

[SOBRE] AS OBRAS DE FRIEDRICH HEINRICH JACOBI

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Tradução de:

Gabriel Rodrigues da Silva¹;
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP)
Agemir Bavaresco²
Christian G. Iber³
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

1. APRESENTAÇÃO DA TRADUÇÃO

Esta tradução traz ao público de língua portuguesa a resenha escrita por Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) sobre o *Terceiro Volume* das obras de Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819), publicado em Leipzig em 1816. A resenha foi originalmente divulgada no ano seguinte e insere-se em um contexto filosófico decisivo, em que Hegel, já consolidando seu sistema especulativo, debate criticamente o papel da fé imediata, da intuição e da mediação conceitual na filosofia moderna. Trata-se de um texto de alta importância para compreender a ruptura entre a filosofia especulativa hegeliana e a tradição do imediatismo filosófico de Jacobi.

O terceiro volume das obras de Jacobi reúne quatro escritos centrais: a *Carta a Fichte*, o tratado *Sobre o empreendimento do criticismo*, *Sobre uma profecia de Lichtenberg* e *Sobre as coisas divinas e sua revelação*, além de um apêndice com cartas a diversas personalidades. Hegel oferece na resenha não apenas uma descrição dos conteúdos, mas também uma análise crítica que busca expor os limites filosóficos da posição jacobiana.

O problema central abordado por Hegel é a relação entre imediatidade e mediação no conhecimento do absoluto. Segundo ele, Jacobi exalta uma certeza irresistível da fé e da intuição intelectual como base para o saber

1 Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP). E-mail: gabriel.r.silva@unesp.br.

2 Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. E-mail: abavaresco@puccrs.br.

3 Pesquisador da Universidade Livre de Berlim e Professor Emérito da Universidade de Freiburg. E-mail: iber_bergstedt@yahoo.de.

do divino, mas recusa a mediação conceitual necessária para a verdadeira liberdade do espírito. Para Hegel, a filosofia não pode abdicar do conceito: o saber especulativo é o único capaz de realizar a união entre liberdade, espírito e verdade.

O objetivo principal de Hegel na resenha é, portanto, duplo: (1) reconhecer a contribuição de Jacobi na crítica à velha metafísica e na ênfase no caráter espiritual e pessoal do absoluto; (2) mostrar que essa contribuição, se não ultrapassada pela mediação conceitual, permanece unilateral, presa ainda a uma forma sensível ou subjetiva de consciência, incapaz de apreender o espírito absoluto como livre autodeterminação.

Entre os pontos importantes para a leitura didática da resenha, destacam-se: a crítica de Hegel à oposição que Jacobi faz entre fé e razão, como se o conhecimento conceitual do divino destruísse sua natureza; a demonstração de que a substância spinozista, intuída por Jacobi, exige ser pensada como espírito, isto é, como negatividade, liberdade e autodeterminação; a defesa do conceito como o meio pelo qual a imediatidade da fé é suprassumida em verdade especulativa; a importância histórica de Jacobi no processo de superação da metafísica tradicional, mesmo que suas limitações, segundo Hegel, o levem a um “crepúsculo” entre o sensível e o especulativo.

Assim, esta tradução torna acessível um texto em que Hegel realiza um de seus embates filosóficos mais significativos, fundamental para compreender a transição da filosofia pós-kantiana à filosofia hegeliana da liberdade e do espírito. O leitor é convidado a acompanhar, com atenção, tanto a riqueza das observações críticas quanto a profunda estratégia dialética que Hegel emprega, conciliando reconhecimento e superação no seu tratamento de Jacobi.

O texto utilizado para a presente tradução é a resenha publicada por Hegel em 1817 na *Heidelberger Jahrbücher der Literatur*, referente ao terceiro volume das obras de Friedrich Heinrich Jacobi, editado em Leipzig por Gerhard Fleischer, o Jovem, em 1816. A tradução foi realizada com base na edição crítica da obra de Hegel publicada em Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke*, Band 4: *Nürnberg und Heidelberger Schriften 1808–1817*, editada por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, na coleção Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1986 (primeira edição em 1970), ISBN 3-518-28204-2. Esta edição, elaborada a partir da reedição crítica dos *Werke* de 1832–1845, assegura a fidelidade textual e histórica dos escritos hegelianos. A resenha traduzida conserva o estilo denso e o rigor conceitual do original, respeitando sua articulação filosófica e seu contexto histórico, com vistas a oferecer ao leitor uma versão clara, precisa e didaticamente orientada.

