

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO-POLÍTICOS NA IMPUTAÇÃO JACOBIANA DE NIILISMO

Luciano Carlos Utteich¹

Resumo: A carta-resposta de Jacobi a Fichte (1799) pareceu selar o destino da Filosofia transcendental ao considerar o esforço sistemático da razão pura como conduzindo ao nada, ao vazio. No entanto, essa caracterização negativa da razão pura fora gestada por Jacobi em obras ainda anteriores. No presente texto examinamos dois desses opúsculos prévios à *Carta a Fichte*, o *Algo que disse Lessing. Um comentário à “Viagem dos Papas”* (1782) e a *Carta a Laharpe* (1790). No resgate de sua argumentação, inicialmente favorável e em seguida desfavorável à razão, identificam-se elementos subliminares que reaparecem na *Carta a Fichte*. Em vista disso coloca-se em questão a rubrica de niilismo então imputada como não devendo ser assumida no peso atribuído por Jacobi, devido a sua caracterização negativa da razão depender de um fundo sócio-político, o qual tenta encobrir. Ao se reconhecer isso, realoca-se a crítica jacobiana à perspectiva de ser uma tentativa renovada para sustar o desenvolvimento da razão pura devido seu elemento subversivo, o qual parece ter sido o original motivo pelo qual Jacobi teria modificado sua inicial posição em favor da razão.

Palavras-chave: Lei. Autonomia. Filosofia transcendental. Niilismo. Razão pura.

THE ANTI-SUBVERSIVE CHARACTER AND SOCIO-POLITICAL ELEMENTS IN THE JACOBIAN IMPUTATION OF NIHILISM

Abstract: Jacobi's letter-response to Fichte (1799) seemed to seal the fate of transcendental philosophy by considering the systematic effort of pure reason as leading to nothingness, to emptiness. However, this negative characterization of pure reason had been gestated by Jacobi in even earlier works. In the present text we examine two of these earlier booklets prior to the *Letter to Fichte, Something Lessing Said. A Commentary on the Journey of the Popes* (1782) and the *Letter to Laharpe* (1790). In rescuing his argumentation, initially favorable and then unfavorable to reason, subliminal elements are identified that reappear in the *Letter to Fichte*. In view of this, the rubric of nihilism then imputed is called into question as not to be assumed in the weight attributed by Jacobi, due to the fact that his negative characterization of reason depends on a socio-political background, which he tries to cover up. In recognizing this, the Jacobian critique is reallocated to the perspective of being a renewed attempt to halt the development of pure reason due to its subversive element, which seems to have been the original reason why Jacobi would have modified his initial position in favor of reason.

Keywords: Law. Autonomy. Transcendental philosophy. Nihilism. Pure Reason.

36

Tenho em consideração o homem social, e nenhum outro. (Burke, 2019, p. 79)

A imputação de niilismo lançada na *Carta a Fichte*, de 1799, por Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819), que se somou à crítica da Filosofia transcendental de

¹ Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Docente dos Programas de Pós-Graduação e Licenciatura em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná (UNIOESTE), *campus* Toledo. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-9383-5546>. E-mail: lucautteich@terra.com.br

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

Immanuel Kant (1724 – 1804) feita no *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo*, de 1787, pode ser compreendida desde os elementos sócio-políticos na concepção filosófica e na postura de Jacobi levando em conta o principal evento do período, a Revolução francesa (1789), em relação à qual ele gostaria de não ser tomado como suspeito de anti-reformador.² Justamente o vínculo entre a dimensão reformadora da filosofia, capitaneada pelo debate kantiano sobre o Esclarecimento [Aufklärung], e a concepção conservadora da história subjacente à perspectiva realista e objetiva de Jacobi, permite constatar um elemento enviesado em sua crítica, na *Carta a Fichte*, ao sistema da razão transcendental, classificado como conduzindo ao nada ou à razão só formal, em lugar de ao verdadeiro fundamento (Deus, o único Ser).

O pensamento de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), filiado à dimensão reformadora trazida por Kant, propunha apresentar o conteúdo da Filosofia transcendental elevando-o à perspectiva sistemática pelo método genético-sintético. No texto da imputação de niilismo, a fim de apontar os limites intrínsecos da razão transcendental no método fichtiano, Jacobi adotara e aplicara, de modo diverso, uma teoria dos signos e uma teoria dos impulsos. Para além de mostrá-las como resultantes da leitura dos pensadores anglo-saxões (David Hume, Thomas Reid, Thomas Hobbes, Adam Ferguson, Francis Bacon, entre outros) fundadores da concepção filosófica empírico-realista, o objetivo é mostrar que Jacobi aplicava essas doutrinas previamente à *Carta a Fichte*, justificando não ser esta a ocasião geradora de suas críticas, mas um episódio a mais ao qual conduziu sua abordagem do anticlímax da razão, com antecedência revelada já alguns anos antes. Se a vantagem geral em descortinar a reincidência dos argumentos em Jacobi permite identificar o lançamento das raízes de sua avaliação da razão num período anterior ao presumido, segue-se como adicional reconhecer em seu itinerário um estado de oscilação pré-existente, do pensador que também havia assumido a razão [Vernunft] como a única faculdade em pleno poder, por exemplo, para fazer a defesa contra a barbárie e a incivilidade (o despotismo), por ele desenvolvida em *Algo que disse Lessing. Um comentário a “Viagens dos Papas”* (1782). A partir do evento da Revolução francesa (1789), face aos movimentos da Assembleia Nacional e da Assembleia Constituinte, Jacobi modifica sua avaliação da razão, sobre a qual projeta a descrença de que ela poderia sozinha ser considerada eficaz para se desincumbir dos fins da revolução, perspectiva a qual ele desenvolveu na *Carta a Laharpe* (1790).

² JACOBI, 2011, p. 32. Todas as traduções do espanhol para o português são de minha autoria.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

Assim, desde a teoria dos signos e dos impulsos, diversamente aplicada em cada contexto, o movimento jacobiano de avaliação da razão representa uma constante metamorfose e terá na *Carta a Fichte* um de seus pontos de chegada. Nosso texto visa mostrar que do percurso inicial de efusiva defesa da razão, por Jacobi, até à posterior avaliação despotenciadora da razão, sua teoria dos signos e dos impulsos evidencia um pano de fundo sócio-político e histórico que, mantido subjacente à perspectiva objetiva e realista por ele assumida, deve ser levado em conta, uma vez que também a sistematização fichtiana da razão não deve ser vista despojada das raízes sócio-políticas e do meio do qual ela é resultado. Diante disso precisa ser redimensionada a recusa e a inadaptabilidade de Jacobi em relação tanto à doutrina do Idealismo transcendental como à teoria dos signos e dos impulsos de Fichte, visto não haver, com exclusividade, um único diagnóstico a respeito dos limites da razão. Para expor o itinerário da transição na avaliação da razão por Jacobi, trazemos na primeira parte as premissas de sua defesa dela como sendo a única responsável pela normatização da vida coletiva mediante regras estabelecidas pelo Direito, no fito de escapar à barbárie e ao despotismo. Diante da efusiva defesa da razão nesse opúsculo, contrastamos, na segunda parte, a inversão na avaliação da razão por Jacobi face aos desafios assumidos na Assembleia Nacional para realizar, racionalmente, os fins da humanidade. Diante disso uma dupla face é constatada: Jacobi parece sustentar um componente subversivo da razão como sustentáculo das deliberações em sociedade (através da determinação puramente racional dos fins coletivos e das leis); e, face a isso, parece salutar ao seu argumento – o diagnóstico de des-potenciação da razão – que, para corroborá-lo, o movimento promovido pela razão deva por isso ser sustado. Por fim apontamos, na última parte, alguns contrastes entre a teoria dos signos e dos impulsos em Jacobi e Fichte, à base da qual retomamos o contexto das críticas apresentadas na *Carta a Fichte* (1799).

38

Autoridade da razão, impulso racional e Direito como razão

O ser humano é ativo apenas por seu impulso (Trieb) e deve ser justo porque quer ser feliz. (Jacobi, 2018, p. 157)

No texto de 1782, intitulado *Algo que disse Lessing. Um comentário a 'Viagens dos Papas'*³, Jacobi assume a polivalência da razão para determinar a autonomia

³ Jacobi traz à baila, num paralelo com o tema do livro de Johannes von Müller, “Viagens dos Papas”, de maio de 1782, o tema do limite dos Direitos no Príncipe e no Papa, aludindo à descabida intervenção

do sujeito (indivíduo) e a prevalência do Direito em detrimento de todo abuso e uso arbitrário do Poder. Visto estar vigente no palco da sociedade um notório caso de uso arbitrário do poder, na figura Lessing Jacobi traz o testemunho da razão esclarecida (Lessing era o primeiro representante do Esclarecimento [*Aufklärung*] na Alemanha) que ilustra a necessidade de modificação disso. Embora a disciplina do Direito (a câmara dos juízes) já estivesse estabelecida na Prússia no período, eram vigentes ainda os poderes do trono e do altar. Conservados ao entorno da instituição do Direito, no entanto, davam já sinais de agonia como posições tendenciosas que existiam sobretudo para influenciar as decisões judiciais. Essas duas alas, uma em defesa do Papa, a outra do Príncipe, relacionavam-se e competiam para favorecer a si próprias, chegando à situação em que a primeira apenas tinha olhos para os excessos de adulação aos Príncipes, cerrando os olhos ao tratamento dispensado aos Papas, enquanto a segunda procedia no sentido inverso.⁴

Jacobi reconstrói as bases para a reflexão racional sobre o Direito ao debater a diferença entre paixão (lei da força) e razão (força da lei) como molas da vida social regrada. Para isso se serve do texto do jurista e historiador Justus Möser, *Sobre a importante diferença entre o Direito real e o Direito formal* [Von den wichtigen Unterschiede des wirklichen und förmlichen Rechts]⁵. Se intencionalmente se presume

arbitrária do Imperador Frederico sobre a sentença de juízes que haviam dado perda de causa ao réu (um moleiro chamado Arnold). Por essa decisão o Rei afrontou a Justiça Civil, evidenciando a fundação ainda não independente do Direito. O escandaloso nessa intervenção apareceu no resultado: o Rei condenou à prisão, pelo período de um ano, todos os juízes que haviam dado a perda de causa ao moleiro. No objetivo de atentar à necessidade da independência do Direito, que se iniciaria com as modificações no Código Civil Prussiano [Allgemeinen Landrechts], Jacobi redige esse opúsculo em 1782: “Algo que disse Lessing. Um comentário a ‘Viagens dos Papas’ juntamente com uma consideração de terceiros” [Etwas dass Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Pápste nebst Betrachtungen von einen Dritten]. Cfe. JACOBI, 2018, pp. 143-186.

⁴ Fichte desenvolverá, em 1793, em *Reivindicação da Liberdade de pensamento (aos príncipes da Europa, que até agora a oprimiram)*, um texto de mesma tônica, tendo considerado o momento de ser, por fim, implementado o Estado de Direito. Sobre o motivador disso, Fichte pondera: “Ainda não se fez a devida aplicação do espetáculo [a Revolução Francesa] oferecido pelos nossos dias”. FICHTE, 1999, p. 82. Enquanto tal, o evento da revolução colocou as coisas nos devidos lugares, sobre o qual Fichte se pronuncia dizendo: “Não, Príncipe, tu não és o nosso *Deus*. De Deus esperamos a felicidade; de ti, a proteção de nossos direitos. Conosco não deves ser *bondoso*; deves ser *justo*”. FICHTE, 1999, p. 85.

