

O Vértice Jacobi ¹

O significado do espinosismo segundo Jacobi

Como é sabido, a exposição do espinosismo nas *Cartas a Mendelssohn*, publicadas por Jacobi em 1785, liga-se à divergência filosófica entre Lessing, que se declara espinosista, e o próprio Jacobi, que defende a existência de um Deus pessoal. Essa polêmica em torno da decisão por uma causa imanente ou transcendente do mundo desenvolve-se a partir de um acordo de fundo entre Lessing e Jacobi: ambos assumem a tese de que “o determinismo conseqüente não se distingue do fatalismo”³, pois essas duas doutrinas negam a liberdade. Em vista disso, Lessing – que, a crer em Jacobi, era assumidamente determinista⁴ – vê no fato de Jacobi admitir a coerência argumentativa do espinosismo a prova de sua adesão ao ceticismo: uma coisa teria de se seguir da outra⁵. Mas Jacobi dá uma resposta desconcertante, que, evitando a implicação em pauta, anuncia o célebre *salto mortale*: “Amo Espinosa porque, mais do que qualquer outro filósofo, me convenceu perfeitamente de que certas coisas não podem se explicar; diante delas, não se deve fechar os olhos, é preciso tomá-las como as encontramos. Não possuo idéia mais intimamente

1 Esse texto beneficiou-se de debate no GT-Kant (ANPOF, 2002) e das sugestões feitas em encontro organizado por Vera C. Bueno na pós-graduação em filosofia da PUC/Rio, em 2003. Seu ponto de partida, porém, remonta à apresentação que fiz em 1996 no quadro dos seminários sobre pensamento alemão, na École Normale de Fontenay-aux-Roses, dirigidos com diligência e hospitalidade por Catherine Colliot-Thélène.

2 Depto. de Filosofia da UFPR/CNPq.

3 F.-H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*, in *Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in: *Jacobis Werke* (hrgs. F. Roth & F. Köppen). Darmstadt, 1980, vol. IV, 65.

4 *Ibid.*, p. 61.

5 *Ibid.*, p. 70.

enraizada em mim do que aquela das causas finais, nem convicção mais viva do que a de que faço o que penso, em vez de que deveria apenas pensar o que faço”. Jacobi, como se vê, aceita pagar o preço representado pela distância entre sua própria convicção pessoal e o alcance demonstrativo inigualável do espinosismo: “Certo, devo então admitir uma fonte do pensamento e da ação que permanece inteiramente inexplicável para mim”⁶.

Para derrotar Espinosa, é preciso, assim, abandonar o campo no qual ele se mostra invencível. O que desconcertara Lessing, e que irá ser retomado adiante por Mendelssohn e seus partidários, é que Jacobi argumenta ser essa a única maneira de contornar o ceticismo. Podemos entrever o cerne das objeções que irão ser repetidamente feitas a Jacobi nesse aparente postulado de um acesso privilegiado ao ser e à verdade, pouco ou nada consoante à orientação racionalista de parte expressiva da filosofia alemã até ali. Convém, todavia, chamar a atenção para o fato de que a rejeição da filosofia construída sob o signo da demonstração em sistema esteve na ordem do dia do Esclarecimento, se não alemão, certamente francês e, em especial, no de língua inglesa, sendo aí justificada, no mais das vezes, como o melhor antídoto contra a “exaltação”⁷. A lembrança é útil: ela nos adverte de que, se, através dessa rejeição, Jacobi realmente se pôs “à beira do abismo”, esse passo não era necessário (ao menos, fora da geografia conceitual da Alemanha), como quiseram crer Lessing e Mendelssohn. Talvez a história das idéias nos ajudasse a medir as opções especulativas aqui em jogo e a esclarecer por que motivos, no contexto específico do pensamento alemão com que se iniciava a polêmica do panteísmo, abandonar a artilharia da demonstração em sistema resultasse, sobretudo para os outros, em subscrever sem mais o partido da “desrazão”.

A esse propósito, vale registrar que, embora a decisão de Jacobi em dar as costas à argumentação tenha parecido aos berlinenses próximos de Mendelssohn a prova cabal de seu irracionalismo, ela foi motivada e justificada por ele como o método adequado para fazer frente ao texto filosófico em geral. Com efeito, a partir da leitura que fez de Espinosa, Jacobi insiste na

6 *Idem Ibidem*.

7 O ponto, explícito em Shaftesbury (ver Luis F. S. Nascimento, “Razão e Zombaria em Shaftesbury”, in: *Dois Pontos*, vol. 1, número 2, 2005, pp. 167-176), é retomado por Hume no início de um texto bem conhecido dos alemães: “É fácil para um filósofo profundo cometer um engano em seus sutis raciocínios, e um engano é necessariamente o gerador de outro; ele, entretanto, segue todas as conseqüências e não hesita em endossar qualquer conclusão a que chegue, por mais inusitada ou conflitante com a opinião popular” (*Uma investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José O. de A. Marques, São Paulo, Editora da EDUNESP, 2003, p. 21). “Exaltação” verte *Schwärmerei*, conforme a sugestão de Marcos L. Müller.

necessidade de distinguirmos entre duas modalidades irreduzíveis de validade: o que opera no interior do quadro textual de um pensamento deve ser tomado à parte de tudo o que é verdadeiro aquém ou além dele. Jacobi efetua, assim, uma clivagem entre o plano das premissas exigidas pela compreensão de uma obra através da articulação interna de suas teses e o plano dos motivos que justificam a adesão ou o abandono das suas implicações. Desse modo, a idéia da “verdade interna” de um autor, conforme a qual suas conclusões serão sempre válidas uma vez adotadas as suas premissas, convive com a paz de espírito de quem já está munido de certezas irrevogáveis antes mesmo de abrir o livro – ou talvez, de quem se propôs a revogar toda certeza em nome de uma liberdade de pensamento que as dispõe como parâmetros para um percurso eminentemente digressivo, por definição avesso ao compromisso com verdades determinadas.