2. [SOBRE] AS OBRAS DE FRIEDRICH HEINRICH JACOBI. TERCEIRO VOLUME. LEIPZIG, [PUBLICADO] POR GERHARD FLEISCHER, O JOVEM,

1816. XXXVI E 568 pp⁴

[**Composição e estrutura do terceiro volume das obras de Jacobi**]⁵ O autor está satisfeito com o lançamento iminente de um novo volume das obras completas de *Jacobi*, logo após o anterior, e deseja tanto ao nobre ancião quanto ao público sorte na continuação tranquila desse empreendimento. – O terceiro volume em questão contém quatro escritos que, segundo o prefácio “em certa medida, também surgiram simultaneamente e são apenas partes separadas de um todo que se repete de maneira distinta em cada uma dessas partes”. Esses são: 1. *Carta de Jacobi a Fichte*, publicada em 1799; 2. O tratado que lemos pela primeira vez nas *Beiträgen* de Reinhold etc., no 31º fascículo de 1801, intitulado *Sobre o empreendimento do criticismo de trazer a razão ao entendimento e oferecer à filosofia em geral uma nova perspectiva*; 3. *Sobre uma profecia de Lichtenberg*, impresso pela primeira vez em 1801; 4. O escrito *Sobre as coisas divinas e sua revelação*, com uma consideração prévia à presente nova edição. Um adendo interessante, o volume inclui 23 cartas dirigidas a Joh. Müller, [G]eorg Forster, Herder, Kant (incluindo uma carta de Kant a Jacobi). Conselho privado Schlosser, J[ohann] G[eorg] Jacobi e alguns [destinatários] anônimos concluem o volume.

[**Lugar das Cartas sobre Spinoza e a formação filosófica de Jacobi**] Talvez se desejasse que, na sequência desta coletânea, o escrito anterior de Jacobi, *Cartas sobre a Doutrina de Spinoza*⁶, tivesse sido colocado antes dos tratados contidos no presente volume, pois essas cartas estão ligadas a um interesse da época que, em termos de sua publicação é mais antigo do que as figuras filosóficas com as quais esses tratados se ocupam, nomeadamente à metafísica leibniziana-wolffiana, que havia decaído até sua última exaustão, na qual também a filosofia jacobiana tem como ponto de partida comum com a filosofia kantiana, à qual mais tarde se opôs. As referidas *Cartas* também apresentam a visão de Jacobi sobre a *nullidade de todo conhecimento científico do divino*, de certa forma desenvolvida e fundamentada – uma visão que, nos escritos aqui presentes, não se restringe apenas aos sistemas filosóficos abordados, mas prevalece em sua total universalidade, e que por mais que essa seja acompanhada de tanto espírito e entusiasmo, [também] deixa espaço para questionamentos adicionais àqueles que estão acostumados a inquirir sobre a verdade com base em razões; a antecipação das *Cartas* poderia ter sido vista como uma honra ainda maior a esse hábito do que a antecipação do diálogo

4 *Texto base: Heidelbergische Jahrbücher der Literatur, 1817, nº 1 e 2 (cf. Werke, vol. XVII, p. 3 e seguintes.).*

5 *Os títulos inseridos entre colchetes ao longo do texto foram adicionados pelos tradutores com a finalidade de oferecer ao leitor uma orientação temática e facilitar a compreensão do desenvolvimento argumentativo. Tais títulos não pertencem ao original, mas procuram sintetizar o conteúdo de cada parágrafo ou unidade de sentido, funcionando como guia de leitura.*

6 *Sobre a doutrina de Spinoza em cartas ao Senhor Moses Mendelssohn, Breslau 1785; nova edição ampliada, Breslau 1789.*

David Hume sobre a Fé no segundo volume. A maneira como Jacobi se contrapõe às filosofias tratadas neste volume ganhará mais clareza e vivacidade se, antes, recordarmos como seu espírito se aprofundou no estudo do spinozismo; e, por meio dessa ocupação, fixou seu ponto de vista, no qual, já resolvido consigo mesmo, foi encontrado pela filosofia kantiana no momento de seu aparecimento. Para explicar isso, no entanto, é necessário trazer à memória algumas considerações sobre o estado da filosofia daquela época.

