, 1996b. 271p.

SOLÉ, María Jimena. "¡Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza! La novedosa interpretación del spinozismo por F.H. Jacobi y sus inesperadas consecuencias". In. TATIÁN, Diego. (org) *Spinoza: cuarto coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008. p. 87-98.

\_\_\_\_\_. “Friedrich H. Jacobi contra la Revolución Francesa, o la fuerza del instinto contra la tiranía de la razón”. In. *Deus Mortalis*. Cuaderno de Filosofía Política, n. 8, Buenos Aires, 2009a. p. 317-49.

\_\_\_\_\_. “La Intervención de F. H. Jacobi en la Polémica sobre el Ateísmo”. In. ROSALES, Jacinto Rivera de; CUBO, Óscar. (ed.) *La Polémica sobre el Ateísmo: Fichte y su época*. Madrid: Dykinson, 2009b. p. 449-462.

\_\_\_\_\_. “La doble recepción del spinozismo en Alemania durante el siglo XVIII”. *Tópicos* [online]. Santa Fé, Universidade Católica de Santa Fé, n. 20, dez. 2010. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28819224004>>. Acesso em: 03 out 2016.

\_\_\_\_\_. *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Ed. Brujas, 2011a. 390p.

\_\_\_\_\_. “El spinozismo secreto de Lessing. Afinidades y coincidencias entre el filósofo maldito y el intachable ilustrado”. In. *Endoxa. Series Filosóficas*, n. 27, Madrid: UNED, 2011b, p. 73-101.

\_\_\_\_\_. *El ocaso de la Ilustración. La Polémica del Spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2013. 594p.

\_\_\_\_\_. “El idealismo trascendental kantiano: origen del debate”. In. *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*. [online], n. 10, 2015. Disponível em: <<http://ref.revues.org/608>>. Acesso em: 17/11/2016.

\_\_\_\_\_. “Jacobi en los escritos de Leo Strauss: Spinozismo, Nihilismo e Ilustración”. In. *Páginas de Filosofía*, Año XVII, n. 20. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional del Comahue, 2016a, p. 7-29.

\_\_\_\_\_. “Reflexiones acerca del espíritu de la filosofía de Spinoza”. In. *Cadernos Espinosanos*, n. 35, 2016b. p. 17-42.

\_\_\_\_\_. “El Idealismo Trascendental kantiano y sus primeros críticos”. In. LERUSSI, Natalia; SOLÉ, María Jimena. (eds) *En Busca del Idealismo: Las Transformaciones de un concepto*. Buenos Aires: RAGIF Ediciones, 2016c, p. 2-24.

SOMMER, Konstanze. *Zwischen Metaphysik und Metaphysikkritik: Heidegger, Schelling und Jacobi*. Hamburg: Felix Meiner, 2015. 435p.

SPALDING, Paul S. *Seize the Book, Jail the Author: Johann Lorenz Schmidt and Censorship in Eighteenth-century Germany*. West Lafayette: Purdue University Press, 1998. 347p.

SPARN, Walter. “Formalis Atheus?: die Krise der protestantischen Orthodoxie, gespiegelt in ihrer Auseinandersetzung mit Spinoza”, In: GRÜNDER, Karlfried; SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm. (orgs) *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*. Berlin: De Gruyter, 1984. p. 27-63.

STÄCKER, Thomas. *Der Aufruhr der Seele: Zur Romankonzeption Friedrich Heinrich Jacobis*. Hamburg: Dr. Kowa, 1993.

STEENBAKKERS, Piet. “The Textual History of Spinoza's *Ethics*”. In. KOISTINEN, Olli. (org.) *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 26-41.

STEINBERG, Michael. *Enlightenment interrupted. The lost moment of German Idealism and the reactionary present*. Winchester: Zero Books, 2014. 348p.

STEWART, Mattew. *The Courtier and the Heretic: Leibniz, Spinoza, and the Fate of God in the Modern World*. Nova Iorque: W.W. Norton, 2006. 352p.

STOEFFLER, F. Ernest. *German Pietism During the Eighteenth Century*. Leiden: E. J. Brill, 1973. 287p.

STOLLEIS, Michael. *Geschichte des öffentlichen Rechts in Deutschland*. Erster Band: 1600-1800. Munique: C. H. Beck, 1988.