Esse último aspecto, próprio ao ensaísmo ilustrado largamente difundido no Reino Unido e em França, está longe de ser irrelevante para uma compreensão mais exata de Jacobi. Retornaremos brevemente ao ponto adiante, até por obrigação de comentar a singularidade do amálgama formado pela mania de polemizar com a certeza sobre o absoluto – uma certeza que, no caso em pauta, esteve longe de ser expediente retórico ou recurso lógico ao plano normativo a partir do qual censurar as vicissitudes do mundo efetivo⁸. Interessa-nos, por isso, começar aqui insistindo sobre a “tese”, ou antes, a convicção com base na qual Jacobi polemiza com Mendelssohn, ao defender a apreensão imediata do absoluto como única base sólida na qual assentar as verdades da moral e da religião. Recordávamos Lessing ter sido o primeiro a não compreender como recusar Espinosa e simultaneamente elogiar a coesão demonstrativa de sua filosofia poderia não constituir paradoxo. Já sabemos que a resposta de Jacobi passará por retrucar que a fantasia está justamente em seguir irrefletidamente uma cadeia de razões fechada em si mesma. Apegar-se a sistemas torna-se, por isso, índice de irreflexão: “Pois quem, em alguma ocasião, enamorou-se de certas explicações, aceita cegamente toda consequência, extraída de um silogismo, a qual não pode revogar, e que, por assim dizer, cai sobre sua cabeça”⁹. Face a esse risco, o melhor a fazer é submeter a força argumentativa de um pensamento a uma consideração externa, e, de conquista do território descoberto por esse recuo, medir até onde o pensa-

8 Como foi o caso de Rousseau, conforme L. R. Salinas Fortes, *Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976. Ver, também nessa direção, M. M. Nascimento “O contrato social – entre a escala e o programa”, in: *Discurso*, 17 (1988), pp. 119-129.

9 F-H. Jacobi, *op. cit.*, vol. IV, p. 72.

mento em pauta merece nossa adesão, sempre relativa a fins que permanecem fora de discussão. “Creio que o maior mérito do pensador é descobrir o que existe, revelá-lo <Dasein zu enthüllen, und zu offenbaren>. A explicação é para ele um meio, uma via conduzindo ao objetivo, um fim próximo, nunca o fim último. Seu fim último é aquilo que não pode ser explicado, o que é insolúvel, imediato, simples”¹⁰. A transcrição dessas palavras seguida de elogios por Schelling em *Sobre o eu como princípio da filosofia, ou sobre o incondicionado no saber humano* no quadro do que este designará, em 1795, “criticismo consequente”¹¹, dá idéia da sinuosidade do caminho que leva do kantismo ao pós-kantismo: se, de um lado, afirmar-se-á (em nome da *Crítica* mas contra seu programa) que o Eu absoluto, como princípio do saber, se furta a toda forma discursiva, exigindo por isso a reabilitação “consequente” da intuição intelectual¹², de outro, o objeto desta intuição possibilitará sistematizar (a despeito das reticências de Jacobi contra a forma sistemática) o idealismo transcendental através da referência de seus resultados a um único princípio, capaz de ordená-los e justificá-los interiormente¹³. À primeira vista, foi a afirmação da incondicionalidade do princípio de todo saber humano, cujas partes, ao se reportarem a ele, revelam sua sistematicidade, o que possibilitou ao Schelling dos primeiros escritos reunir por um momento, no mesmo horizonte aberto pelo fim do dogmatismo especulativo, Jacobi a Kant. Cabe-nos agora examinar se essa conjugação só não se tornou factível por conta de uma interpretação cuja orientação idealista seria recusada tanto por Jacobi, quanto por Kant – e, como se já não bastassem as dificuldades em curso, muito possivelmente com base em razões distintas.

10 *Idem ibidem*.

11 FWJ. Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 1856, p. 156 e 186.

12 “A título de posição incondicionada (auto-posição), o Eu absoluto não podia, como por definição, entrar jamais na consciência, da qual ele constituía precisamente a condição primeira” (J-F Courtine, “Finitude et liberté”, in: Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)*. Paris: PUF, 1987. 239-240. Hegel aborda o ponto com ressalvas em uma nota do texto de 1801, só que por menção a Jacobi: se este “fala da razão enquanto faculdade de pressupor o verdadeiro, opõe o verdadeiro, como a essência verdadeira, à verdade formal, mas nega, como cético, a possibilidade de possuir dele um conhecimento humano” (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in: G. W. F. Hegel, *Werke*, Frankfurt am Maim: Surkamp, 1986, vol. II, p. 126).

13 FWJ. Schelling, *op. cit.*, p. 152 e 154. Cf. V. Delbos, *De Kant aux postkantians <1940>*. Paris: Aubier, 1992.

A ambigüidade de Mendelssohn e o recurso de Jacobi a Kant

Voltemos, com esse intuito, ao início do problema. Assim como para Lessing, assim também para Mendelssohn soou incompreensível que Jacobi extraísse de seu confronto com o espinosismo o *salto mortale*. Com o agravante de que, ao contrário de Lessing (que, sempre a crer em Jacobi, se convertera ao panteísmo), Mendelssohn permaneceu até a morte um defensor das idéias do Deus pessoal e da causalidade final. A disputa, por isso, logo adquire ares litigiosos, uma vez que a discordância quanto à letra de Espinosa transcorre sobre o fundo da divergência quanto ao modo adequado para escapar das ameaças do fatalismo. Ora, Mendelssohn jamais poderia conceder a Jacobi que o espinosismo é o racionalismo em sua forma mais bem acabada, pois isso seria o mesmo que dar-se por vencido no campo de batalha que ele enxergava como sendo o decisivo. Sem levar em conta sua adesão de princípio à razão especulativa, correríamos o risco de mal interpretar o apelo recorrente de Mendelssohn ao “bom senso”, que, como ele reitera em mais de uma ocasião, deve secundar as investigações especulativas. Pois em verdade a função do bom senso é apenas heurística, e, ao invés da complementaridade entre as formas de filosofar popular e especulativa, o que se vê é a reafirmação da hierarquia entre elas, uma vez que só a especulação é capaz de sobrepujar os riscos de elevação subjacentes à crença abandonada a si mesma:

Deixo também de lado a saída honrosa, por vós encampada sob a bandeira da fé. Ela condiz perfeitamente com o espírito de vossa religião, que vos inflige o dever de abater as dúvidas com a fé. O filósofo cristão pode, como passatempo, trocar do naturalista, dirigir-lhe sutilezas que, como fogos-fátuos, o atiram de um canto a outro, escapando sempre às suas presas mais seguras. Minha religião ignora o dever de suprimir tais dúvidas de outro modo que não por meio de princípios racionais, e não ordena a fé em verdades eternas. Posso, assim, uma razão a mais para buscar a convicção¹⁴.