[Crise da metafísica moderna e o spinozismo como fundamento da verdade em Jacobi] A filosofia *francesa* havia renunciado o grande espírito do *cogito ergo sum cartesiano*, que sabia o pensamento como o fundamento do ser e conhecia as formas deste último somente a partir e por meio dele e tomou o caminho oposto do lockeanismo, derivando o pensamento a partir do dado imediato do *mundo do aparecimento*. Na medida em que ainda restava a necessidade de apreender um fundamento universal nisso, o que se enunciou como essência fundamental foi uma universalidade *sem conceito*, ou seja, uma *natureza* indeterminada ou, antes, uma natureza à qual se fixavam toda a superficialidade de algumas pobres determinações de reflexão do todo, forças, composição e outras formas da exterioridade e do mecanicismo. A formação *alemã*, no essencial, seguiu a mesma direção e o *Esclarecimento* dissolveu por todos os lados as tradições da doutrina e do costume veneráveis, bem como o conteúdo *recebido* e imediatamente *dado* de um mundo *divino*, e abandonou e rejeitou esse chamado positivo, porque e na medida em que, a autoconsciência não se encontrava nele ou, o que é o mesmo, porque ele não se encontrava na autoconsciência. O que restou foi a *caveira* de uma essência abstrata e vazia, *que não poderia ser conhecida*, quer dizer, na qual o pensamento não tem a si mesmo; assim, *o ser que é em si e para si foi*, na verdade, reduzido a *nada*, pois o que a autoconsciência encontrava em si eram *fins finitos* e a *utilidade* como a relação de todas as coisas a tais fins. Outros se contentaram em contrapor a essa contaminação seu sentimento religioso, atribuindo os resultados teóricos a erros cometidos pelo reconhecimento e tentando sustentar e resgatar a verdade por meio da correção e aperfeiçoamento desse conhecimento. Jacobi, por outro lado, não apenas opôs a segurança de seu ânimo, mas também a profundidade de seu espírito não se deteve nos restos áridos onde a metafísica levava uma existência exaurida e ainda nutria vãs esperanças; pelo contrário, ele apreendeu a filosofia nas próprias fontes do saber e mergulhou na sua mais poderosa solidez. Por mais que o esforço filosófico, em outros aspectos, possa se ocupar da metafísica por meio de análises, distinções ou composições, com a invenção de possibilidades de pensar e a refutação de outras, – se ele não toma como base aquela intuição e o conhecimento infinitos do *uno* substancial que constitui o spinozismo, e que vemos Jacobi possuir, e se não mede todas as suas determinações por essa referência, então lhe falta precisamente a relação que confere verdade a todas as determinações do conhecimento, essa relação é expressa por Spinoza na máxima de que

tudo deve ser considerado *sob a figura da eternidade*. Jacobi apareceu com essa destacada superioridade na época da metafísica anterior, pois lhe era inerente a solidez dessa intuição, os outros, porém, colocavam o interesse do conhecer em várias determinações, pobres e carentes de conceito, do entendimento do ser aí, possibilidade, conceito e afins. Não faz diferença que Deus, ao mesmo tempo, fosse o objeto e o objetivo; como deve ser apreendido por meio de determinações dessa espécie, elas são o que constitui o *conteúdo* do conhecimento. A própria ideia de Deus permanece à *parte* de tal conteúdo finito, uma mera *representação* ou *sentimento*, que, por sua infinitude, não ingressa naquele conhecer. No *uno* absoluto, porém, essas finitudes de conteúdo e, com isso, o próprio esforço subjetivo em lidar com elas, são corroídas; o espírito apenas o alcança e se torna consciência da razão ao conhecer essas suas restrições como *nulas*, como meras formas do *aparecimento* e, assim, lança-las naquele abismo. – Jacobi não alcançou essa intuição mais elevada apenas no sentimento e na representação – formas nas quais a mera religiosidade se detém –, mas seguindo o caminho mais elevado do *pensamento*, conheceu com Spinoza que ela é o *último resultado verdadeiro do pensar*, que todo filosofar consequente deve conduzir ao spinozismo.