⁵ Na passagem selecionada por Jacobi, afirma Möser: “Todos os seres humanos podem errar, tanto o rei quanto o filósofo, e talvez o segundo o faça mais, pois ambos estão muito alto e não podem observar com total calma e precisão nenhuma das coisas singulares, das muitas que passam diante de seus olhos. É por isso que todas as nações estabeleceram como fundamento de sua liberdade e propriedade que aquilo que um ser humano reconhece como Direito ou verdade, nunca pode *ser válido como direito* antes de receber o selo da forma. Pertence à forma da lei ser proferida por um juiz legítimo e entrar em vigor. Esta é uma lei fundamental com a qual concordam todas as nações europeias; e o monarca que permite o cumprimento de uma *verdade efetiva* [wirkliche Wahrheit], bem como o cumprimento de uma *verdade formal*, joga fora essa primeira lei fundamental. Este é um empreendimento que nem a sabedoria de Salomão pode absolver, pois toda a sabedoria do mundo conduz apenas à verdade efetiva (natural, substancial, interior), mas não à verdade formal (positiva, estabelecida, externa)”. MÖSER, Justus. *Patriotische Phantasien*, Bd. 4. Apud JACOBI, 2018, p. 148.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

desconhecer a diferença entre o entendimento e a força, então, no caso de o Esclarecimento não ser colocado na faculdade de pensar e da reflexão, indaga ele, como não propagar que “o essencialmente verdadeiro e o essencialmente bom” são estabelecidos “*pela força e que pela força se corrija cada erro*”? (JACOBI, 2018, p. 148) Möser tematizara no texto a diferença entre *verdade efetiva* e *verdade formal*, exigindo colocar às claras a relação entre força e entendimento a fim de não se tornar pedra de tropeço, no ato de escolha, a escolha pela verdade efetiva (imposição à força) como o melhor meio para promover o máximo bem entre os homens em sociedade. Na medida em que a verdade formal designa a força-da-lei, para Jacobi nenhum *bem-estar* entre os homens, nem a produção da *verdade*, poderá advir daquela força que só dá leis, mas não se submete a nenhuma.⁶

Portanto, a verdade formal precede a verdade efetiva. A via demonstrativa disso é realizada no texto pela distinção e tematização da necessária primazia da razão em relação à paixão. A resistência contra a força-sem-lei – que, por isso, naturalmente deve ocorrer em sociedade – é e será sempre tomada como o caminho que visa atestar o originário domínio da liberdade (espírito originário da liberdade). Para Jacobi somente esse domínio deve representar a “inclinação eternamente ativa da razão” [ewige regen Triebe der Vernunft], como o que pode possibilitar à razão se ampliar a si mesma e “expandir seu discernimento a todas as coisas” (JACOBI, 2018, p. 149). Nessa direção a admissão da razão como sendo a força-com-lei permite que seja postulada a necessidade de conhecer, como condição prévia do desenvolvimento de todas as Instituições humanas, o mais íntimo da natureza humana. Daqui Jacobi extrai a avaliação positiva da razão enquanto faculdade que é uma e a mesma por todas as partes, enquanto “capacidade de formar conceitos claros, ou conceitos de conceitos, [e] capacidade de encontrar uma relação de fins e de guiar sua conduta a partir deste discernimento” (JACOBI, 2018, p. 150). Ele continua dizendo:

Desta *fonte da humanidade* flui por toda a parte, em todos os seus rios, a mesma *razão* [Vernunft], apenas derramando-se sobre leitos e entre margens de incalculável variedade, e escondendo de todos os olhos os seus escoadouros. Esses leitos, essas margens são as paixões. (JACOBI, 2018, p. 150)⁷

⁶ Relativamente a isso Jacobi exprimirá a sua preocupação indagando: “Qual é a situação da justiça agora? Onde está a moderação e a sabedoria? Onde estão o coração e a concórdia para a defesa dos direitos? Onde estão a equidade e o verdadeiro bem-estar? Onde, finalmente, está a verdadeira abundância e a posse pacífica [da propriedade]?”. JACOBI, 2018, p. 173.

⁷ Jacobi contrapõe a essa direção a contrária, dizendo: “Muitos têm preferido olhar para esse assunto de outra forma, e têm considerado a razão como sendo a margem e as paixões o rio, indo contra o óbvio e sem nenhum motivo [fundado]” (idem). Na perspectiva contrária reside a dificuldade que encontrará

Ao considerar a razão como o original e as paixões o derivado (secundário), Jacobi assume uma teoria dos impulsos para fundar a autonomia do indivíduo admitida através da liberdade como autodeterminação pela razão; ou seja, isto, diz ele,

na medida em que o ser humano pode determinar-se *em e por* si mesmo, ou seja, na medida em que é capaz de agir livremente, na medida em que é movido pela razão e só nessa medida é que se mostra como humano. Onde não há liberdade, onde não há autodeterminação, não há entendimento nem humanidade. (JACOBI, 2018, p. 150)

O avanço da teoria jacobiana dos impulsos traz a oposição das coisas diante da necessária autodeterminação do sujeito pela razão. A esse respeito pondera dizendo:

Na medida em que o ser humano é modificado por coisas que se encontram fora dele e considera-as de tal modo que, como resultado, desaparece a reflexão sobre si mesmo, nessa medida [o ser humano] está agindo de acordo com um impulso estranho e não segundo o seu próprio [impulso]; [aqui ele] deixa-se determinar e não se determina a si mesmo, faz o que outras coisas exigem e não o que sua própria natureza exige, e nesta medida dizemos que é movido pelas paixões e que não é mais que um animal. (JACOBI, 2018, p. 151)

Essa concepção da autonomia obtida pela razão torna-se no moto jacobiano para debater a legitimidade da sociedade humana como sociedade civil [bürgerliche Gesellschaft]: o que é almejado nessa última não prescinde do exercício da razão, pois ela é “um meio para a liberdade, e não para a escravidão, para seres que, por sua natureza, encontram-se entre ambas” (JACOBI, 2018, p. 151)⁸. Em vista disso o melhor modo de

Jacobi para sustentar, adiante, sua teoria dos impulsos como efetivamente convergindo à dos signos. Espinosa tomou essa direção contrária e assumiu que a raiz da razão humana são as paixões. No *Tratado Político* ele diz: “Não podemos [...] reconhecer nenhuma diferença entre os desejos que provêm da razão e os que se engendram em nós por outras causas, e, tanto uns como outros, são quais efeitos da natureza e do desenvolvimento desta força natural, em virtude da qual o homem se esforça por perseverar no seu ser”. ESPINOSA, 2017, p. 36. Ciente da insuficiência da razão (de seus preceitos) para conduzir o homem em sociedade, segundo Espinosa, “[...] pensar que se conduzirá a multidão ou os que se alistarem na luta da vida pública, regulando-lhes a conduta só pelos preceitos da razão, é sonhar com a idade de ouro ou embeber-se de quimeras”. Idem. Neste sentido, o distanciamento tomado por Jacobi em relação à teoria espinosana dos impulsos (noutras palavras: só aparentemente Jacobi é fiel ao conteúdo dos livros III e IV da *Ética* espinosana) será remediado no texto de 1790 (*Carta a Laharpe*). No entanto, nesse texto o problema se mostrará outro: ele adotará ali a teoria hobbesiana dos signos, a qual lhe servirá de apoio para inverter a simpatia pela razão defendida neste texto de 1782. A partir de então ele desenvolverá a tese da incompatibilidade entre ‘autonomia da razão’ e teoria dos impulsos, criando as condições para reformular sua noção de razão (Vernunft = Vernehmen). As consequências dessa reformulação virão nas observações sobre a ineficácia da razão no sistema fichtiano da filosofia transcendental na *Carta a Fichte* (1799). Todavia, importa destacar também que nesse exercício Jacobi desvelará a diferença entre filosofia negativa e filosofia positiva, a qual será adiante explorada por Schelling. Para uma tematização detalhada desse ponto, cf. SERRANO, 1999, pp. 115-120.

⁸ Continua Jacobi: “A razão nunca precisa para si mesma das paixões, que apenas a obscurecem e a diminuem. Portanto, nunca pode confiar numa paixão como tal, nem fazer de seu objetivo imediato provocar paixões, embora possa procurar inibir uma paixão por meio de outra, porque a constituição da natureza humana o obriga a fazê-lo”.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

a liberdade (a razão) se defender e controlar as impressões externas é se servir “das forças exteriores contra as forças exteriores” (JACOBI, 2018, p. 151), visando afirmar o impulso próprio humano e a sua reflexão sobre si mesmo. Só será Instituição da razão o que resulta como associação civil [bürgerliche Vereinigung], e nunca nada que possa ser promovido meramente pela paixão.

Enquanto as inclinações sociais [gemeinschaftliche Triebe] podem ser vistas como conduzindo a um modo de proceder gerido de modo certo pelo instinto [Instinkt] – por exemplo, nos animais, nos quais inexitem as paixões –, por sua vez, do ponto de vista do ser humano a razão é, segundo Jacobi, o recurso que conduz, “assim como o instinto social nos animais”, de modo seguro, à situação em que se encontram unidos “o bem de todos e o bem de cada um” (JACOBI, 2018, p. 152). Contudo, na oposição entres os dois impulsos [Antriebe], o da razão [Vernunft] e o da paixão [Leidenschaft], apenas segundo o impulso da razão é que o homem se esforça para alcançar, com todas as suas capacidades interiores, “o que é bom, para que sejam respeitadas em todos os lugares com determinação inabalável as leis do amor ao próximo, da justiça, da honra e da religião, na medida em que cada um é determinado *unicamente* por sua *própria* natureza”. (JACOBI, 2018, p. 153-4). Relativamente a isso, no resgate, por Justus Möser, da diferença entre a verdade efetiva e a verdade formal foi ponderado que a legislação formal (o sistema de coação) apenas é aplicável a homens “que são dominados pelas paixões e, portanto, [àqueles que] se encontram inclinados a toda injustiça, inclinados à ruptura com os outros e consigo mesmos”, ou seja, a homens “instáveis, desleais, dispostos à discórdia e à inimizade” (JACOBI, 2018, p. 154). Por isso urge que seja tematizada a sociedade do ponto de vista da verdade formal, desde sua forma exterior e como “máquina de coação”: aqui a ideia do Direito surge como o recurso para a tematização da justiça universal. O Direito é buscado pela razão a fim de conduzir os seres humanos – assim como o instinto nos animais – à situação almejada, à situação em que se unificam “o melhor para todos e o melhor para cada um, de modo inquestionável” (JACOBI, 2018, p. 154).⁹

Numa antecipação de alguns anos à diferenciação estabelecida por Kant na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785) entre o ideal da felicidade, como

⁹ Aos adversários dessa atitude, solicita Jacobi: “Se alguém gostaria de afirmar contra nós que este recurso não conduz ao fim mais alto do estado civil, mas que existem outros fins e que os recursos que levam a eles, em caso de conflito, devem prevalecer sobre aqueles que conduzem a uma justiça universal invulnerável, [que esse alguém] ouse então nomear, em palavras claras, estes fins e estes recursos. Ele não poderá citar nenhum que não seja evidentemente resultado de paixão, da cobiça por terras, da cobiça por dinheiro, da vaidade, da concupiscência e da altivez”. JACOBI, 2018, p. 154-5.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

ideal da imaginação, e a virtude (mérito da felicidade) como ideal da razão, Jacobi pondera a ambição, a ganância e todos os desejos sensuais como visando promover as paixões, as quais, entretanto, em sociedade só podem ser promovidas pela lei-da-força. Por outro lado, só a força-da-lei, atuando em sentido contrário, promoverá o que realmente é apropriado à destinação do homem: o discernimento verdadeiro, a moderação, a justiça, a saúde da alma, a duradoura satisfação e a própria virtude.