E, todavia, no último texto de sua vida —“Aos amigos de Lessing”, publicado em janeiro de 1786, pouco depois de sua morte¹⁵—, Mendelssohn dá a im-

14 M. Mendelssohn *apud*: F-H. Jacobi, *op. cit.*, vol. IV, p. 115-116.

15 Não nos foi possível consultar o texto original, na edição de F. Bamberger e L. Strauss (e A. Altmann), *Mendelssohn's Gesammelte Schriften. Jubiläumausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Fromann, 1971. Empregamos a tradução francesa, disponível in P-H. Tavaillot, *Le crépuscule des lumières*. Paris: CERF, 1995, pp. 189-216.

pressão de recuar. Descobrimos então que “a convicção natural e conforme à razão relativa às verdades da religião, sem a qual inexistem toda legislação divina” nada tem a ver com as “demonstrações escolásticas”; trata-se, tão-somente, “da voz e do juízo de um simples bom senso humano <gesunder Menschenverstande>, que apreende diretamente as coisas e reflete serenamente”¹⁶. À especulação cabe a tarefa de “retificar as sentenças do bom senso humano e, tanto quanto for possível, convertê-las em conhecimento racional”¹⁷ – conversão que, todavia, é subordinada à evidência da religião natural. Através da defesa da prioridade desta última em relação ao conhecimento racional, Mendelssohn parece operar uma correção do rumo que seguira até ali, como atesta sua constatação de que os “métodos artificiais”, freqüentemente empregados pelas sutilezas metafísicas, costumam enganar a razão natural não corrompida: “O homem, cuja razão não se encontra ainda corrompida pela sofisticação do espírito, pode contentar-se em seguir seu sentido imediato, a fim de estabelecer solidamente sua beatitude”¹⁸.

Ocorre que a história corrompeu a razão natural dos homens. Aos olhos de Mendelssohn, o grau máximo desta corrupção do bom senso pela especulação equivale à recusa – que teria sido coroada por Espinosa – do sistema das causas finais. E assim retornamos à “terra espinhosa que a maldição divina há de secar e cobrir”¹⁹ – o que exige um embate a ser travado também no âmbito da razão especulativa. Aos olhos de Mendelssohn, acreditar que bastará abandonar a tentativa de fornecer uma demonstração metafísica do princípio da finalidade para acertar contas com o espinosismo é o mesmo que dar-se por vencido no plano da cultura, o único que verdadeiramente interessa ao intelectual esclarecido. Assim, é nada menos que o Iluminismo, como o compreende Mendelssohn, o que admite – antes mesmo, requer – dois planos de persuasão, cada qual pautado por normas próprias: “No plano das conseqüências, conta pouco saber se é de maneira apodítica ou por meio de uma indução visível que nos convencemos de uma verdade. Para um espírito especulativo, em contrapartida, a questão possui sua utilidade e seu consentimento, e ganha em ser posta com toda profundidade e exatidão”²⁰. Ora, se é preciso distinguir estes dois tipos de evidência, mantendo ambos válidos, é porque eles podem, feitas as contas, permanecer solidários. Do mesmo modo, se o

16 Mendelssohn, in: Tavaillot, *op.cit.*, p. 204.

17 *Idem*, p. 205.

18 *Idem*, p. 206.

19 O trocadilho é do teólogo C. Kortholt ao fim do século 17, *apud*: M. Chauí, *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, 25.

20 Mendelssohn, in: Tavaillot, *op.cit.*, p. 211.

abuso especulativo é reprovável, é sobretudo porque pode ser evitado, e, se as convicções do bom senso admitem tradução em linguagem especulativa, é porque permanecem sendo consideradas como verdades fundadas no plano demonstrativo. Explica-se, dessa maneira, a ambigüidade das declarações de Mendelssohn, sobretudo quando lidas à luz da noção de *limite*²¹, na acepção que vinha sendo reivindicada no período pelo kantismo, e que é retomada polemicamente por Jacobi. Mendelssohn, à luz do recurso que Jacobi faz a Kant, aparecerá ao leitor contemporâneo como alguém que permaneceu até o fim ligado a uma premissa que se tornava arcaica, uma premissa a partir da qual soava incompreensível a conclusão kantiana de que, do teórico ao prático, a passagem só permanece possível sob a condição de abandonarmos, se não a linguagem filosófica tradicional (pois a metafísica especial permanecerá sendo fonte dos conceitos e, ao menos em parte, do vocabulário da *Crítica*), ao menos sua pretensão especulativa.

Como se vê, não faltarão motivos para Kant classificar Mendelssohn como alguém que concedia ao uso especulativo da razão “grande confiança e mesmo a evidência da demonstração no que tange aos objetos supra-sensíveis”²², trilhando uma via que a *Crítica* mostrava levar a lugar nenhum. Mas Jacobi não precisou esperar pelo veredicto de Kant, publicado apenas em outubro de 1786, para atinar que os neófitos do criticismo jamais poderiam dar abrigo a Mendelssohn. E, na sua resposta à “Carta aos amigos de Lessing”, publicada em abril do mesmo ano, põe às claras o conflito, buscando constranger seus adversários. Se, como quer Mendelssohn, “injuriou-se a razão”, uma vez constatada a impossibilidade de uma demonstração apodítica da existência de Deus; se é verdade que quem afirma ser possível tão-somente crer em Deus deve carregar a pecha de quimérico; então, conclui Jacobi, devemos considerar a *Crítica da razão pura* um imenso devaneio. “Outra coisa não ensina Kant há mais de seis anos: ele não injuriou a razão, não é ele um visionário, não deseja ele socorrer a fé cega e a crença nos milagres?”²³. E Jacobi multiplica as referências ao “Cânon da razão pura”, nas quais Kant reprova todos aqueles que quiseram atribuir à filosofia o estatuto de um saber privilegiado cujos objetos, em verdade, concernem a todos os homens²⁴.

21 Para a reconstrução desse problema na *Crítica da razão pura*, ver, no presente dossiê, G. L. Louzado, “O paradoxo das coisas em si mesmas”.

22 I. Kant, *Was heisst: sich in denken orientieren?*, in: *Werkausgabe* (ed. Weischedel), vol. V, p. 267 (A 305).

23 Jacobi, *op. cit.*, IV, p. 256.

24 Na mesma passagem (*op. cit.*, IV, 258), Jacobi reporta-se à objeção levantada por Kant contra o metafísico racionalista: “Mas pedis então que um conhecimento concernente a todos os homens deve ultrapassar o entendimento do comum <gemeiner Verstand>, bem como vos ser unicamente revelado por filósofos?” (Kant, *Crítica da razão pura*, A 831, trad. p. 404).

Convém medir o alcance da filiação de Jacobi a Kant, examinando o que ultrapassa o jogo de cena empregado no calor da disputa e não passa de expediente de que lança mão o polemista. Recorde-se, com esse intuito, que Jacobi vincula o *salto mortale* a uma doutrina da convicção baseada sobre o sentimento – uma doutrina que, remontando a Hemsterhuis²⁵, recebe das mãos de Jacobi uma significação inédita. Enquanto Hemsterhuis afirmava ser impossível compartilhar a convicção baseada no sentimento, Jacobi se indaga se este último “não deve encontrar-se em todos os homens; não seria possível, em certa medida, buscá-la naqueles que parecem dela destituídos, se nos aplicássemos a destruir as resistências que se opõem ao efeito de sua ação?”²⁶. Em 26 de abril de 1785, comentando as declarações em que Mendelssohn opõe à certeza da fé aquela justificada pela razão, é em nome deste *sentimento partilhado* que Jacobi contesta a autonomia da razão frente às convicções da religião natural.