[Limites da substância absoluta: ausência de liberdade, autodeterminação e diferenciação] Mas aqui surge a grande diferença: a substância absoluta é apreendida apenas como a forma *mais próxima* do resultado necessário e é preciso ir além dela. Em Jacobi mostrou-se, assim, o sentimento igualmente firme de que o verdadeiro, em essa sua *primeira imediatidade*, é insuficiente para o espírito, que não é um imediato; que ele ainda não foi apreendido como o *espírito absoluto*. O objeto, tal como é acolhido pela consciência *sensível*, é o ser *acreditado* das coisas finitas. Mas a consciência, ao progredir para a razão, rejeita tanto essa verdade do imediato quanto a *crença da sensibilidade*. O ser elevado à infinitude é a *pura abstração do pensar*, e esse pensar do ser puro não é intuição sensível, mas *intelectual* ou *intuição da razão*. Mas porque o ser infinito, nessa sua imediatidade, é apenas abstrato, imóvel e destituído de espírito, o livre, enquanto aquilo que se determina a partir de si mesmo, não se encontra nesse abismo, onde toda determinação se dissipou e se desfez; a liberdade é, a si, imediatamente *personalidade*, como o ponto infinito do *determinar em si e para si*. Mas na *única substância sólida*, ou no *puro intuir*, que é o mesmo que o *pensar abstrato*⁷, está contido apenas *um* dos lados da liberdade, a saber, aquele que a partir das finitudes do ser e da consciência alcançou o elemento *simples* da universalidade, mas que ainda não pôs nisso a autodeterminação e a personalidade. Pois não ajuda que, na substância absoluta, o *pensar*, o princípio da liberdade e da personalidade, seja tanto *atributo* quanto o *ser* ou a extensão; já que a substância é a

7 W: “Mas na única substância sólida, ou, o que é o mesmo, no puro intuir, como no pensar abstrato”.

unidade indiferenciada e indistinguível desses atributos⁸, sua *determinação fundamental* é novamente apenas a *imediatez* ou o ser. Por isso, desse ser não está contida uma passagem para o entendimento e para o singular. A exigência ainda mais próxima seria que fosse demonstrado uma passagem do *absolutamente-uno* para os atributos divinos. Mas é apenas *assumido* que tais atributos *existem*, assim como que um *entendimento* finito ou faculdade da imaginação e, neles, *coisas singulares e finitas existem*. O ser delas, de fato, é sempre retirado e como um não-verdadeiro é afundado na infinitude da substância – elas têm, assim, a posição de um *ponto de partida dado* para esse conhecer de sua negatividade –, mas, por outro lado, a substância absoluta não está apreendida como ponto de partida para as *diferenças, singularização, individuação*, em geral para todas as diferenças, tal como possam aparecer, como atributos e modos, como ser e pensar, entendimento, faculdade da imaginação etc. Por isso, na substância, tudo vai afundar-se, ela é imóvel em si, e nada retorna dela.

[A substância como negação da negação: saber de Deus como mediação que se autosuprassume] Mas, na realidade, é uma consideração simples, que permite reconhecer o princípio da separação nela mesma – uma consideração apenas daquilo que a substância, factualmente, por assim dizer, contém. Pois, quando ela é conhecida como a verdade das coisas singulares que nela são suprassumidas e aniquiladas, a *negatividade absoluta*, que é a fonte da liberdade, é a determinação já posta nela mesma. – O que se trata aqui é apenas ver corretamente a posição e o significado do *negativo*. Se for tomada apenas como *determinidade* das coisas finitas (*omnis determinatio est negatio*), então a representação é tirada da substância absoluta, as coisas finitas são lançadas dela e conservadas *fora* dela. Mas assim, a negação, por ser a determinidade das coisas finitas, não é conceituada *como [estando] no infinito ou na substância*, que é antes o ser *suprassumido* das coisas finitas. – Como, então, a negação está na substância, isso já foi dito, e o progresso sistemático no filosofar consiste na verdade em nada mais do que saber o que já foi dito; a substância deve ser precisamente o ser suprassumido do finito; com isso, diz-se que ela é a *negação da negação*, pois ao finito é atribuído apenas a *negação*; como negação da negação, a substância é, portanto, a *afirmação absoluta* e, da mesma forma, imediatamente *liberdade e autodeterminação*. – A diferença entre determinar o absoluto apenas como *substância* ou como *espírito* consiste, segundo isto, unicamente na diferença entre se o pensar, que aniquila suas finitudes e mediações, nega suas negações e, assim, apreendeu o uno absoluto, possui a consciência do que ele [o pensar] já fez no conhecer a substância absoluta, ou se ele não possui essa consciência. – Jacobi realizou em seu *intimo* essa passagem da substância absoluta ao espírito absoluto e, com um irresistível *sentimento da certeza*, exclamou: *Deus é espírito, o absoluto é livre e pessoal*. – No que diz respeito à *intelecção filosófica*, foi de suma importância que, por meio dele, o