Por essa constatação se pode reconhecer na tematização jacobiana a identificação de uma falsa mereologia estabelecida desde a dimensão da paixão e da lei-da-força. Pois, ao se reconhecer para premissa da verdadeira mereologia a de que “o bem de todos [universal] e o bem de cada um [particular]” apenas pode ser alcançado por um sistema racional de coação (verdade formal), então a premissa da falsa mereologia se baseará nisto, em que, diz ele,

[...] de fato, a maioria [dos homens] tem boas intenções quando é permitido **sonhar** com um determinado *interesse do Estado* [o universal], com um certo bem-estar da *totalidade*, **que não é o bem-estar de todas as suas partes** [mas o é só do particular], mas se distingue dele [universal] pelo fato de poder conceber racionalmente e exigir, com direito, um sacrifício sem medida das partes em benefício da totalidade. (JACOBI, 2018, p. 155)¹⁰

43

O caráter abusivo da proposta não-racional de conformar o universal (o Estado) ao particular (o indivíduo), embora apareça na perspectiva de homens “de boas intenções”, denota, no fundo, que eles – embora bons senhores e “para a tranquilidade de seus corações!” – não acreditam, verdadeiramente, que existam “essas partes de uma totalidade, que possuam em si mesmas o fundamento de sua união, de uma totalidade cuja unidade habite nela mesma” (JACOBI, 2018, p. 155), mas, ao contrário, acreditam que apenas existem “partes que estão umas juntas às outras pela vontade de outro, [e que elas são] partes de uma coisa cuja unidade se encontra fora dela, um instrumento cego, um corpo artificial, mas carente de razão, *sem alma própria*” (JACOBI, 2018, p. 155).

Revela-se nisso que o predomínio da verdade efetiva, já denunciado em relação aos abusos do Monarca e do Papa, mantém-se à espreita para avançar contra o Direito e a força-da-lei. Como modo de proteger esse último, vê-se então a concessão de Jacobi ao pleno poder da faculdade da razão como aquela que deve fornecer as autênticas

¹⁰ Grifos nossos. É que subjaz a isso um elemento ardiloso. Diz Jacobi: “Mas se esses senhores examinassem o assunto mais de perto, mesmo que apenas externamente, descobririam com muito pouco esforço que esse interesse exuberante, que flutua diante deles com um significado misterioso, se resolve em um interesse puramente geográfico”, qual seja, “que um certo número de metros quadrados de terra esteja localizado junto sob um determinado nome”. JACOBI, 2018, p. 155.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

bases para o exercício da força, da força-com-lei. Unicamente assim a destinação do ser humano, a destinação à felicidade como ideal da razão, pode ser legitimamente atendida. A respeito da relativa confusão (no fundo, defesa dos privilégios) sobre o sentido autêntico da verdade formal e da verdade efetiva no período, pronuncia-se Jacobi dizendo:

Em nenhum outro campo do conhecimento humano reinam a confusão e a contradição em tal medida como neste. Admite-se que todo ser comum deve ser conduzido de acordo com as leis da justiça; e ao mesmo tempo afirma-se que essas leis não podem ser determinadas, que [elas] são arbitrárias e que obedecem ao acaso, que não precisam temer a injustiça. Mas como por natureza é impossível impor com pleno direito aquilo que com pleno direito pode ser rejeitado, deve aparecer uma autoridade suprema e irrestrita para transformar, como exigido, as leis naturais ... *pela força*. (JACOBI, 2018, p. 156)

Certamente os indivíduos foram sobrecarregados pelo Estado, pondera ele, com cada vez “mais objetos de cuidado para si mesmo” (JACOBI, 2018, p. 157); numa constatação rousseauiana, Jacobi contemporiza alegando que se, por um lado, as “artes do governo” exercitaram o entendimento humano e “enriqueceram o ser humano na medida em que deram origem a todos os tipos de esforços, pesquisas, objetivos, desejos e pensamentos”, por outro, também rebaixaram e pioraram tal entendimento ao promover “todo tipo de desigualdade, de privilégio, de separação e de vaidade” (JACOBI, 2018, p. 157). Por isso, diz ele, “no lugar da confiança e da bondade que ele devia experimentar para com seu semelhante”, por intermédio das artes do governo se “colocaram um esforço temeroso para [cada um] cuidar apenas da sua própria pessoa” (JACOBI, 2018, p. 157). A premissa jacobiana para uma autêntica mereologia jaz, então, em que, diz ele,

[...] os homens mais felizes são aqueles cujos corações se encontram em conexão com uma comunidade [universal], com a qual compartilham todos os seus desejos e do qual não pode separar nenhum de seus desejos, com uma comunidade na qual encontram cada objeto de generosidade e afã, e na qual encontram um fim para aplicar cada talento e para cada disposição virtuosa [particular]. (JACOBI, 2018, p. 157)

Ao admitir haver esse contexto no qual o ser humano pode “deixar de lado o seu interesse pessoal ou sua própria segurança” (JACOBI, 2018, p. 158) em prol da companhia de seres semelhantes a ele, ele toca na questão essencial para a sociedade humana: que ela não deve existir “sem uma força exterior que contenha os recursos para aplicar a força” (JACOBI, 2018, p. 158), embora deva também se precaver para que tal

força não mine a segurança de seu bem-estar. Para isso é necessário admitir como legítimo (racional) pelo menos um tipo (geral) de coação. Diz ele:

Essa coerção, sem a qual a sociedade não pode existir, tem como objeto não o que faz o ser humano bom, mas o que faz o [ser humano] *mau*. Ela não tem um propósito positivo, mas um propósito *negativo*. Isto pode ser conseguido e mantido por meio da forma externa. E todo o positivo, a virtude e a felicidade surgem então de sua própria fonte. (JACOBI, 2018, p. 167)¹¹

Assim, o que não pode ser conseguido pelo uso da força (sem-lei) não deve nem ser tentado. Já o seu contrário, o que resulta da força unificada – dos indivíduos unidos em sociedade – pode muito bem ser tentado, pois a força-com-lei é o que não só pode, mas deve ser imposto aos indivíduos e cidadãos. Ou seja, justamente isso, “que ninguém deve ter que sofrer a imposição da força dos outros [...] isto é a única coisa que implica um benefício *certo, universal e imutável*” (JACOBI, 2018, p. 168). Portanto, somente do ponto de vista da razão é possível trazer algo como o universal em relação ao qual deve ser posto algo como o individual ou particular. Neste sentido, conclui Jacobi:

Meu ponto de partida foi o seguinte: essa força [sem-lei] deve ser combatida apenas pela força [com-lei], esse crime deve ser combatido apenas pela coerção. A essência de ambas não é motivar as ações, mas sim eliminá-las e colocar-lhes obstáculos. Elas não estão em condições de despertar potências, nem estão em condições de criar algo de bom *em si*. Isto somente pode surgir de si mesmo e sua fonte primária é sempre o *movimento interior* independente de um *espírito livre*. (JACOBI, 2018, p. 156-7)

Desse modo se identifica no texto de 1782, motivado pela defesa e contra-defesa de uma falsa mereologia (baseada na lei da força) e uma autêntica mereologia (baseada na força da lei) o modo de postular, no ser humano, o movimento interior do espírito livre com a razão. Aqui o impulso de razão é o único a atuar pela verdade formal que, como tal, graças a isso se antecipa em relação à força bruta e crua das paixões. Assim, pelo impulso racional é facultado encontrar o solo firme para estabelecer as Instituições sociais, no qual o critério para a autêntica mereologia, a universalidade da razão, tem primado em relação ao particular e ao individual. Visto como a base segura que legitima a aplicação da forma (coerção) do universal sobre o particular, segundo Jacobi, aqueles abusos – do Papas e do Príncipe – só teriam podido ocorrer devido à “falta de leis inalteráveis de justiça”, motivando a que “toda outra lei tivesse se mostrado como uma aberração” (JACOBI, 2018, p. 168).

¹¹ Na presente constatação, Jacobi se move em direção para se colocar novamente em acordo com a teoria jurídica espinosana. Cf. ESPINOSA, 2017.

Todavia, essa posição jacobiana em defesa da razão será colocada em xeque no texto de 1790, a *Carta a Laharpe*, uma missiva que embora redigida nunca foi enviada ao seu destinatário. Vejamos a seguir em quais condições ocorre essa mudança de perspectiva de Jacobi.

As lacunas na razão e a crítica ao Direito na *Carta a Laharpe* (1790)

O contexto da redação da *Carta a Laharpe*¹² é diferente por surgir após o evento da Revolução francesa. Aqui vê-se a guinada teórica de Jacobi em relação ao texto de 1782, já que ele investe agora numa série de caracterizações desfavoráveis à razão, as quais reaparecerão adiante, em grande parte, na *Carta a Fichte* (1799). Essa nova avaliação da faculdade humana da razão foi efetivamente motivada pelos acontecimentos no país vizinho. A partir disto a razão devia deixar de ser vista como plenipotenciária, já que, caracterizada pelo seu universalismo (sua busca de universalização), ela evidencia também um “indiferentismo”, o qual se revela, ao fim e ao cabo, vazio. Para Jacobi se trata de corrigir essa deformidade e substituir o universalismo indiferentista da razão através da reavaliação da “natureza particular” do indivíduo. Isso ele havia realizado em parte já no seu texto anterior, *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo* (1787/1815), cuja primeira edição fora lançada no mesmo ano da segunda edição da *Crítica da razão pura* de Kant (1781/1787).¹³

No fito de centralizar a natureza particular do indivíduo, o objetivo jacobiano se mostra mais acintoso: trata-se de “separar da razão tudo o que não é ela”, enquanto ação para revelá-la e “mostrá-la no seu maior brilho” (JACOBI, 2011, p. 40). É que, segundo ele, enquanto se admite fazer uso de “abstrações, raciocínios, cálculos, noções”, e atribuir o uso de signos arbitrários e do silogismo “à ideia de uma inteligência pura, à ideia do princípio de toda a razão” (JACOBI, 2011, p. 40), torna-se difícil não permanecer nas trevas do nada e do vazio. Parece que a arte humana, diferentemente da natureza, tem subterfúgios para fazer prevalecer o que o pensamento mesmo engendra pelo simples motivo de ele engendrará-lo. Nessa medida, como evitar que o pensamento não promova o

¹² A carta, datada de 5 de maio de 1790, fora redigida em francês e dirigia-se a Jean François Laharpe, membro da Academia Francesa.