“Caro Mendelssohn, nascemos todos na fé, e devemos permanecer na fé, assim como nascemos em sociedade e devemos permanecer na sociedade. Como podemos buscar a certeza, se, de antemão, já não dispusermos dela? E como ela pode ser conhecida por nós, se não mediante outra coisa que já conhecemos com certeza?”²⁷

Todavia, esse apelo a um critério intersubjetivo da verdade – “nascemos em sociedade e devemos permanecer na sociedade” – é seguido de uma formulação que, ao invés de enraizar a certeza em alguma forma de perspectivação dos juízos, termina pondo ênfase no acordo imediato entre representação e coisa representada. Como diz Jacobi, a regressão ao princípio das verdades nos conduz

ao conceito de uma certeza imediata, que não apenas dispensa qualquer prova, mas que exclui absolutamente todas as provas, e que consiste unicamente na própria representação em acordo com a coisa representada (tendo, portanto, seu fundamento em si mesma). A convicção mediante provas é uma certeza de segunda mão, repousa sobre a comparação, e jamais pode ser exatamente segura e perfeita.

25 Em 5 de setembro de 1784, Jacobi envia a Mendelssohn a cópia de uma carta que havia escrito “há algum tempo” (Jacobi, *op. cit.*, IV, p. 120) a Hemsterhuis, na qual já se encontra exposto o espinosismo.

26 *Idem*, p. 160.

27 *Idem*, p. 210

Se, assim, todo assentimento <Fürwahrhalten> que não provém de motivos racionais consiste em fé, então mesmo a convicção a partir de motivos racionais precisa provir da fé, e recebe dela, apenas, sua força.²⁸

Pode-se concluir, à luz desse passo, que Jacobi permanece igualmente refém de certa ambigüidade, esta evidentemente girando em torno de um eixo oposto àquele sobre o qual se articulava o dilema de Mendelssohn, o que nos obriga a precisar melhor o lugar – e, nem que seja em linhas gerais, o alcance – de sua posição no interior do debate alemão. Sua recusa em atribuir à razão especulativa qualquer prerrogativa, quando se trata de tomar o caminho prático²⁹, se apóia no apelo a um sentimento compartilhado inscrito na base de toda convicção, o que parece pouco afeito à comparação promovida pelo “uso público da razão”, com base no qual Kant definia, desde 1784, o Esclarecimento³⁰. E nesse caso, como não ver na crença que Jacobi enraíza em tal sentimento outra coisa senão – como diz Kant em 1786 – “um pretense e misterioso sentido de verdade ou uma intuição transcendente”³¹, que compromete nosso praticante do ensaísmo, por natureza avesso à unilateralidade dos sistemas, com uma certeza irredutível à controvérsia? Seguindo adiante, vê-se que, afora certo alinhamento revelado pela comparação com Mendelssohn, muito pouco reúne Kant e Jacobi, cuja doutrina da convicção é afirmada prescindindo de toda e qualquer reabilitação da psicologia e da teologia racionais – em completo contraste, portanto, com o que se verifica na *Crítica da razão prática*, quando as idéias de alma e Deus irão secundar a *moralische Gewissheit* e o *moralischer Glauben*. Confirma-o o fato de que, ao invés de anuir aos apelos de Hamann para respaldar publicamente Jacobi, Kant efetua, em 1786, uma dupla reprovação: por motivos diversos, os dois partidos envolvidos na polêmica do panteísmo teriam se equivocado. Motivos, aliás, familiares ao bom leitor da *Crítica da razão pura*. Mendelssohn, como atesta a refutação da prova da existência da alma incluída na segunda edição da *Crítica*, tipifica o dogmatismo mais óbvio, preso à pretensão especulativa sobre o supra-sensível. Só que nem toda recusa dessa versão explícita do dogmatismo é verdadeiramente antidogmática. A começar por-

28 *Idem*, p. 210/211.

29 “A razão sucumbida na miséria, a razão tornada especulativa não pode nem estimar, nem tolerar que tomemos o caminho prático” (Jacobi, *op.cit.*, IV, p. 214).

30 I. Kant, *Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung?*, in: *Werkausgabe* (ed. Weischedel), vol. XI, p. 60 (A 493). Ver *Was heisst: sich in denken orientieren?*, in: *Werkausgabe, op. cit.*, vol. V, p.280 (A 325).

31 I. Kant, *Was heisst: sich in denken orientieren?*, *op. cit.*, p. 268 (A 306).

que, fosse assim, não precisaríamos esperar o longo silêncio que preparou a revolução copernicana em filosofia, ao longo da década de 1770, para afastar de modo definitivo a premissa dogmática. Com efeito, na “Conclusão prática” de os *Sonhos de um visionário*, de 1766, a atitude que será personificada por Jacobi na década de 1780 era enunciada pelo próprio Kant não apenas como uma posição defensável, mas em perfeito acordo com o que, de nossa parte, designaríamos a significação pré-crítica da “crítica”. Naquela ocasião, o embaraço da metafísica em demonstrar a existência de Deus e a imortalidade da alma era motivo para afirmar a total indiferença entre o sentimento moral, ao alcance de todos os homens, e a razão pura, esta sempre a requerer a instável e recorrente aprovação das Escolas³². Na reflexão kantiana da década de 1780, ao contrário, teoria e prática, embora caracterizando partes distintas da filosofia, são solidárias – a ponto de a *Crítica da razão prática* retomar, em chave moral, as idéias especulativas da Dialética transcendental da primeira *Crítica* após a interdição do conhecimento teórico do supra-sensível. E a comparação com Jacobi se presta, assim, como instrumento para medir um dos aspectos decisivos na trajetória do pensamento kantiano rumo ao idealismo transcendental: se Kant enveredou pela distinção entre teoria e prática desde a década de 1760, foi preciso esperar pela *Crítica* para acolher essa distinção no interior da razão apreendida como unidade – tese sobre a qual Kant retornaria de modo explícito na *Crítica do Juízo* e que jamais foi subscreta por Jacobi.