- STRAUSS, Leo. *Le problème de la connaissance dans la doctrine philosophique de F. H. Jacobi*, Diss. trad. na Revue de métaphysique et morale, 1994, n. 3 e 4.
- TATIÁN, Diego. (org) *Spinoza: cuarto coloquio*. Córdoba: Brujas, 2008. 467p.
- TAVOILLOT, Pierre-Henri. *Le Crépuscule des Lumères – les documents de la querelle du panthéisme - 1780-1789*. Paris: CERF, 1995.
- TELLER, Jürgen. “Das Lösungswort Spinoza. Zur Pantheismusdebatte zwischen 1780 und 1787”, In: DAHNKE, Hans-Dietrich. (org) *Debatten und Kontroversen. Literarische Auseinandersetzungen in Deutschland am Ende des 18. Jahrhunderts*. Vol. I. Berlin: Aufbau-Verlag, 1989. p. 135-92.
- TERUEL, Pedro Jesús. “Una nota a pie de página de la Crítica de la Razón Práctica: la polémica entre Thomas Wizenmann e Immanuel Kant”. In: *Thémata. Revista de Filosofía*, n. 38, 2007. p. 171-86.
- THOMASIIUS, Christian. *Von der Kunst Vernünfftig und Tugendhafft zu lieben. Als dem eintzigen Mittel zu einen glückseligen galanten und vergnügten Leben zu gelangen: oder Einleitung Zur SittenLehre*. Halle: Salfeld, 1692. 369p.
- TILLIETTE, Xavier, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*. Paris: Vrin, 1995.
- TIMM, Hermann. *Gott und die Freiheit*. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band 1: die Spinozarenaissance. Klostermann: Frankfurt a. M., 1974.
- TURATO, Fabio. *Prometeo in Germania: storia della fortuna e dell'interpretazione del Prometeo di Eschilo nella cultura tedesca (1771-1881)*. Florença: Olschki, 1988. 218p.
- TUSCHLING, Burkhard. “Transzendentaler Idealismus ist Spinozismus — Reflexionen von und über Kant und Spinoza”. In: SCHÜRMAN, Eva; WASZEK, Norbert; WEINREICH, Frank. (orgs.) *Spinoza im Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog, 2002. p. 139-70.
- VALENTIM, Marco Antonio. “Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo.” In. *Studia Kantiana 9* - Revista da Sociedade Kant Brasileira, 2009, p. 201-26.
- VAUGHT, Ashley U. “Pantheism and Atheism in Schelling's *Freiheitsschrift*”. In: SMITH, Anthony Paul; WHISTLER, Daniel. (orgs) *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010, p. 64-80.
- VAYSSE, Jean-Marie. *Totalité et Subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*. Paris: J. Vrin, 1994.
- VERRA, V. *F. H. Jacobi. Dal'i'lluminismo ali'idealismo*. Turim: Ed. di Filosofia, 1963.
- \_\_\_\_\_. “Jacobis Kritik am deutschen Idealismus”, in. *Hegel-Studien 5*, 1969.
- VIEIRA, Pedro Henrique. *Esboço para uma interpretação do dilema de Jacobi*. 2014. 84f. Dissertação. (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia - Universidade Federal do Paraná. Curitiba-PR.
- VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis. *Nihilismo, especulacion y cristianismo en F. H. Jacobi: ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos, 1989. 527p.
- VON KUHN, J. *Jacobi und die Philosophie seiner Zeit* (1834) reed. Frankfurt, Minerva, 1967.
- WALTHER, Manfred. “Histoire des problèmes de la recherche”, In. *Les Cahiers de Fontenay*, n. 36-8, *Spinoza entre Lumières et romantisme*. Paris, 1985.
- \_\_\_\_\_. (org.) *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1992.

\_\_\_\_\_. "Machina civilis oder Von deutscher Freiheit. Formen, Inhalte und Trägerschichten der Reaktion auf den politiktheoretischen Gehalt von Spinozas Tractatus theologico-politicus in Deutschland bis 1700". In: CRISTOFOLINI, Paolo. (org) *L'Héresie Spinoziste. La discussion sur le Tractatus Theologico-Politicus 1670-1677, et la Réception immédiate du spinozisme*. Amsterdam: Apa-Holland University Press, 1995. p. 184-221.

WEIGAND, Friedrich Ludwig Karl. *Wörterbuch der deutschen Synonymen*. v. 3. Mainz: Florian Kupferberg, 1843. 1244p.

WEISCHEDEL, Wilhelm. *Jacobi und Schelling: eine philosophisch-theologische Kontroverse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. 90p.

WELLBERY, David E. (Ed.) *A New History of German Literature*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2004. 1004p.

WINKLE, Stefan. *Die heimlichen Spinozisten in Altona und der Spinozastreit*. Hamburg: Verein für Hamburgische Geschichte, 1988.

WIZENMANN, Thomas. *Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie: kritisch untersucht von einem Freywilligen*. Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1786. 255p.

WOLF, Jean-Claude. *Pantheismus nach der Aufklärung: Religion zwischen Häresie und Poesie*. Freiburg: Karl Alber, 2013. 220p.