8 W: “dos atributos”.

momento da *imediatidade* do conhecimento de Deus tenha sido ressaltado de maneira mais determinada e vigorosa. Deus não é um Deus morto, mas *vivo*; ele é mais do que apenas o vivente, ele é *espírito* e amor *eterno*, e é assim somente porque seu *ser* não é *abstrato*, mas sim o diferenciar que se movimenta dentro de si e o conhecer de si mesmo na pessoa que dele se distingue; e sua essência é apenas a unidade *imediate*, isto é, *que é*, na medida em que ela [a essência] eternamente *reconduz* aquela mediação eterna à unidade, e esse reconduzir é ele mesmo essa unidade, a unidade da vida, do sentimento de si, da personalidade, do saber de si. – Assim, Jacobi afirmou que a *razão*, enquanto o *sobrenatural* e *divino* no ser humano que sabe de Deus, é *intuir*; com isso, na medida em que ela como vida e espírito é essencialmente mediação, ela é saber imediato apenas como suprassunção dessa mediação. Somente uma coisa morta, sensível é um imediato, não por meio da mediação de si consigo mesmo. – Em Jacobi, entretanto, a transição da mediação para a imediatidade tem mais a figura de um descarte *externo* e rejeição da mediação. A esse respeito, é a consciência reflexionante que, separada da intuição da razão, remove o movimento mediador do conhecer dessa intuição; de fato, ele vai além e até declara que é algo obstrutivo e pernicioso para essa intuição. Dois atos devem ser distinguidos aqui: primeiro, o próprio conhecer finito, que lida apenas com objetos e formas que não são em si e para si, mas são condicionados e fundamentados por outro – um conhecer cujo caráter constitui, portanto, a mediação; o segundo conhecer é, então, a reflexão mencionada acima, que conhece tanto os objetos quanto os modos subjetivos de conhecimento da primeira para um conteúdo e para formas da mediação e, portanto, para não absoluto. Este segundo conhecer é, portanto, por um lado, ela própria mediada, pois ele está essencialmente relacionada àquele primeiro conhecer, tem o mesmo como pressuposto e objeto; por outro lado, ele é o suprassumir desse primeiro conhecer – portanto, como foi dito antes, uma mediação que é a suprassunção da mediação, ou um tal suprassumir da mediação, na medida em que ele é ele mesmo um mediar. O conhecer, como suprassumir da mediação, é, exatamente com isto, conhecer imediato; se ele não concebe sua imediatidade dessa maneira, não é apreendido que ela é unicamente assim a *imediatidade* da *razão*, não de uma *pedra*. Na consciência natural, o saber de Deus pode ter o aparecimento de um saber meramente imediato, ele pode considerar a imediatidade, de acordo com o qual o espírito é para ele, igual a imediatidade de seu perceber da pedra; mas o empreendimento do saber filosófico é conhecer em que consiste verdadeiramente a ação naquela consciência, – conhecer que nela essa imediatidade é viva, espiritual, e só surge em uma mediação que se autosuprassume. A consciência natural carece dessa intelecção, assim como ele digere como um ser vivo orgânico sem possuir a ciência da fisiologia. Parece que Jacobi foi levado pela forma do conhecimento de Deus, que antes era chamada de *provas do ser aí de Deus*, à representação, como se, com isso, à consciência fosse exigida [acreditar] que não poderia haver saber de Deus sem a série de silogismos, conceitos e pressupostos, que essas provas