¹³ Jacobi apenas teve tempo de ler a *Crítica da razão pura* de Kant na primeira edição (1781), perdendo de conhecer as muitas modificações realizadas na segunda edição do texto kantiano. Por sua vez, importa recordar que da primeira (1787) à segunda edição (1815) do *David Hume. Sobre a crença...*, Jacobi também realiza alterações que significarão uma mudança de alvo: na primeira edição, muitas objeções desenvolvidas no texto se referem diretamente ao Idealismo transcendental de Kant; na segunda, Fichte assumirá o lugar de Kant, contra o qual Jacobi voltará então as suas observações críticas.

mesmo sempre de modo desenfreado? Inspirado na teoria dos signos de Hobbes, é evidente a Jacobi a arrogância e presunção da razão, pelo seu vínculo a elementos pretensamente universais (os signos), os quais lhe dão a aparência de ser ela independente.

Diz ele:

Possuímos a faculdade dos sinais arbitrários, que substituímos aos objetos para proporcionar à nossa inteligência a compreensão deles, o que chamamos adquirir ideias claras, distintas, gerais; faculdade de tal modo maravilhosa que Hobbes a tomou pela própria razão humana e, nisso, não cometeu um erro muito grande. (JACOBI, 2011, p. 31)¹⁴

Por isso há que se contrapor ao subterfúgio dos signos, pelo qual a razão encobre sua fragilidade, a natureza mais autêntica, isto é, o verdadeiramente concreto e efetivo, o indivíduo. Enquanto não ocorrer essa substituição, a arte da palavra se manterá como a única a dominar através da razão. É que, diz Jacobi,

[...] se fossemos imaginar que a **arte da palavra** poderia ser aperfeiçoada ao ponto de as articulações da voz obterem um valor **tão preciso**, tão forçosamente [e univocamente] **reconhecido por todos** os homens, quanto os sinais naturais e completamente representativos dos geômetras, de tal modo que, a partir de então, *as construções imediatamente intuitivas* destes **não mais teriam qualquer vantagem sobre as construções puramente verbais** e que **todo o discurso exatamente fraseado seria uma demonstração rigorosa**; se, refletindo ainda que, no cálculo, uma vez encontradas as fórmulas aritméticas, chega-se a resultados seguros por um **encadeamento** puramente **mecânico** de procedimentos; se, partindo de todas estas considerações, fôssemos imaginar ainda que talvez não fosse impossível aperfeiçoar o discurso a tal ponto que nos explicaríamos infinitamente melhor **não sabendo o que dizemos** do que sabendo-o; essas imaginações, esses projetos, se fosse *unicamente* a razão ou a razão transcendente do desejo transcendente de ser feliz que no-los sugerisse; julgaríamos que esta razão é perfeitamente sábia? No entanto, passamos [do] mais ao menos. (JACOBI, 2011, p. 31-32) (Grifos nossos)

47

Doravante a natureza do indivíduo, a única concreta e real, que também espelha o Direito natural, deve ser vista como o que o faz consistir no que “a natureza ensina a todos os animais” (JACOBI, 2011, p. 38). Para enfatizar a premência do indivíduo em relação à razão (universalismo indiferentista), Jacobi traz o episódio motivado pela Assembleia Nacional em França. Como se constata, tal episódio estava na iminência de alterar historicamente o rumo dos acontecimentos; segundo Jacobi, “jamais

¹⁴ Na passagem a que se refere, Hobbes diz: “O uso geral da linguagem consiste em transformar o nosso discurso mental em discurso verbal; ou a sequência dos nossos pensamentos numa sequência de palavras; e isto para duas comodidades, uma das quais é o registro das conseqüências dos nossos pensamentos, os quais, sendo aptos a escapar da nossa memória e a levar-nos a um novo trabalho, podem de novo ser recordados por aquelas palavras pelas quais foram marcados. De modo que o primeiro uso dos nomes é o de servir de *marcas ou notas* para a memória. Um outro uso acontece quando muitas pessoas usam as mesmas palavras para significar (pela sua conexão e ordem) umas às outras aquilo que concebem ou pensam sobre cada assunto; e também aquilo que desejam, temem ou pelo que têm uma outra qualquer paixão. E por tal uso as palavras são chamadas *sinais*”. Cf. Leviatã, Parte I, Cap. 3,8 e Cap. 4,3.

houve para nós um mais belo momento de esperança do que o da convocação dos vossos Estados Gerais” (JACOBI, 2011, p. 33).¹⁵

No entanto, na tarefa de reunião dessa mesma Assembleia Nacional, movida para estabelecer os Direitos humanos, como não colocar em xeque as suas premissas “racionais” e os resultados que por esse meio ela alcançou? Ela buscou através de um autêntico esforço da razão estabelecer um “primeiro princípio do direito” (como independente, absoluto); mas, em um modo de proceder que buscava, no fundo, com que fosse “abolida, desenraizada, aniquilada a lei do mais forte” (JACOBI, 2011, p. 35-6) (leida-força), ao haver estabelecido “que, no princípio, a *posse* fosse a razão da posse; que o *fato fizesse* direito” (JACOBI, 2011, p. 35), ela fora em direção à negação da essência do indivíduo e promoveu um círculo através do qual estabeleceria diretamente “a lei do mais forte” (JACOBI, 2011, p. 35).

Para Jacobi essa incongruência no proceder da Assembleia Nacional podia ser evitada unicamente se se partisse dos entendimentos individuais, em vez de presumir um entendimento comum que estabeleça a regra. Para contornar isso ele fornece novamente uma mereologia, na qual o indivíduo concreto real assume o lugar inicial, desde o qual é fundamentado que “a parte pertence ao todo” na relação entre os seres individuais. Numa análise de tipo gestaltiana (“O fundo é tão necessário à forma quanto a forma ao fundo” (JACOBI, 2011, p. 37), Jacobi assenta seu exame na reformulação do princípio aristotélico: “é necessário que o todo seja antes que a parte” (*totum parte prius esse, necesse est*). E exclusivamente por tal reformulação o indivíduo concreto existe. As premissas são estas:

- a) “cada indivíduo tem uma **essência** e uma **existência** que lhe são próprias, reais e bem definidas, mas relativas” (JACOBI, 2011, p. 37);
- b) é necessário que o indivíduo “seja qualquer coisa por si mesmo” (JACOBI, 2011, p. 37) para que se torne qualquer coisa em outra relação, em outro sentido;
- c) o indivíduo tem (e precisa ter) uma “atividade primitiva” (JACOBI, 2011, p. 37) que lhe é própria, só a partir da qual deve poder intervir em outra atividade; e, por isso,
- d) chama-se “natureza particular” de um ser **a essência do indivíduo**, “ligada à sua dependência” (JACOBI, 2011, p. 37).

À base disso Jacobi admite uma atividade ideal subjacente ao indivíduo que reflete sobre as coisas, pois, embora os homens sejam motivados por desejos, um único

¹⁵ Os Estados Gerais foram convocados por Luís XVI a 24 de janeiro de 1789, cuja sessão foi aberta no dia 5 de maio. A última vez que haviam sido reunidos os Estados Gerais foi no ano de 1614.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

desejo é o princípio “de toda a atividade, de toda a perfectibilidade no homem” (JACOBI, 2011, p. 36). A função desse desejo único, que serve de princípio, é reconduzir “os numerosos desejos do homem [...] ao seu princípio comum, *o desejo absoluto do indivíduo*” (JACOBI, 2011, p. 36). Daí que a essência do indivíduo constitua “a potência pela qual ele é aquilo que é” (JACOBI, 2011, p. 37) – o desejo absoluto do indivíduo é a sua própria essência. Unicamente que, embora deva ser visto como sendo uma “natureza particular”, o indivíduo depende da constituição (ou pressuposição) de uma totalidade à sua base. Sobre isso ele diz: “A existência de todo o ser finito pressupõe a coexistência” (JACOBI, 2011, p. 37) – cada indivíduo só tem o sentimento do seu ser se tem o sentimento “dos seres diferentes de si” (JACOBI, 2011, p. 37), isto é, o sentimento “mais ou menos distinto das suas relações – sobre as quais se apoia” (JACOBI, 2011, p. 37). Esses seres diferentes dele “são as condições necessárias, ou mediadores, os intermediários da sua existência” (JACOBI, 2011, p. 37). Advém daí que em toda natureza individual o “sentimento que tem o seu ser se deve encontrar [...] engolido pelo sentimento das suas relações” (JACOBI, 2011, p. 37). Ou seja, a percepção de suas relações está para o sentimento de si (percepção de si) assim como o sentimento de si (percepção de si) está para a percepção de relações: “É impossível haver percepção de relações sem percepção ou sentimento de si”, e vice-versa.

Assim, visto se admitir à base um “conjunto infinito” como o elemento formal do indivíduo, a forma de qualquer indivíduo, embora “abraça o conjunto dos seres”, é acomodada e se acomoda ao “finito do indivíduo” (JACOBI, 2011, p. 37), pois os seres “fazem situação em conjunto; sem o qual não haveria relações entre eles, a parte não pertenceria ao todo, o indivíduo não existiria” (JACOBI, 2011, p. 37). Para tanto há que se postular no horizonte sendo dois os fins que são o alvo do desejo absoluto do indivíduo: eles são “a conservação e o melhoramento desta [sua] natureza particular” (JACOBI, 2011, p. 37). A Assembleia Constituinte havia acertado no alvo, num primeiro momento, por haver entrevisto “que os direitos de natureza” – como direitos de conservação e de melhoramento individual, “eternos, imprescindíveis, que estabelecia, repousavam sobre o fato de uma existência dada, que o homem tem na sua *posse*” – deviam projetar “a declaração dos direitos [humanos]” (JACOBI, 2011, p. 35). Porém, num tipo de compensação, seus legisladores pressupuseram, em direção contrária, uma carta-branca para fazer “tudo de novo [...] [colocando] o máximo de cuidado de não deixar subsistir

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

nenhum vestígio entre o passado e o futuro” (JACOBI, 2011, p. 34-5).¹⁶ Ao fazer isso eles assumiram que tudo podia ser considerado desde o universalismo e indiferentismo da razão, ao qual chegaram pela abstração da natureza individual dos seres, enquanto os únicos que realmente têm desejos e se conduzem concretamente para seu desejo absoluto. A esse respeito, Jacobi é veemente em sua ponderação contra essa Assembleia, dizendo:

Os vossos legisladores, lançando mãos à grande obra de uma constituição que *seria uma maneira fixa de ser governado somente pela razão* e, por conseguinte, de *governar somente pela razão*, uma coisa supondo a outra, tiveram de, e quiseram, **fixar** princípios da razão pura **pela razão pura**. Em consequência disso, deliberaram e fixaram: “Que os homens nascem e permanecem livre e iguais em direitos”. [Mas] Não definiram, nem explicaram sequer o que é um *direito*; o que é um direito *que se tem*; nem, por consequência, como é que acontece ao homem ter direitos, tê-los por nascimento. Esta qualidade particular ou esta prerrogativa dos direitos que se tem é unicamente estabelecida pela sua atribuição pura e simples a um ser **nomeado**; e este ser nomeado apenas é qualificado e nomeado **por esta atribuição**. (JACOBI, 2011, p. 35) (Grifos nossos)¹⁷

Na recaída no indiferentismo da razão – como ímpeto sonhador para realizar uma Constituição partindo de uma tábula rasa (carta-branca) – esses legisladores depositaram com exclusividade suas crenças no puro mecanismo, denunciado já através da teoria dos signos¹⁸, para dispensar então os “recursos do espírito” e a necessidade de