Desdobramentos de uma oposição

Salientávamos acima a importância da correção feita por Jacobi à doutrina do sentimento, que ele empresta a Hemsterhuis. Sustentando a necessária comunicabilidade do sentimento sobre o qual crê fundar-se toda convicção, Jacobi sugere que o abandono da via da razão demonstrativa deve dar lugar a um acesso à verdade que possa ser trilhado por todos os homens. Observamos que, embora, desse modo, Jacobi tenha se contraposto a Mendelssohn, nisto alegando seguir a lição de Kant, a convergência entre eles, de fato, é apenas negativa. A grande diferença está em que, para o autor da *Crítica do Juízo*, a intersubjetividade transcorre no âmbito do julgar, e por isso, sempre

32 “Deixem-nos (...) abandonar todas as doutrinas ruidosas sobre objetos tão longínquos à especulação e aos cuidados de cabeças ociosas” (*Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica*, trad. J. Beckenkamp, in: I. Kant, *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Edunesp, 2005, p. 217).

ao abrigo da legalidade do entendimento³³. Daí por que mesmo juízos singulares, como os de gosto, façam referência à comunidade ideal dos homens enquanto seres capazes de razão. Jacobi, em contrapartida, recorre à instância afetiva como elo de ligação entre os agentes, como aliás revelam as palavras que empresta a Hamman para contradizer Mendelssohn: “o amor humano é possível sem relação <Bekanntschaft> e simpatia?”³⁴. Quer parecer-nos que a divergência assim formulada na década de 1780 entre *simpatia* e *juízo* – e seus correlatos: *intuição* e *conceito*, *verdade imediata* e *discurso* – ilumina de modo privilegiado os desdobramentos por que irá passar o pensamento alemão na virada do século 19, tornando-se uma espécie de oposição estruturante cujas repercussões se estenderão para muito além de seu solo de origem. Procuremos indicar, sem qualquer intuito exaustivo, os parâmetros ou as margens do debate.

Começemos por lembrar ser em nome da exigência de fundar a certeza sobre o sentimento que Jacobi irá contestar o empreendimento idealista, em carta pública endereçada a Fichte em 21 de março de 1799. Justamente por conceder a Fichte a idéia de levar adiante os resultados do kantismo relativos à interdição do uso especulativo da razão, Jacobi lamenta que, na Doutrina-da-Ciência, o lugar de onde fora desalojada a especulação dogmática tenha sido ocupado pelo Eu, apresentado aí como princípio de toda verdade. O desacordo versa então sobre a maneira de caracterizar o que ultrapassa o território do entendimento. “Seria difícil que concordássemos inteiramente acerca desta idéia de liberdade ultrapassando a razão, acerca de sua determinação, seu teor, sua pressuposição, suas conseqüências”³⁵ – o risco consistindo em perder de vista o benefício (cujo usufruto supõe dar as costas à especulação) que a crítica do dogmatismo trouxera ao saber prático. A seguir Jacobi, as vantagens que abertas com a *Crítica* seriam outra vez relegadas, agora pelo idealista, e isso por força de uma atitude que insiste em fazer da filosofia a instância de acesso privilegiado àquilo que concerne a todos os homens espontaneamente. Ora, fazer do Eu a regra de todo saber equivale a confinar as condições de verdade na insularidade da eguidade absoluta. O paroxismo desta posição manifestar-se-ia no que diz respeito à religião natural. Deificar o Eu, feitas as contas, é o mesmo que subordinar-lhe o ser de Deus, que não

33 “A comunicabilidade universal subjetiva do modo-de-representação em um juízo-de-gosto <...> não pode ser outra coisa que o estado-da-mente no livre jogo da imaginação e do entendimento (na medida em que concordam entre si, como é requerido para um conhecimento em geral)” (I. Kant, *Crítica do Juízo*. Tradução R. R. Torres F., in: *Pensadores – II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 220).

34 Jacobi, *op. cit.*, IV, p. 263, nota.

35 Jacobi, *op. cit.*, III, p. 48.

seria mais do que “um pensamento do finito, um ser imaginário, não o ser supremo, existente por si”³⁶.

Interessa-nos aqui observar, sobretudo tendo em vista o que dizíamos acerca da reunião momentânea de Kant e Jacobi no texto do jovem Schelling, que dificilmente o autor da *Crítica*, ele também cada vez mais reticente quanto à inflexão idealista da filosofia transcendental, subscreveria a objeção jacobiana a Fichte. Afinal, se a vontade de sistema do programa idealista aparecia a Jacobi como a retomada da via contra a qual ele combatera desde sua primeira leitura de Espinosa, nela residia, aos olhos de Kant, a única virtude a ser preservada das grandes filosofias do passado³⁷. Para Jacobi, em contrapartida, se Mendelssohn representava a incompreensão diante das novas exigências impostas pela *Crítica* kantiana, Fichte, insularizando-se nas verdades do Eu, configuraria sua regressão: embora tendo se desembaraçado de toda abordagem ingenuamente dogmática da religião natural, esta restaria igualmente mal compreendida, enquanto estivesse subordinada à invenção filosófica (caso se prefira, sistemática) do Eu. Reencontraríamos, assim, o ateísmo – implicação que Jacobi exprimirá mais tarde, em uma passagem na qual comenta o “erro” dos idealistas:

Eles se persuadiram e sabem demonstrar que, no sentido mais próprio e literal da palavra, o verdadeiro não é, ou que só naquilo que não é reside o verdadeiro. Neste conhecimento e nesta verdade únicos, nos ensinam, reside a pura substância de todo conhecimento e de todo saber. Aquele que a deduziu em toda sua pureza e dela tirou todo partido encontra-se transmudado na própria ciência, que não carece, absolutamente, de algo de verdadeiro fora de si, neste *ele é absoluto*, que não é, de modo algum, alguma coisa. Por meio disso, ele então se encontra definitivamente ao abrigo de todo erro, auto-ilusão, quimera; ele passou da ilusão

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Veja-se, a propósito, as menções que Wolff recebe na obra de Kant. O elogio feito no 2o Prefácio da *Crítica* – “Este deu pela primeira vez o exemplo (e com este exemplo criou o espírito de meticulosidade na Alemanha que até agora não se extinguiu) como se deve tomar o caminho seguro de uma ciência estabelecendo princípios conforme leis, determinando claramente os conceitos, buscando rigor nas demonstrações, evitando saltos temerários nas conclusões” (I. Kant, *op. cit.*, p. 20, B XXXVI) – é retomado por Kant ao fim da década dos anos 90: “No tocante à ontologia, tem méritos incontestáveis o famoso Wolff pela clareza e precisão na análise daquela faculdade, mas não quanto à extensão do seu conhecimento” (I. Kant, *Progressos da metafísica*. Tradução A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1985, p. 14. Finalmente, e de modo impessoal: “No que tange aos sequazes de um método científico, possuem aqui a escolha de procederem ou dogmática, ou ceticamente, mas em todos os casos a obrigação de procederem sistematicamente” (Kant, *Crítica, op. cit.*, p. 415, A 856/ B 884).

do verdadeiro à pura verdade essencial da ilusão, ele não vê mais na luz, mas, transformado ele mesmo na luz, ele não vê mais sequer a própria luz³⁸.