WOLFINGER, Franz. *Denken und Transzendenz — Zum Problem ihrer Vermittlung. Der unterschiedliche Weg der Philosophen F. H. Jacobis und F. W. J. Schellings und ihre Konfrontation im Streit um die Göttlichen Dinge (1811/12)*. Frankfurt a. M.: Peter D. Lang, 1981. 326p.

WOLTERSTORFF, Nicholas. *Thomas Reid and the Story of Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. 265p.

WOOLHOUSE, Roger. *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth Century Metaphysics*. Nova Iorque: Routledge, 1993. 224p.

WURTZ, Jean-Paul. "Tschirnhaus und die Spinozismusbeschuldigung: die Polemik mit Christian Thomasius". In: *Studia Leibnitiana*, 13, 1981, p. 61-75.

YAFFE, Gideon. *Manifest Activity: Thomas Reid's Theory of Action*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 167p.

YASUKATA, Toshimasa. *Lessing's Philosophy of Religion and the German Enlightenment*. New York: Oxford University Press, 2002. 209p.

YODER, Timothy S. *Hume on God: Irony, Deism and Genuine Theism*. Londres: Continuum, 2008. 172p.

YOVEL, Yirmiyahu. *Spinoza et autres hérétiques*. Paris, Seuil, 1991.

ZAC, Sylvain. *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1989. 237p.

ZAMMITO, John H. "Herder between Reimarus and Tetens: The Problem of an Animal-Human Boundary", In: WALDOW, Anik; DESOUZA, Nigel. (ed.) *Herder: Philosophy and Anthropology*. Oxford: Oxford University Press, 2017. p. 127-146.

ZENKER, Kay. *Denkfreiheit. Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung*. Hamburg: Felix Meiner, 2012.

ZHOUHUANG, Zhengmi. *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. Berlin: De Gruyter, 2016. 132p.

ZÖLLER, Günter. "Das Element aller Gewißheit. Jacobi, Kant und Fichte über den Glauben". In: HAMMACHER, Klaus. (org.) *Fichte und Jacobi*. Tagung der Internationalen J. G. Fichte-Gesellschaft (25./26. Oktober 1996) in München in der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung. Fichte-studien Band 14. Amsterdam: Rodopi, 1998. p. 21-42.

\_\_\_\_\_. "Fichte als Spinoza, Spinoza als Fichte. Jacobi über den Spinozismus der Wissenschaftslehre". In: JAESCHKE, Walter; SANDKAULEN, Birgit. (orgs.) *Friedrich Heinrich Jacobi: Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. p. 37-52.

**GLOSSÁRIO**

ahnen, Ahnung: pressentir, pressentimento  
bedürfen, Bedürfnis: carecer, carecimento  
Begierde: appetite  
Beschaffenheit: afecção, constituição, qualidade  
bestimmt, unbestimmt: determinado, indeterminado  
beweisen, Beweis: demonstrar, demonstração  
Dasein: existência  
darstellen, Darstellung: apresentar, apresentação  
deutlich: distinto  
Dichtung, Erdichtung: ficção  
einbilden: imaginar  
Einbildung, Einbildungskraft, Imagination: imaginação  
Empfindung: sensação  
entbehren: prescindir  
einsehen, Einsicht: discernir, discernimento  
erfordern: requerer  
Erklärung: explicação  
Fürwahrhalten: assentimento  
glauben, Glaube: crer, crença  
Gedankending: ente de razão  
Gefühl: sentimento  
Geist: espírito  
Gemeinsinn: senso comum  
Gemüt: ânimo  
Grund: fundamento, razão  
grundlos: sem fundamento  
handeln, Handlung: agir, ação  
offenbaren, Offenbarung: revelar, revelação  
das Reale: o real  
Realität: realidade  
rechtfertigen, Rechtfertigung: justificar, justificativa  
Schwärmer, Schwärmerei: exaltado, exaltação  
Seele: alma  
Sinn: sentido, senso  
sinnlich: sensível  
Unding: quimera  
Ungrund: infundamento

Ursache: causa

Vermögen: faculdade

vernehmen, Vernehmung: escutar, escuta

Vernunft: razão

Verstand: entendimento

Vollkommenheit: perfeição

Vorsehung: providência

vorstellen, Vortellung: representar, representação

das Wahre: o verdadeiro

wahrnehmen, Wahrnehmung: perceber, percepção

Wesen: ser, seres, ente, essência

wirklich: efetivo, efetivamente real

Wirklichkeit: realidade efetiva

Zusammenhang: conexão

zusammensetzen, Zusammensetzung: compor, composição

Zweck: finalidade, fim