50

¹⁶ Aqui a referência à carta-branca remete à crítica de Edmund Burke à “tábula rasa” em suas *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790). Jacobi irmana-se ao conservadorismo burkiano já desde o ponto de vista histórico. Hannover era o núcleo da escola de autores alemães que cultivavam as ideias anglo-saxãs devido ser ela a sede do vínculo das coroas e casas alemã e inglesa. Justus Möser, além de jurista, também era historiador e, vinculado a Jacobi, a August Wilhelm Rehberg e a Friedrich Gentz, desenvolve a defesa teórica da concepção conservadora da história, aplicando nas terras prussianas os pressupostos de Burke, a cujas ideias todos desta escola visavam dar continuidade. A principal ideia era a de defesa do modo empirista de conceber a história, justificando a inviabilidade de conceder espaço para o recomeço social desde uma “tábula rasa”. Cf. BURKE, 2014, p. 57, p. 144 e p. 172. Contra esta concepção conservadora da história Fichte tomará posição em 1793 nas *Contribuições para a retificação do juízo do público sobre a Revolução Francesa*. Fazendo frente à leitura de Rousseau por Rehberg, ele assume já no primeiro livro a questão do direito do povo de alterar sua Constituição de estado. Ao final Fichte conclui, dizendo: “Nenhuma constituição estatal é inalterável. Está na sua natureza que todas elas se alteram. Uma má constituição que vá contra o objetivo final necessário de todas as ligações estatais tem de ser alterada; uma boa constituição que promova o objetivo final altera-se por si. [...] A cláusula no Contrato Social: que ela seria inalterável, seria a contradição mais grave contra o espírito da humanidade”. FICHTE, 2011, p.90.

¹⁷ Continua Jacobi: “Mas é dito que ‘estes direitos são naturais e imprescritíveis; que se chamam liberdade, propriedade, segurança e resistência à opressão’. Da liberdade diz-se ‘que ela consiste em poder fazer tudo o que não seja prejudicial aos outros’. Os direitos de propriedade, de segurança e de resistência à opressão não são nem definidos, nem determinados de uma maneira explicativa; mas vê-se que a opressão consiste em impedir os outros de poder fazer tudo o que não é prejudicial a outra pessoa”. JACOBI, 2011, p. 35.

¹⁸ A metáfora jacobiana para exprimir esse evento miraculoso da razão bate com a referência do episódio bíblico, segundo o qual, diz ele, “a vara miraculosa da vossa Assembleia Constituinte é a *única* razão; e [que] se a Assembleia possui a única *verdadeira* e consegue fazê-la governar, teréis a Terra Prometida, que será também a Terra Santa”. JACOBI, 2011, p. 35. Grifos nossos.

possuir gênio próprio (JACOBI, 2011, p. 31), os quais advêm unicamente do indivíduo concreto. Sobre isso indaga Jacobi:

Hoje, que nos encontramos envolvidos pelas construções mais maravilhosas de um **sábio mecanismo**, iremos procurar a razão das nossas mãos, o princípio dos nossos órgãos vivos, **nos resultados progressivos do seu emprego**, tomando, com ligeireza, **os resumos abstratos** da experiência **por princípios reais**, necessariamente anteriores a toda a experiência, a todo o raciocínio? Uma vez que possuímos uma lógica e que esta ciência nos demonstra **o mecanismo da razão aplicada às sensações**, acreditaremos que o segredo do próprio pensamento nos foi revelado pela teoria do silogismo, e o [segredo] da natureza e da causa primeira [revelado] pelas categorias da escola? (JACOBI, 2011, p. 31)¹⁹

Visto que os seres humanos vivem no mundo concreto e real que perfaz a experiência, para Jacobi é certo que a valorização do mecanismo em detrimento dos recursos do espírito em breve será desmentida pela experiência, já que é “impossível que a experiência não nos desiluda em breve sobre a autossuficiência da razão” (JACOBI, 2011, p. 34). A fim de manter vigente os recursos do espírito, outra deveria ser a ótica da verdadeira vida em sociedade. Diz ele:

Conosco, e até aqui, a razão nunca foi única; e considerada como um ser abstrato e de *pura razão*, ela não nos parece nem legisladora, nem executiva, mas sim puramente judiciária, puramente aplicadora de determinações *dadas* a objetos *dados*. [Ela] É uma soberba porta-luzes; mas, por isso mesmo, não saberia iluminar nem mover. Não vendo nem olhando **o indivíduo ou a pessoa**, não tendo nenhum fim fora de si mesma e não podendo, à partida, estabelecer nenhum [fim], o nosso desejo de ser felizes toca-a tão pouco que não o tem de modo nenhum em conta, que mesmo pisa-o a seus pés. (JACOBI, 2011, p. 30) (Grifo nosso)

Visto que não pela teoria do silogismo foi revelado o segredo do pensamento, nem as categorias de uma certa doutrina fizeram o mesmo, concernente aos segredos da natureza e de uma primeira causa, os limites da ciência só conseguem mostrar sua relação com “o mecanismo da razão aplicado às sensações” (JACOBI, 2011, p. 31), escapando de tudo o que não se relacione com o mecanismo. Por esse motivo é que se deixa conceber que o que o homem realiza “de modo brutal” ele também o poderá realizar “com reflexão”, não havendo diferença entre ambas as realizações. Como constata Jacobi, é graças a “uma verdadeira **sutileza** que se chega a atribuir à razão um poder legislativo e executivo, que ela não poderia ter, e que se chega às teorias do Direito Natural” (JACOBI,

¹⁹ E, por fim, conclui a indagação: “Defenderemos que os expedientes do espírito são os seus produtos primitivos; que as condições acidentais da sua ação são as suas condições absolutas, a expressão imediata do seu poder efetivo, e que em breve os nossos sistemas aperfeiçoados nos dispensarão da necessidade humilhante de possuir gênio próprio?”.

2011, p. 39) (Grifo nosso). Numa versão minimalista se vê o quanto a doutrina dos signos participa intrinsecamente aqui da teoria do Direito Natural. Ele exemplifica isso:

Por meio do termo abstrato *homem* identificamos dois conceitos um pouco menos abstratos: *ele* e *eu*. Tendo esses dois conceitos sido identificados, podemos, desde logo, substituí-los indiferentemente um pelo outro; sob a denominação de *homem* não constituem senão um e o mesmo conceito. Ora, não podendo existir qualidades contraditórias num mesmo ser ou no seu conceito bem determinado, é impossível afirmar do homem aquilo que nego dele; impossível que atribua ao homem ‘eu’ o que recuso ao homem ‘ele’; e **eis rigorosamente estabelecido o princípio do Direito Natural.** (JACOBI, 2011, p. 39)

A partir daí é suficiente com que sejam transtrocadas as duas determinações do termo abstrato ‘homem’; diz ele:

Ponhamos, agora, no lugar do *ele homem*, o *ele animal* e desaparecerá imediatamente a igualdade de deveres e de direitos entre ele e eu. E o que existe de muito notável é que, apesar de nos podermos identificar ainda com os animais sob a designação de seres vivos e sensíveis, e que mesmo esta *individuação* nos seja muito familiar, [ainda assim] não façamos nenhum caso dela e deixamos “*os direitos eternos, universais e sagrados dos seres sensíveis no esquecimento e no desprezo*” (JACOBI, 2011, p. 39).

Portanto, o comportamento humano é pródigo em fornecer os exemplos que correspondem a esse tipo de permissividade da razão. Jacobi enumera alguns, como no tratamento dispensado pelos seres humanos aos demais seres pelo fato de estes não estabelecerem *racionalmente* um princípio do Direito Natural. Num exemplo bastante ilustrativo disso, contrasta Jacobi dizendo:

Em que é que os peixes do mar, dos lagos, dos rios, são-nos prejudiciais? Será que só os comemos para nos protegermos deles e porque eles nos impedem de fazer tudo o que não faz mal aos outros? Porque eles são *opressores e roubam*? Pergunto em que é que o seu direito à existência é menos válido do que o nosso; por que é que a sua vida nos parece menos sagrada, o seu assassinio uma coisa inocente? Será porque a sua organização, mais ou menos inferior à nossa os priva destas sensações mais bem articuladas às quais devemos a qualidade superior de nossa memória, da nossa imaginação, a instituição de sinais arbitrários, enfim, todos esses recursos, todos esses expedientes duma inteligência em dificuldade, que estamos habituados a compreender por meio da palavra ‘razão’? (JACOBI, 2011, p. 40)

Encaradas as coisas desse ângulo, Jacobi então conclui: “Acho a Assembleia Nacional conseqüente no seu fanatismo intelectual [...]” (JACOBI, 2011, p. 32). É que, considerando a necessidade de “defender que os direitos do homem se encontram na proporção dos seus meios intelectuais” (JACOBI, 2011, p. 39), a razão sempre se exprimirá como o recurso “de uma inteligência em dificuldade”, em vez de outra coisa.

Assim, no pano de fundo da inicial defesa e posterior crítica à razão, a avaliação jacobiana negativa da razão será retomada na *Carta a Fichte* (1799), na qual identificará a teoria dos signos da filosofia transcendental como sendo o ápice de uma teoria vazia que conduz ao nada. Vejamos, em conclusão, essa crítica desde o ângulo das motivações sócio-políticas subjacentes ao sistema transcendental fichtiano, posto às claras por sua teoria dos signos adequadamente apresentada e, também, de sua teoria dos impulsos.

Crítica velada ao elemento subversivo da razão na imputação de niilismo e a outra razão na *Carta a Fichte* (1799)

Não há [...] nenhum mundo que subsista para si mesmo: em tudo o que vemos, vemos simplesmente o reflexo de nossa própria atividade interna. (Fichte, 2009, 140)

Fichte convocou o pensador e amigo Jacobi na *Apelação ao Público* [Appellation an das Publikum]²⁰ para endossar sua exposição do conceito de Deus no opúsculo *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo* [Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung], publicado no *Philosophisches Journal*.²¹ Juntamente com o de Friedrich Karl Forberg, o *Desenvolvimento do conceito de Religião* [Entwicklung des Begriffs der Religion], os dois foram objeto de uma acusação anônima surgida no texto *Carta de um pai a seu filho estudante sobre o ateísmo de Fichte e de Forberg* (aparecido em Nuremberg em 1798)²², o qual motivou a cisma de ateísmo [Atheismustreit]. Na *Apelação*, após enumerar alguns dos principais teólogos para advogar em favor de sua causa, Fichte disse:

[...] E entre os filósofos, a Vós, nobre Jacobi, estendo minha mão com toda a confiança; não importa quão diferentemente pensemos sobre a mera teoria, o que está em jogo aqui foi dito há muito tempo exatamente como eu penso que

²⁰ Ao texto que rendeu a acusação de ateísmo, Fichte fez seguir outros opúsculos no objetivo de esclarecer o conteúdo do primeiro e mostrar a idoneidade de sua causa, a defesa conceitual de Deus como devendo ser pensado, exclusivamente, como a ordem moral no mundo. Os primeiros dois foram os *Escritos de Justificação Jurídica* (1798) [Der Herausgeber des philosophischen Journals gerichtliche Verantwortungsschriften gegen die Anklage des Atheismus] (1798) e o *Advertências, Respostas, Questões* [Rückerinnerungen, Antworten, Fragen] (1798), aos quais se seguiram a *Apelação ao Público* (1799) e o *De um Escrito privado* [Aus einem Privatschreiben] (1800).