Como se vê, não será preciso esperar pelo século 20 para depararmos com a caracterização do pós-kantismo como uma espécie de retorno à premissa dogmática. Ao que tudo indica, o ciclo desenhado pelo itinerário polêmico de Jacobi não sugere outra coisa: por trás das diferenças entre o dogmático especulativo e o filósofo idealista, pode-se entrever um mesmo adversário, a cujo combate ele teria se lançado antes, durante e após a exceção representada pela *Crítica kantiana*. Entretanto, ao invés de corroborar a avaliação (contra a qual já nos advertia G. Lebrun) de que o saber absoluto pós-kantiano não passa de “uma revanche banal do dogmatismo contra o criticismo”³⁹, a trajetória de Jacobi, quando examinada mais de perto, constitui um apoio significativo para a conclusão contrária. Se atentarmos ao quadro reconstruído com base em suas intervenções, verificaremos, em verdade, o aprofundamento das intuições kantianas nas filosofias de Fichte e, ao menos em um aspecto nada irrelevante, na filosofia de Hegel. Essa inversão, aliás, não subestima as intenções do autor: como bom polemista, Jacobi sabia disso; se, ao questionar Fichte, sublinha uma eventual traição a Kant, o faz sabendo que a deriva idealista era um risco intrínseco ao próprio kantismo. Vendo as coisas por esse lado, Fichte não teria feito mais do que puxar a ponta do novelo.

Recorde-se, com esse intuito de variação, a dificuldade que Jacobi havia apontado em 1787 no idealismo transcendental, celebrizada pela literatura como o “problema da afecção”. A *Crítica da razão pura*, advertia-nos ele então, revelara que o objeto empírico é apenas fenômeno, e, por isso, não pode existir fora de nós e não pode ser mais do que uma representação. Sem, todavia, pressupor que objetos exteriores à consciência provocam impressões nos sentidos, originando representações, como pôr em marcha a doutrina do idealismo transcendental? Daí por que, se bem que apresentados por Kant como se estivessem articulados na *Crítica*, a rigor o postulado realista e o princípio transcendental não se coadunam entre si, já que a mesma suposição de que há uma relação entre objeto exterior e fenômeno, embora indispensável para ingressar no sistema, nos empurra para fora dele:

38 Jacobi, *Das coisas divinas e de sua revelação, Oeuvres philosophiques de F-H. Jacobi*. Traduction J.-J. Anstett. Paris: Aubier, 1946, p. 390.

39 G. Lebrun, *Kant e o fim da metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993, p. 686-687.

“Com este pressuposto é simplesmente impossível permanecermos no sistema, porque a base desse pressuposto é a convicção da validade objetiva da nossa percepção dos objetos fora de nós como coisas-em-si e não como fenômenos meramente subjetivos, e também a convicção da validade objetiva das nossas representações das relações necessárias desses objetos entre si e das suas correspondências essenciais, enquanto determinações objetivamente reais. Afirmações que de forma alguma se coadunam com a filosofia kantiana, visto que esta se serve inteiramente delas para provar que tanto os objetos como as suas relações são entidades puramente subjetivas, meras determinações de nosso próprio eu, e que não existem de forma alguma fora de nós. Pois, se segundo a filosofia kantiana se pode igualmente admitir que a essas entidades puramente subjetivas, determinações apenas do nosso próprio ser, possa corresponder qualquer coisa de transcendental como *causa*, fica-se envolvido na mais profunda treva sobre onde reside essa causa e de que espécie seria a sua relação com o efeito”⁴⁰

Em suma, não se entra no sistema, senão pelas mãos da coisa em si, ao mesmo tempo em que não se pode permanecer nele, a não ser despojando-se dela. Considerando tal reticência à luz das afirmações que Jacobi irá dirigir adiante contra Fichte, e às quais aludimos há pouco, é lícito supor que a motivação de fundo da objeção que dirigiu em primeira hora contra a *Crítica* já se pautava pela sua reprovação tácita à inclinação de Kant pelo sistema em detrimento da coisa em si – inclinação motivada, sem dúvida, pelo projeto de se emancipar do dogmatismo especulativo, mas através de uma estratégia em relação à qual Jacobi se mostrou reticente desde o início. Daí por que, para voltarmos agora à interpretação que ele apresenta de Fichte, este teria apenas absolutizado uma dificuldade presente *in nuce* no kantismo, ao buscar fornecer, em benefício do próprio Kant, o sistema “bem acabado” da filosofia transcendental, em completo detrimento do que nos fornece imediatamente o sentimento moral. A novidade do idealismo fichteano diante do idealismo transcendental, concluiríamos seguindo os passos de Jacobi, se explicaria pela maior ênfase sobre o aspecto sistemático, o qual, por mais saliente que fosse em Kant, jamais sobrepujou inteiramente em sua filosofia o aspecto aporético.

40 A crítica de Jacobi se encontra no Apêndice a seu *David Hume bei den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Werke, II, pp. 3-288, intitulado “Über den transzendentalen Idealismus”, Werke, II, pp. 289-310, publicado originalmente em 1787. Alguns trechos foram traduzidos por L. Almeida sob o título de “Sobre o idealismo transcendental”, in: F. Gil (org.), *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 107. Veja-se, para uma minuciosa reconstrução do debate e de suas implicações para o desdobramento idealista do kantismo, J. A. Bonaccini, *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, pp. 41-52, p. 33 e ss.

É a partir do confronto com Fichte, em um momento em que a novidade trazida pela *Crítica* já fora inteiramente reconhecida e assimilada pelo debate filosófico alemão, portanto, que Jacobi deixa claro que a vontade de sistema põe seriamente em risco os benefícios que poderiam ter advindo com a interdição do dogmatismo. E, tendo em vista que, como bem observou Delbos, a equivalência promovida por Fichte entre filosofia e sistema absoluto “se tornou o modelo segundo o qual se constituiu sob formas diversas o idealismo alemão pós-kantiano”⁴¹, podemos imaginar que a história ulterior daquele debate encontrou na oposição assim delineada fonte para muita polêmica. Numa página de 1807, em que recusa de forma indiscriminada todos os que se opõem “ao rigor do conceito” (a expressão é de Hyppolite), Hegel sumariza o ponto nestes termos:

Com efeito, se o verdadeiro só existe no que (ou melhor, como o que) se chama quer intuição, quer saber imediato do absoluto, religião, o ser –não o ser no centro do amor divino, mas o ser mesmo desse centro–, então o que se exige para a exposição da filosofia é, antes, o contrário da forma do conceito. O absoluto não deve ser conceitualizado, mas somente sentido e intuído; não é o seu conceito, mas seu sentimento e intuição que devem falar em seu nome e ter expressão⁴².

Retenhamos disso apenas o ponto através do qual a defesa hegeliana do conceito se liga, se intuímos bem, ao debate que viemos seguindo. Ao tomar o lugar do conceito e da determinação que ele implica, tanto o saber imediato, quanto a intuição, a religião ou o ser propiciam uma compreensão equívoca da ciência, que tolhe dela sua “*inteligibilidade universal*”. Ora, acresce Hegel logo adiante,

Só o que é perfeitamente determinado é ao mesmo tempo exotérico, conceitual, capaz de ser ensinado a todos e de ser a propriedade de todos. A forma inteligível da ciência é o caminho para ela, a todos aberto e igual para todos. A justa exigência da consciência, que aborda a ciência, é chegar por meio do entendimento ao saber racional: já que o entendimento é o pensar, é o puro Eu em geral. O inteligível é o que já é conhecido, o que é comum à ciência e à consciência não-científica, a qual pode através dele imediatamente adentrar a ciência⁴³.