²¹ O *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* era editado por Fichte e Niethammer; o texto saiu publicado no número de outono de 1798, tomo VIII, Primeiro Caderno, pp. 21-46.

²² Para uma exposição detalhada sobre a resposta de Fichte a todos os seus potenciais acusadores, cf. UTTEICH, 2020a.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

é, e Vós o dissestes com uma força e um calor com que eu nunca saberia dizê-lo, e disso Vós fizestes a alma de sua filosofia: “através de uma vida divina nos tornamos conscientes de Deus e conhecemos Deus”. (FICHTE, 2009b, 189)

A conhecida *Carta a Fichte* (1799) foi a resposta de Jacobi a esse apelo, a qual, em dose menor, se por um lado dizia apoiar o homem Fichte, por outro se opunha ao pensador. Sem se ater ao conteúdo dos opúsculos de Fichte-Forberg, nela Jacobi faz um apanhado das intenções (presumidas) da filosofia sistemática, a filosofia transcendental fichtiana. E, no balanço das diferenças entre seu modelo de pensamento e o de Fichte, imputa como utilizado com o nome de razão [Vernunft], no modelo transcendental, uma teoria dos signos no sentido já identificado na *Carta a Laharpe* (1790): uma teoria com o ímpeto favorável ao “indiferentismo” e ao “universalismo”, um abuso do puro pensamento que nada entrega como contrapartida, nenhum correlato ou fundamento fora do conjunto mesmo dos sinais. No entanto, por meio da identificação do caráter vazio dessa teoria dos signos, Jacobi tenta legitimar sua nova concepção da razão [Vernunft = Vernehmen] como a única legítima, assentada na defesa do movimento que ele atribui como faltante aos autores da filosofia transcendental: admitir como existindo e devendo ser buscado (encontrado) fora da razão o fundamento dela. Sob esse pano de fundo a crítica jacobiana ganha outros contornos ao considerar, no que ela toma como intenções do pensamento transcendental, se Jacobi está ciente do vínculo em Fichte da teoria dos impulsos à teoria do Direito Natural no *Fundamento do Direito Natural* (1796-7) [Grundlage des Naturrechts].

Numa reedição do debate sobre a diferença entre espírito e letra na filosofia²³, Jacobi assume como necessária a defesa da cisão – antes já resolvido pela perspectiva da razão transcendental: a cisão dos domínios da natureza (sensível) e da liberdade (inteligível).²⁴ Na defesa dessa cisão, para Jacobi o conteúdo da liberdade não mais

²³ Na época moderna, o primeiro debate sobre o tema da diferença entre espírito e letra na filosofia ocorreu entre Fichte e Schiller em 1794, cujo ponto alto foi a recusa de Schiller para publicar em sua revista (*As Horas*) o artigo de Fichte, *Sobre o espírito e a letra na filosofia. Numa série de cartas*. Ao mesmo tempo em que soava como tentativa de refutar o texto schilleriano, *Cartas sobre a educação estética do homem* (1793), o texto fichtiano infringia as normas de publicação da revista. Para uma introdução ao tema e acesso ao texto de Fichte, acompanhado das cartas entre os dois pensadores, cf. VACCARI, 2014, pp. 8-89 e, também cf. FICHTE, 2014. Posteriormente, em 1806, no texto em que aborda sua concepção filosófica da história, o *Traços gerais da idade contemporânea* [Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters], Fichte retoma o debate sobre a diferença entre espírito e letra, identificando nos evangelistas João e Paulo a raiz do avanço, para a cultura ocidental, do apelo à letra (evangelho de Paulo) e o ao espírito (evangelho de João). Cf. UTTEICH, 2020b.

²⁴ Tanto na *Crítica da razão pura* (1787), como na *Crítica da razão prática* (1788) e na *Crítica da faculdade do juízo* (1790) Kant demonstrou o modo pelo qual, em cada domínio, as esfera sensível (natureza) e inteligível (liberdade) podiam ser pensadas como conciliadas e em harmonia. Na *Doutrina da Ciência* (1794) Fichte demonstrou, pela oposição entre Eu e Não-eu e a primazia prática da razão,

pertence ao domínio do inteligível, mas antes à natureza do indivíduo, cujo domínio dos impulsos ele não mais acessa por meio de uma teoria do Direito – como nos ensaios anteriores de 1782 e 1790 –, mas no que é externo à razão, isto é, o divino (Deus). A esse conhecimento ele denomina Não-Filosofia [Unphilosophie], à qual contrasta a filosofia debruçada na ciência e que opera por meio dela. Na medida em que a natureza do indivíduo fica fora da ciência, embora dependa da liberdade, essa relação tem de ser admitida como inapreensível, assim como sua fundamentação: o divino (Deus), incompreensível.

A filosofia transcendental, que toma o saber [Wissen] e a ciência [Wissenschaft] como objetos, nada tem a contribuir aqui, uma vez ter sido lançada a liberdade para fora do saber para apoiá-la no espírito (Deus). O motivo reside em que, diz Jacobi, “o espírito não suporta um tratamento *científico*, porque o espírito não pode ser letra” (JACOBI, 2009, p. 525) – “o verdadeiro espírito não tem letra” –, motivo pelo qual se chama “ciência” ao espírito só quando se atribui espírito à letra. Nessa compreensão da razão, colocada em relação com um fundamento inacessível, reside a principal diferença entre os dois autores. Diz Jacobi:

[...] O homem só pode elevar-se acima da natureza fora dele e dentro dele na medida em que sua razão, a razão temporal, se eleva **com o espírito** até o conceito da liberdade. Quanto ao modo **como deve ser determinado** esse conceito de liberdade, que **vai além** da razão, o que ele engloba, o que ele pressupõe e o que ele implica, dificilmente podemos fazer uma comparação completa entre nós. (JACOBI, 2009, p. 519) (Grifos nossos)

Àquilo que Jacobi atribui como sendo o fundamento fora de si da razão, o seu aspecto positivo, parece faltar o instrumento adequado para exprimir com clareza. Se acerta no diagnóstico deste elemento questionável, o assentir à razão finita humana que conceba um saber [Wissen] fundante da razão contido nela própria (autocontido), como no realizado pelo princípio do Eu na *Doutrina da Ciência* em Fichte, ao assumir essa visão monocamada da natureza Jacobi rebaixa o edifício racional arduamente conquistado: se só há a natureza e a causalidade mecânica é a responsável por tudo o que há no mundo humano, então “a produção da natureza é cega, irracional, necessária,

de que modo devia ser alcançada a conciliação e harmonização final, isso até o ponto de, diz ele, “o senso comum, ofendido por toda a filosofia pré-kantiana e incompatibilizado por nosso sistema teórico, aparentemente sem qualquer esperança de conciliação, [ser] completamente reconciliado com a filosofia”. FICHTE, 1980, p. 61.

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

meramente mecânica, sem previsão, sem plano, sem livre escolha ou intenção” (JACOBI, 2009, 525) e depende da liberdade.

Com isso, entretanto, não volta a ser encoberto o que fora já demonstrado pela razão transcendental: que nem toda a causalidade no mundo dos fenômenos se reduz à causalidade da natureza, pois há a causalidade pela liberdade. Em Kant, pelo conceito de liberdade se pressupõe a existência de um domínio puramente inteligível, o qual deve ser aceito para a razão pura desenvolver o conceito de uma causalidade incondicionada, enquanto “o conceito de liberdade concede que não devemos sair de nós para encontrar o incondicionado e inteligível para o condicionado sensível” (KANT, 2011, p. 172). Visto não ser visado através dela produzir qualquer efeito no tempo (determinação temporal), essa causalidade não está submetida às condições do tempo formal. A saída do domínio do entendimento (vinculado à sensibilidade) significa, então, a entrada no da razão como faculdade que torna a liberdade transcendental (de significado transcendental), um “conceito” do pensamento, em ponte para o conceito de liberdade prática, por meio do qual o indivíduo (a natureza individual) alcança a efetividade em sua autodeterminação de agir, cujo resultado (como fenômeno) se dá como começo de uma nova série causal, motivo pelo qual se denomina “prático [...] tudo aquilo que é possível pela liberdade” (KANT, 2010, 636).

Por sua vez, no avanço das premissas da tese kantiana da liberdade em *O Destino do Erudito* (1794), Fichte agregou sua teoria dos impulsos par unir o pensar e o querer até a harmonia do ser do sujeito (FICHTE, 2002, p. 57). Fichte ampliou ainda mais essa tematização da liberdade no vínculo à moralidade no opúsculo *Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo*, ao admitir a crença [Glaube(n)] como um terceiro elemento para acesso da disposição de ânimo moral e fonte de onde provém a convicção de todo destino moral [moralische Schicksal] humano. Assim, atribuindo todo elemento de certeza como apenas podendo residir na crença (consciência imediata ativa e intelectual), mostra que a moralidade também só pode ser explicada através do apelo à crença, visto não pode ser alcançada legitimamente por nenhuma coerção lógica do pensamento, mas “unicamente pode se constituir por si mesma” (FICHTE, 2009a, p. 142).

Essa primeira verdade, que é acessível de modo imediato como conhecida por si e verdadeira por si, “que não carece nem ser fundamentado ou justificado, nem autorizado por uma outra verdade” (FICHTE, 2009a, p. 142), serve, diz Fichte, para que a consciência não se perca “num oceano sem limites”. Por isso se deve começar pelo mais

56

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

imediatamente: o primeiro é “que se deve [fazer algo]”, por meio do qual seu conteúdo (“o que fazer”) está imediatamente acessível. Essa primeira verdade determina “todas as demais verdades” (FICHTE, 2009a, p. 143). Unicamente porque se leva em conta o trabalho de cada indivíduo na ordem moral é que está designado a cada indivíduo racional seu lugar determinado nessa ordem, pois “o destino de cada um, na medida em que não está causado por seu próprio comportamento, [...] é o resultado desse plano moral”. (FICHTE, 2009a, p. 146). Ao desatrelar o comportamento humano e o plano moral, Fichte distingue o apelo aos conceitos da razão teórica e a maneira de agir humana. Visto que a maneira de agir espontânea e imediata (só mediadamente vinculada à razão teórica) não pode ser a causa do plano moral, só o agir correto [Rechtun] é o ponto de chegada para explicar a crença.

O destaque da teoria fichtiana dos impulsos²⁵ se refere ao vínculo dela à fundamentação do Direito Natural: a liberdade (moralmente constituída) deve ser pensada como operando no domínio que constitui a sociedade civil, no qual os indivíduos racionais, por suas ações, determinam seu próprio lugar nela. Assim, ao evitar com que o homem seja pensado de modo apenas nuclear e individual, mas apontar a algo que ainda tem que ser posto em obra e realizado, a saber, que o homem se reafirme como o autor dos seus próprios fins [Zwecke], destaca-se a realização desses fins pelo homem em comunidade e sociedade²⁶. Isto porque, diz Fichte,

[...] a filosofia só pode explicar *facta*, de modo algum produzi-los ela mesma, a não ser produzindo a si mesma como um fato [Tatsache]. [O filósofo] pressupõe [um governo divino do mundo], e ele está aí apenas

²⁵ Uma das exposições mais detalhadas sobre sua teoria dos impulsos (ao menos uma delas) se encontra em *O Destino do Erudito* (1794). Cf. FICHTE, 2014. Mas, um ano antes, em 1793, nas *Contribuições para retificar o juízo do público sobre a Revolução Francesa*, Fichte havia desenvolvido já uma mereologia que, em contraste com as fornecidas nos ensaios de Jacobi, parece ainda imbatível. Para Fichte o fim de uma Constituição Civil tem que ser complementado com seu vínculo com o indivíduo. Isto é, ao ser promovido o fim da Constituição ao mesmo tempo deve ser promovido o “fim supremo” de cada indivíduo. Assim, a impossibilidade de fixar (determinadamente) o modo de promoção do fim no indivíduo abre para a necessária tematização racional das regras segundo as quais deve ser buscada “a forma original da própria humanidade”. Essa forma original não pode ser buscada a partir de regras “obtidas por leis da experiência”, mas por leis *a priori*. Por isso, visto que a resposta à questão: “qual o melhor fim da associação estatal?” se vincula à resposta sobre “qual o fim supremo do indivíduo”, será sempre desde a perspectiva moral que terá que ser avaliada a condição de toda associação política. Pois o fim de toda associação política não deve contradizer o fim prescrita para cada indivíduo pela lei moral. Do mesmo modo, essa mesma associação não deve impedir ou perturbar a realização da lei moral pelo indivíduo. Portanto, nesse mutualismo Estado-indivíduo, indivíduo-Estado, assumido do ponto de vista moral, vê-se a necessidade de partir para uma abordagem racional da história, em vez de uma abordagem meramente empírica (como na buscada pelos conservadores alemães da Escola de Hannover). Cf. FICHTE, 1974, p. 69.

²⁶ Veja-se novamente a mereologia explicitada na nota acima.

para deduzir estes fatos como tais a partir do modo necessário de proceder que tem todo ser racional. (FICHTE, 2009a, p. 138-9).²⁷

Sobre a crença (como consciência imediata ativa e intelectual), ele está convencido do caminho avançado sobre o modo de chegar a ela. Diz:

O ponto decisivo que importa nesta resposta é que ela [dedução] não apresente esta crença como uma aceitação arbitrária que o homem pode realizar ou não, como ele julgar conveniente, como uma decisão livre para concordar com o que o coração deseja, porque o coração o deseja, como complemento ou substituição, graças à esperança, de razões suficientes para a convicção. (FICHTE, 2009a, p. 139).

Na distinção entre dois caminhos possíveis para explicitar o fundamento da crença, Fichte admite: ou se deve apelar à consciência comum (que representa o ponto de partida da ciência natural, encabeçada pela causalidade mecânica) ou ao ponto de vista transcendental.²⁸ Nesse último ponto de vista, que é idealista ou, se se quiser, “artificial, já que intencional e conscientemente pensa o mesmo pensar” (FICHTE, 2009a, p. 251), trata-se de assumir que o filósofo põe “como primeiro princípio a atividade livre da subjetividade, e desde ela explica a configuração e aparição da objetividade” (FICHTE, 2009a, p. 139). Noutras palavras, já que o mundo e suas formas devem ser realmente explicadas, “é absurdo apelar para uma explicação que parte dos fins de uma inteligência [externa], já que isso caracteriza o modo de proceder da ciência natural” (FICHTE, 2009a, p. 139), a qual opera de modo meramente mecânico. Ele completa dizendo:

Além disso, a proposição: uma inteligência é a autora do mundo sensível, não nos ajuda o mínimo, nem avança uma linha; pois lhe falta a mesma compreensibilidade, e nos oferece um par de palavras vazias ao invés de uma resposta à pergunta que não deveríamos ter levantado. (FICHTE, 2009, p. 139).

²⁷ Ao contrário do que possa ter sido dado a entender, desde o começo Fichte estava ciente da distinção entre os aspectos negativo e positivo da razão, sem nunca ter encoberto isso. Por exemplo, no texto fundacional de 1794 ele ponderava, dizendo: “A doutrina da ciência distingue cuidadosamente o ser absoluto e a existência efetiva, e coloca o primeiro **meramente como** fundamento para poder explicar a última”. FICHTE, 1980, p. 110. (Grifos nossos). Logo em seguida, numa passagem abaixo afirma: “A presença daquilo que deve ser subjetivo poderia decerto ser explicado pelo pôr do Eu pura e simplesmente por si mesmo; mas não [poderia ser explicado por ele] a presença daquilo que deve ser objetivo”. (idem). Para não enfasiar o leitor com essas passagens, só mais uma ponderação, na qual afirma: “Tudo, segundo sua idealidade, é dependente do Eu, mas, quanto à realidade, o próprio Eu é dependente”. FICHTE, 1980, p. 151. Constata-se, portanto, como requisito transcendental da pensabilidade dos objetos unicamente isso, que “nada é real para o Eu sem ser também ideal”. FICHTE, 1980, p. 151.

²⁸ Como observa Rosales, “a razão está forçada a ficar no ser do mundo como em um absoluto; o mundo é simplesmente porque é, e é assim simplesmente porque é assim. Nesse ponto de vista se parte de um ser absoluto, e esse ser absoluto é precisamente o mundo” (ROSALES, 2009, p. 139, nota). Ou seja, esse põe o ser do objeto, continua Rosales, põe “(o mundo, o substante, o cósmico), como o primeiro, para desde ele tratar de explicar a consciência, a subjetividade” (idem).

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

Vê-se daí que no opúsculo, prévio à resposta de Jacobi, Fichte desdobra o tema da liberdade, iniciado por Kant, e conduz a uma perspectiva que alinha a liberdade à crença e à ciência, sem nenhum conflito entre elas. Só que isso a crítica de Jacobi, na *Carta a Fichte*, não espelha. Em continuação, dirá Fichte, ainda que as determinações de uma inteligência sejam “conceitos”, indaga,

[...] como estes [conceitos] podem ser converter em matéria segundo o prodigioso sistema de uma criação a partir do nada? Ou como podem modificar a matéria já existente no sistema, não muito mais racional, da mera elaboração de uma matéria independente e eterna? (FICHTE, 2009, p. 139).

Na premissa de que desaparecem tais dificuldades (ou questões sem sentido) se se adota a perspectiva da razão transcendental para considerar o mundo sensível, isto só ocorre porque, diz ele, “não há [...] nenhum mundo que subsista para si mesmo: em tudo o que vemos, vemos simplesmente o reflexo de nossa própria atividade interna” (FICHTE, 2009a, p. 140)²⁹. Exclusivamente isso torna compreensível o motivo de as coisas serem como são. Portanto, o ponto de partida transcendental tem um motivo: é que “aquilo do qual parte a Doutrina da Ciência não pode ser captado por conceitos, nem comunicado por meio de conceitos, mas antes só se pode intuir imediatamente” (FICHTE, 2009a, p. 140). Assim, se não é possível aceitar uma ordem moral do mundo quando se parte do mundo sensível (da ordem mecânica da natureza), por sua vez, de outro lado, não por ascensão, mas do ponto de partida do inteligível (mundo inteligível) deve ser fundada a crença. Partindo desse conceito, diz Fichte, é que “eu me acho livre de toda influência do mundo sensível, [acho-me] absolutamente ativo em mim mesmo e por mim mesmo; portanto, como um poder elevado por cima de todo o [domínio] sensível” (FICHTE, 2009a, p. 141). Assim não há – nem pode haver – qualquer liberdade indeterminada no Eu, pois ela tem que ter seu fim; unicamente que ela não recebe de fora esse fim, “mas o põe por si mesmo”. A isso ele complementa: “Eu mesmo e meu fim necessário são o suprassensível” (FICHTE, 2009a, p. 141). Assim, resulta inconcebível a Fichte admitir uma teoria dos impulsos que pudesse ser freada por algo externo à própria razão. Por isso o conceito de limite é um conceito auto-posto; ele só é possível se se admite um fundamento interno à razão.

²⁹ Ou seja, exclusivamente porque o Eu sabe de si “na própria ação de ser e por meio dessa intuição se constitui como Eu, como uma realidade-idealidade que sabe de si, que se protagoniza”. ROSALES, 2009, p. 140, nota.

A tentativa de Jacobi de reeditar sua crítica à teoria dos signos (desenvolvida na *Carta a Laharpe*) e aplicá-la, pura e simplesmente, neste novo contexto³⁰ destoa se se levar em conta a harmonização, já alcançada, entre natureza e liberdade. O enviesado da crítica jacobiana está em tentar reduzir o arcabouço sistemático do pensamento fichtiano a componentes meramente linguísticos da racionalidade, sem atentar, por outro lado, às várias reelaborações da Doutrina da Ciência e aos vários complementos e modificações. Como exemplo, o demonstrado nos Capítulos 5 e 6 do *Fundamento do Direito Natural* (1796-7), no qual Fichte desenvolve o conceito de intersubjetividade à base da relação formal jurídica do corpo próprio do indivíduo, como relação que exprime a medida ponderada entre indivíduo e Estado (conceito). Diz ele: “O ser racional não pode pôr-se como indivíduo que age causalmente sem se atribuir um corpo material e sem, por essa via, o determinar” (FICHTE, 2012, p. 69). Isto é, unicamente desse modo, desse atribuir a si próprio um corpo pode o indivíduo também “atribuir a si próprio, de modo exclusivo, uma esfera para a sua liberdade” (FICHTE, 2012, p. 69). E por isso o ser racional (que se põe como indivíduo racional) é “pessoa”: porque ela é a pessoa que

[...] faz escolhas no âmbito desta esfera e não uma outra pessoa, que faz escolhas no âmbito de uma esfera diferente; assim, nenhuma pessoa é *ela mesma*, isto é, nenhuma pessoa pode fazer escolhas no âmbito desta esfera que lhe está atribuída só a ela. É isto que constitui o seu caráter individual: por via desta determinação, ela é aquela que é, é esta pessoa ou outra, que tem este ou aquele nome. (FICHTE, 2012, p. 69).³¹

60

Em contrapartida, o caminho de Jacobi – diferentemente do que trouxe nos ensaios de 1782 e 1790 – não mais vincula a pesquisa filosófica à busca de clareza no estabelecimento da relação jurídica do indivíduo real concreto, limitando-se antes a contrastar os propósitos filosóficos alheios com os próprios. No caso do pensamento

³⁰ Para isso Jacobi requeita também sua teoria dos impulsos para vinculá-la à anterior teoria dos signos. Cf. Anexo II da *Carta a Fichte*, pp. 524-527. É que, segundo Jacobi, não está “na faculdade dos silogismos [...], mas na [faculdade] das *convicções* [...] o que produz a própria sensibilidade, o próprio gosto, essa prodigiosa capacidade interior de imaginar, essa inescrutável *energia* de determinar por si só seu objeto, de captá-lo, de determiná-lo, [antes disso] **pressupõe uma pessoa**, e o que constitui o segredo da escravidão ou da liberdade de cada um em particular, isso o decide a pessoa. Isso se decide [...] na faculdade de um *afeto* imodificável e que domina sobre todas as paixões. Quando me baseio na palavra de alguém, no tenho em conta tanto sua pura razão como o movimento dos seus lábios e os sons de sua boca: fio-me da palavra desse homem e de sua livre vontade. O que me dá certeza é sua sensibilidade, seu gosto, seu temperamento e seu caráter. Meu vínculo com ele eu o fundo no que ele tem comigo, mediante o qual é o que será. Creio em sua palavra profundamente oculta e *invisível* em seu coração. Abandono-me a uma força interior sua, mais forte que a morte. (JACOBI, 2009, p. 536).