41 V. Delbos, *op.cit.*, p. 166.

42 G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*. (Tradução: Paulo Meneses) Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002, p. 28.

43 *Idem*, p. 32.

Não é preciso cometer o engano de atribuir a Hegel qualquer apego à idéia de esfera pública burguesa para apoiar a interpretação conforme a qual, a despeito de todas as objeções que levanta contra a filosofia crítica, ele permaneceu, no ponto que nos concerne, mais próximo de Kant do que de Jacobi. O respaldo para isso se situa em um plano mais modesto: a nosso ver, Hegel renova o desacreditado compromisso do Esclarecimento com o uso público da razão, ao defender que a filosofia é uma ciência sistemática contra toda abordagem esotérica do absoluto. Levar a bom termo essa empreitada exigirá de Hegel o abandono da subjetividade moral que, a seus olhos, revela o alinhamento de fundo entre Kant e Fichte. Recordemos de passagem a correção a que ambos são submetidos, sempre tendo como ponto de fuga do nosso comentário seu cotejo com Jacobi. Presos a exigências normativas jamais satisfeitas no âmbito do mundo efetivo, Kant e Fichte teriam estimulado uma atitude de desapego ao positivo, cuja expressão bem acabada Hegel reconhece na ironia praticada pelo gênio romântico:

Aquele que se encontra em tal ponto de vista da genialidade divina observa do alto com distinção todos os outros homens, que são considerados limitados e rasos, na medida em que o direito, a eticidade etc. ainda valem para eles como algo de sólido, de obrigatório e de essencial. É claro que tal indivíduo, que assim vive como artista, mantém relação com outras pessoas, vive com amigos e com as pessoas que gosta, mas como gênio, tal relação com sua efetividade determinada, com suas ações particulares, assim como com o em si e para si universal é para ele ao mesmo tempo algo nulo e ele se relaciona ironicamente com tudo isso⁴⁴.

O que motiva Hegel a ultrapassar o ponto de vista normativo, como se vê, se enraíza em um diagnóstico da subjetividade crítica que, sob muitos aspectos, coincide com a avaliação que Jacobi já havia feito na ocasião de seu acerto de contas com Fichte. Trata-se, num e noutro caso, de apontar a ineficácia de uma subjetividade insular, “que estabelece tudo a partir de si mesmo e o desfaz, para o qual nenhum conteúdo aparece à consciência como absoluto e em si e para si”⁴⁵. Só que as direções tomadas por Jacobi e Hegel a partir daí são opostas. A constatação do formalismo fichteano não faz Hegel desabonar a investigação da via através da qual a consciência, “por meio do entendimento”, alcança o saber racional; se esta “justa exigência” já não pode ser satisfeita no

44 G. W. F. Hegel, *Cursos de estética – vol. I*. (Tradução: M. A. Werle). São Paulo: Edusp, 2001, p. 83.

45 *Idem*, p. 82.

âmbito em que transcorre a pretensão meramente subjetiva à universalidade, faz-se mister reelaborar o sistema, cujo pilar Fichte, levando Kant adiante, estabelecera sobre o “eu total e constantemente abstrato e formal, como princípio absoluto de todo saber, de toda razão e conhecimento”⁴⁶. A partir dessa retificação decisiva, provável sinal dos tempos, transmuda-se a fisionomia da razão, que, ao invés de se alojar no Eu e em sua reivindicação de publicidade, será situada por Hegel no quadro da inscrição efetiva dos agentes em instâncias como a família, a sociedade civil e o Estado⁴⁷. Se, com isso, o direito da vontade subjetiva só se torna efetivo na medida em que ela reconhece o direito do mundo, esse processo de reconhecimento, porque se realiza na complexidade da vida institucional, passa a valer como a conquista da intersubjetividade, tal como a supõe a vida ética⁴⁸. Hegel, em suma, nos apresenta uma reformulação do elo que une reflexão e publicidade – que vimos estar na raiz do questionamento de Kant quer a Mendelssohn, quer a Jacobi – conforme as exigências que entendeu imprescindíveis para se pensar o direito e a a história depois de consumadas as duas revoluções, a copernicana em filosofia e a francesa na política. Que tal reformulação assuma a figura do saber absoluto, apenas sugere que, aos olhos de Hegel, a forma superlativa do sistema se apresentou como a mais apropriada (ou melhor, a única) a fim de responder conceitualmente ao problema do sentido das ações humanas. E isso é o mesmo que outra vez relegar da ordem do dia o apelo de Jacobi à apreensão afetiva e imediata da verdade.

Duas indicações à guisa de conclusão

Esse apelo, por tudo o que tem de prolixo e sugestivo, fez com que Hegel visse em Jacobi o exemplo acabado do gênero engenhoso. Aprofundando esse aspecto, Paulo Arantes, em um texto que convém não perder de vista quando o assunto é a *intelligentsia* alemã, submete nosso polemista à análise hegeliana do *Räsonnieren*, dirigida, na *Fenomenologia do espírito*, contra as oscilações da

46 *Idem*, p. 81.

47 “Hegel desativa a concepção de esfera pública burguesa porque a sociedade, anárquica e antagônica, não representa a esfera, emancipada de dominação e neutralizada quanto ao poder, do intercâmbio de pessoas privadas autônomas, capaz de converter autoridade política em autoridade racional”. J. Habermas, *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 147.

48 Para a interpretação da *sittliches Leben*, apoiamos-nos em J-F. Kervegan, “Y-a-t-il une vie éthique?”, texto ainda inédito em português, a ser publicado em *Dois Pontos*, vol. 3, n. 1 (maio de 2006).

conversa de salão própria do Esclarecimento francês. Mas, similitudes à parte, e como atesta Arantes, “o engenho sutil de Jacobi não é o de um ilustrado”⁴⁹. A explicação, arriscaríamos dizer, está no fato de que o salto mortale fornece de partida a Jacobi tudo o que é necessário para praticar livremente o ensaio, sem qualquer restrição objetiva; como vimos, a verdade do objeto se impõe à revelia do discurso, cuja função se torna, então, puramente retórica. A linguagem, estruturalmente descomprometida com o absoluto, será evasiva, rapsódica, digressiva – só que, em seu circunlóquio, faz somente confirmar, no nível da cultura, que o fim do dogmatismo nos devolveria, intactas, as verdades da religião natural. E assim Jacobi, pelas mesmas razões que o distanciam da libertinagem intelectual emblematizada pelo sobrinho de Rameau, se aparta de todas as tentativas (abertas com a lição da Dialética transcendental conforme a qual o incondicionado “é uma simples idéia”) de conceitualizar o absoluto através do sistema da razão. Nisto, ele decididamente se opõe à linhagem que, passando por Fichte e o jovem Schelling, conduz de Kant a Hegel.