³¹ Em consequência, Fichte leva adiante a análise desta ação visando apresentar “o que realmente acontece quando ela tem lugar”. (FICHTE, 2012, p. 69). Para uma exposição detalhada sobre isso, cf. DOMÍNGUEZ, 1985 e DOMÍNGUEZ, 1994.

fichtiano, cujo escopo era a forma sistemática da ciência e da razão, Jacobi só podia entender como tendo ficado de fora uma diferença decisiva, não expressa: a diferença entre “o verdadeiro” [der Wahr] e a verdade [die Wahrheit], sendo o verdadeiro o que deve ser tomado como “algo que está antes e fora do saber” (JACOBI, 2009, p. 513) [“was vor und außer dem Wissen ist”], fora da ciência. Assim, no seu entendimento da razão transcendental como um modelo que “não oferece o verdadeiro” (JACOBI, 2009, p. 513), mas verdades, deste ponto de vista Jacobi autoriza-se a suspender a crença nas ciências.

Contudo, ciente da limitação na natureza do indivíduo, indaga Jacobi: “Como pode o *conceito* não ser em geral mais poderoso que a sensação, se nossa consciência *temporal*, que está ligada ao passado, presente e futuro, só pode ter sua existência sobre *conceitos*?” (JACOBI, 2009, p. 536). Visto que, continua, “só um tolo poderia negar o predomínio da energia da *natureza racional* (não das *coisas da razão*)”, embora “muitos seres humanos querem mais a sua opinião que a sua vida”. (JACOBI, 2009, p. 536), trata-se de reduzir todo objeto de conhecimento ao fenômeno (à causalidade mecânica). E o que restará a partir de então? Para ele, a menos que seja desenvolvido o território da Não-Filosofia (a posição do não-saber), restará “como o objeto da filosofia e o fim do conhecimento [...] um horror terrível do *nada*, do *absolutamente indeterminado*, do *completamente vazio* [...]”. (JACOBI, 2009, p. 517). Ou seja, diz ele,

[...] Não vejo por que não deveria ser capaz de trazer minha Filosofia do Não-saber, mesmo que apenas em *fugam vacui* [fuga do vazio], ao conhecimento filosófico do nada. Contra mim não tenho nada além de nada, e com ele se poderia muito bem medir até mesmo quimeras. (JACOBI, 2009, p. 517)

Visto que não se deve admitir encontrar “fora do mecanismo natural [...] nada além de milagre, mistério e sinais” (JACOBI, 2009, p. 513), não é estranho que ele tivesse considerado o Eu puro em Fichte como mero fantasma ou “fantasmagoria”, visto que, para além da causalidade não-mecânica (JACOBI, p. 394), tudo deve ser deixado ao serviço da Não-Filosofia:

Mas na penetração do mecanismo, tanto da *natureza* do Eu quanto do Não-eu, **alcanço o puro Nada em si**, e sou assim atacado, capturado e devastado por ele em meu ser transcendental (pessoalmente, por assim dizer), na medida em que mesmo para *esvaziar* o infinito, tenho que querer *preenchê-lo* como um nada infinito, como um *puro completo absoluto em si mesmo e por si mesmo*, se isso não fosse impossível. (JACOBI, 2009, p. 517)

Coube a Fichte ser um bode expiatório na emenda do ateísmo para ser levado à imputação de niilismo. Disse-lhe Jacobi: “Assim como eu chamei de ateísta a doutrina de Espinoza, também me sinto obrigado a chamar vossa doutrina de ateísta. Mas minha intenção ao fazer isso foi colocar em apuros seus perseguidores entre os teólogos e não a Vós, e assim defendê-lo melhor [...]” (JACOBI, 2009, p. 543, nota). E, como se vê através dessa confissão, Jacobi era perito em prestar serviço às avessas.

Conclusão

A tentativa jacobiana de desconstruir a logicidade da concepção da liberdade em Fichte mediante sua teoria dos signos, de corte empirista, bastou para apontar a inquietude do qual partilhavam os dois pensadores: que um aspecto positivo da razão, inacessível, não podia ser alcançado pela perspectiva meramente negativa da reflexão e do conceito. A recusa de Jacobi da razão como elemento só instrumental e instrumentalizante, no entanto, pode atender seu objetivo de buscar uma instância extraracional para o que não podia ser estabelecido na forma da linguagem. Assim, se no primeiro momento, no ensaio de 1782, ele ainda pode conceder um papel decisivo à razão para tratar objetivamente dos assuntos do homem em sociedade (na inserção do Direito natural no debate da reflexão filosofante), no momento seguinte, o ensaio de 1790, Jacobi só reconheceu o exercício da razão marcado pelo exagero e abuso na proposta de recomeço, desde o grau zero (tábula rasa), trazido pela Assembleia Nacional. Denotando esses casos o conservadorismo do autor desde ângulos distintos, como um cripto-aristocrata, constatou-se no terceiro momento, na *Carta a Fichte*, a retomada dos elementos de crítica da razão já previamente desenvolvidos por Jacobi.

Em favor da perspectiva cognitiva dos objetos manifestados pelo mecanismo natural o realismo jacobiano sacrificou, no altar da sua reflexão *sui generis*, o elemento racional descoberto pela filosofia transcendental fichtiano-kantiana. E, em vista da efetividade da ação humana em sociedade, tematizada pelas distintas aplicações de sua teoria dos signos e dos impulsos, pode-se ver a imputação jacobiana de niilismo não só como revelação de outro sistema de pensamento – o da Não-Filosofia –, mas sob a intenção de suprimir o desenvolvimento das investigações da teoria concorrente, diante do qual se mostrara útil desqualificar o conceito, a ciência, a razão e a linguagem. Caberá à Fichte, adiante, procurar novo patamar de entendimento com o autor da carta, mediante outra tematização da crença na relação com o fundamento do conhecimento, em A

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

Destinação do homem (1800) e, posteriormente, de Deus como o único ser em si e por si e o verdadeiro *actus purus* na *Doutrina da Ciência de 1804*.

Referências bibliográficas

BURKE, E. **Reflexões sobre a Revolução Francesa**. Tradução de José M. N. Soares. São Paulo: EDIPRO, 2014.

DOMÍNGUEZ, V. E. L. **Sociedad y Estado en el pensamiento político de J. G. Fichte**. In: *Anales del Seminario de la Filosofía*. Madrid: Ed. Univ. Complutense. V. 1985, p. 111-121.

_____. **Muerte y Niilismo en el pensamiento de J. G. Fichte**. In: *Anales del Seminario de la Filosofía*. Madrid: Ed. Univ. Complutense. II, 1994, p. 139-154.

ESPINOSA, B. **Tratado Político**. Tradução de José Pérez. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

_____. **Ética**. Trad. Joaquim de Carvalho. In: _____. **Pensamentos Metafísicos; Tratado de correção do intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência**. São Paulo: Abril Cultural, 1983, 69-299.

FICHTE, J. G. **Contributi per rettificare i giudizi del pubblico sulla Rivoluzione Francese**. Tradução de Vittorio E. Alfieri. In: _____. **Sulla Rivoluzione Francese. Sulla Libertá di Pensiero**. Roma: Ed. Laterza, 1974, 52-305.

_____. **Reinvindicação da Liberdade de Pensamento aos Príncipes da Europa que até agora a oprimiram**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições Setenta, 1999.

_____. **Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno del mundo**. Tradução de Jacinto R. de Rosales. In: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (Ed.). **La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época**. Madrid: DYKINSON, 2009a, 137-147.

_____. **Apelación al Público**. Tradução de Manuel J. Redondo. In: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (Ed.). **La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época..** Madrid: DYKINSON, 2009b, 165-193.

_____. **A Doutrina da Ciência de 1794**. Tradução de Rubens R. T. Filho. In: _____. **A Doutrina-da-Ciência de 1794 e outros escritos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Sobre o espírito e a letra na Filosofia. Numa série de Cartas**. Trad. Ulisses R. Vaccari. In: _____. **Sobre o espírito e a letra na Filosofia**. São Paulo: Humanitas, 2014, pp. 91-165.

_____. **O Destino do Erudito**. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2014.

_____. **O Fundamento do Direito Natural segundo os princípios da Doutrina da Ciência**. Tradução de José Lamego. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2012.

JACOBI, F. H. **Fragmento de uma Carta a Jean François Laharpe (1790)**. Tradução de Carlos Morujão. In: MORUJÃO, C.; OLIVEIRA, C.; PEDRO, T. (Coord.). **A Filosofia Alemã e a Revolução Francesa**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011, 22-45.

_____. **Algo que dijo Lessing. Un Comentario a ‘Viajes de los Papas’ y Reflexiones de un Tercero**. Tradução de María Jimena. Solé. In: SOLÉ, M. J. (Comp.). **¿Qué es la Ilustración?: El debate em Alemania a finales del siglo XVIII**. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2018, 143-186.

_____. **Carta a Fichte**. Tradução de Vicente Serrano. In: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (Ed.). **La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época**. Madrid: DYKINSON, 2009, 503-544.

63

O CARÁTER ANTISSUBVERSIVO E OS ELEMENTOS SÓCIO...

Luciano Carlos Utteich

_____. **David Hume. Sobre la creencia o Idealismo y Realismo.** Tradução de José Luís Villacañas Berlanga. In: _____. **Cartas a Mendelssohn y otros textos.** Barcelona: Círculo de Lectores, 1996, 291-475.

HOBBS, T. **Leviatã ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil.** Tradução de João P. Monteiro e Maria B. Nizza da Silva. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1980.

RIVERA DE ROSALES, J. **Introdução e Notas à tradução de *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno del mundo*, de Fichte.** In: RIVERA DE ROSALES, J.; CUBO, Ó. (Ed.). **La Polémica sobre el Ateísmo. Fichte y su época.** Madrid: DYKINSON, 2009, 137-147.

SERRANO, V. **Nihilismo y Filosofía Positiva.** In: COELHO, A. L. (Ed.). **Una Mirada a la Filosofía de Schelling.** Santiago de Compostela: Servicio de Publicaciones de Vigo, 1999, 115-120.

UTTEICH, L. C. **Fé e Antropomorfismo em ‘Sobre o fundamento de nossa crença em um governo divino do mundo’ (1798) de Fichte.** In: LUFT, E.; PIZZATTO, R. (Org.). **Dialética Hoje: Ética e Metafísica.** Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020a, 45-85.

_____. **Educación al revés de la letra en las Lecciones Sexta y Séptima de los Grundzüge (1806).** In: *Cadernos de Filosofia Alemã.* Dossiê Fichte. V. 25, n. 2, 2020b, p. 13-41.

VACCARI, U. R. **Introdução ao ‘Sobre o espírito e a letra na Filosofia’.** In: FICHTE, J. G. **Sobre o espírito e a letra na Filosofia.** Tradução de Ulisses R. Vaccari. São Paulo: Humanitas, 2014, 08-89.