Antes de concluir nosso trajeto, vale acenar sumariamente com os desdobramentos que o debate aqui resenhado possui para a posteridade do século 19. Como mostrou Catherine Colliot-Thélène em um livro ainda não traduzido entre nós, em que expõe a trajetória que conduziu de Hegel a Weber, dentre as razões alegadas pela Escola histórica alemã para pôr em xeque a filosofia hegeliana, a principal residiu no que seus membros entenderam ser a “intransigência de seu racionalismo”⁵⁰. Com efeito, vimos que, se Hegel pôde levar adiante as exigências morais de Kant e Fichte, foi acomodando-as às instituições da vida moderna, o que significava trocar a unilateralidade da moral subjetiva por uma “totalização do sentido” capaz de incorporar aos processos efetivos da história sua significação substancial. Tributo que Hegel não teve receio algum de pagar, mas que logo adiante pareceu demasiado alto aos fundadores da Escola histórica. À primeira vista, a controvérsia resumir-se-ia a uma objeção de método, conforme a qual, se o historiador quer mesmo exercer uma ciência empírica, ele então deveria ater-se à causalidade dos eventos que examina, renunciando – e nisto, indo contra a concepção especulativa da história – à tentação de remeter o conjunto de positivities constituído por eles à unidade de fundo que investiria cada acontecimento ou

49 P. E. Arantes, *“Ressentimento da dialética”*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 33.

50 C. Colliot-Thélène, *Le désenchantement de l’Etat – De Hegel a Weber*. Les éditions de Minuit, 1992, p. 79.

instituição de seu valor característico. A análise mais detida dos textos, contudo, revela que, na origem, essa objeção possuiu uma motivação teológica. Como esclarece a reconstrução proposta por Colliot-Thélène, de Ranke a Droysen a recusa de anexar a história à especulação racional foi feita sem que se renunciasse à idéia de que, no pano de fundo dos acontecimentos mundanos, se articula um sentido último, em conformidade com os planos da providência divina. Apenas – e nisto residiu o cerne da divergência com Hegel – os desígnios de Deus não são nem podem ser conhecidos pelos homens... Por onde já se vê que a orientação empírica professada pelos expoentes da Escola histórica, por trás da alegação feita em nome da edificação de uma ciência positiva, se enraizava em uma ontologia da finitude. Foi com base na convicção sobre a natureza finita do homem diante de Deus que se operou aí a rejeição da filosofia da história hegeliana; a rigor, tomar o partido do saber absoluto passava a representar nada menos que a negação da transcendência divina. Transcendência que se manteria operante, portanto, no horizonte das pesquisas empreendidas pelos primeiros expoentes da Escola histórica, dispostos a reavê-la em sua indefinição essencial, por princípio avessa a toda conceitualização discursiva. Como se vê, a lição de Jacobi, conforme a qual “minha razão ensina instintivamente: Deus”⁵¹, ganhava outra vez circulação, e isso no contexto em que o saber universitário alemão se incumbia de confirmar as incipientes ciências humanas na positividade que logo iria celebrar J. Burckhardt como o pai da *Kulturgeschichte* – ele que, como bom epígono de Ranke, se confessava “incapaz de compreender Hegel”⁵².

51 Jacobi, *op.cit.*, III, p. 55. Como diz Ranke, só o que podemos possuir de Deus é um “pressentimento” (*Ahnung*). Da mesma maneira, W. Roscher (1817-1894), seu discípulo, iria substituir à conceitualização da história universal uma intuição ou idéia geral que todavia, ele fazia questão de sublinhar contras as pretensões especulativas de Hegel, sempre “escapa a toda explicação precisa” (Colliot-Thélène, *op. cit.*, p. 78).

52 *Apud*: P. Burke, “Introduction” in: J. Burckhardt, *The civilization of the Renaissance in Italy*. Londres: Penguin Books, 1990, p. 4.

Bibliografia

- Arantes, P. E. *Ressentimento da dialética*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- Bonaccini, J. A. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- Burckhardt, J. *The civilization of the Renaissance in Italy*. Londres: Penguin Books, 1990.
- Chauí, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- Colliot-Thélène, C. *Le désenchantement de l'Etat – De Hegel a Weber*. Les éditions de Minuit, 1992.
- Courtine, J-F. “Finitude et liberté”, in: Schelling, *Premiers écrits (1794-1795)*. Paris: PUF, 1987.
- Delbos, V. *De Kant aux postkantians <1940>*. Paris: Aubier, 1992.
- Fortes, L. R. *S.Rousseau: da teoria à prática*. São Paulo: Ática, 1976.
- Gil, F. (org.), *Recepção da Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Habermas, J. *Mudança estrutural da esfera pública*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984
- Hegel, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. (Tradução: Paulo Meneses) Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: USF, 2002.
- _____. *Cursos de estética –vol. I*. (Tradução: M. A. Werle). São Paulo: Edusp, 2001
- _____. *Werke*. Frankfurt am Maim: Surkamp, 1986.
- Hume, D. *Uma investigação sobre o entendimento humano*. Tradução de José O. de A. Marques, São Paulo, Editora da EDUNESP, 2003.
- Jacobi, F-H. *Über die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn*, in: *Jacobis Werke* (hrsg. F. Roth & F. Köppen). Darmstadt, 1980.
- _____. *Oeuvres philosophiques de F-H. Jacobi*. Traduction Anstett. Paris: Aubier, 1946.
- Kant, I., *Crítica da razão pura*. Trad. V. Rohden e U. Moosburguer. Col. *Os pensadores - I*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Crítica do Juízo*. Tradução R. R. Torres F., in: *Col. Pensadores – II*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Edunesp, 2005.

_____. *Progressos da metafísica*. Tradução A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1985

_____. *Werkausgabe* (ed. Weischedel).

Kervegan, J-F. “Y-a-t-il une vie éthique?” em *Dois Pontos*, vol. 3, n. 1, maio de 2006 (no prelo).

Mendelssohn, M. *Mendelssohn's Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Fromann, 1971

Nascimento, M. M. “O contrato social – entre a escala e o programa”, in: *Discurso*, 17 (1988), pp. 119-129

Nascimento, L. F. S. “Razão e Zombaria em Shaftesbury”, in: *Dois Pontos*, vol. 1, número 2, 2005, pp. 167-176.

Tavaillot, P-H. *Le crépuscule des lumières*. Paris: CERF, 1995, pp. 189-216

FWJ. Schelling, *Sämmtliche Werke*, I, 1856.