continham, *formalmente* tem sido dados – exatamente como acabamos de lembrar, como se fosse esperado que o homem [acreditasse] que ele não poderia digerir, nem andar, nem ver, nem ouvir, sem ter estudado anatomia e fisiologia. Um mal-entendido relacionado é que o *saber de Deus* e o próprio *ser de Deus* [é] feito *dependente, fundamentado em um outro*, através da mediação do conhecer. Mas essa aparente desproporção já é supressumida pela própria Coisa; na medida em que *Deus* é o resultado, essa mediação, ao contrário, se declara nisso que ela mesma se suprassume por si mesma. O que é o *último* é conhecido como o *primeiro*; o *fim* é a finalidade; por isso que ele [Deus como resultado] é inventado como a finalidade, e precisamente como fim último absoluto, esse produto é antes declarado como o primeiro motor imediato. Esse ir em direção a um resultado é, com isso, tanto o voltar para dentro de si, o contrachoque contra si; ele é o que foi declarado anteriormente como a única natureza do espírito, como o fim último efetivo que produz a si mesmo. Se ele [o espírito] fosse sem efetivar[,] um ser imediato, ele não seria espírito, nem mesmo vida; se não fosse finalidade e um efetivar de acordo com fins, não encontraria em seu produto que esse efetivar é apenas um juntar-se consigo mesmo, apenas uma mediação por meio da qual sua determinação é mediada para a *imediatidade*.

[Persistência da forma substancial em Jacobi e seu critério espiritual de avaliação filosófica] Agora, ao jogar fora a *mediação* que está no conhecer e não a restaurar *dentro* da natureza do espírito como seu momento essencial, a *consciência do espírito absoluto* de Jacobi se mantém firme na forma do *saber imediato* e meramente *substancial*. A visão básica simples do spinozismo tem a substancialidade como seu único conteúdo. Mas se a intuição do absoluto sabe a si como intuição *intelectual*, quer dizer, cognoscente, se, além disso, seu objeto e conteúdo não é a substância rígida, mas o *espírito*, então a mera forma da substancialidade do saber, isto é, sua imediatidade, teria que ser descartada. Pois é precisamente através da vida e do movimento do saber dentro de si mesmo que o espírito absoluto se diferencia da substância absoluta, e o saber dele é apenas espiritual, intelectual. – Agora, é principalmente na determinação de *espírito* que Jacobi encontra em sua intuição da razão que ele mede os sistemas filosóficos, os quais ele torna seu objeto nos tratados contidos no presente volume. Ele expressa não apenas o conteúdo dessas filosofias, mas também, com a mesma persistência, essa forma substancial de sua intuição da razão. São [a] filosofia kantiana, [a] fichteana e da natureza que ele considera aqui, e o caráter fundamental de seu modo de tratamento é indicado pelo exposto acima.

[Sobre a atualidade dos tratados e os usos equivocados da crítica jacobiana] Os *tratados* em si são bem conhecidos do público; mas a paixão da época em que apareceram pode ser considerada como tendo passado; a consideração de seus momentos pode, portanto, ser ainda mais curta e também menos intrusiva, e ser restringida ao essencial. A presente coleção e seu estudo não devem parecer supérfluos, porque uma parte das

filosofias a que se refere já *passou*; também vejo com maus olhos Jacobi falando (p. 340) no tom de que é bem conhecido o quão rapidamente os sistemas filosóficos mudaram na Alemanha desde 25 anos atrás. Pois isso é, de outra forma, principalmente a linguagem daqueles que não apenas querem justificar seu desprezo pela filosofia para si mesmos, mas também querem levar o crédito pelo fato de que os sistemas filosóficos se contradizem tanto e mudam com tanta frequência que é uma simples esperteza não se envolver, que é, com isso, uma simples prudência não se envolver, ainda mais porque esse envolvimento tem o significado de não querer buscar e ter em algo tão precíval uma coisa precíval, mas antes a verdade imperecível. – O que é e tem sido de fato precíval são as muitas tentativas de filosofar sem filosofia e de querer ter uma filosofia. No entanto, esse próprio precíval pode também ser considerado como imperecível, e a mudança como algo perene. – As afirmações jacobianas sobre a incapacidade da ciência de conhecer o divino certamente não podem ser absolvidas dessa consequência, de que a ignorância e a falta de espírito aceitaram tais proposições como uma confortável almofada *utilitária* e prepararam para si uma boa consciência e até mesmo orgulho, assim como a filosofia kantiana reduziu o objeto a algo problemático e, de acordo com uma expressão espirituosa de Jacobi (p. 74), forneceu-lhe, como coisa em si, desfrutar [de] um *otium cum dignitate* [de um ócio com dignidade].

[Crítica jacobiana à filosofia kantiana: cisão entre teoria e prática e ausência de espírito] A *filosofia kantiana* é principalmente o objeto do segundo tratado, cujo título foi dado acima; mas os outros tratados, especialmente o terceiro, também retornam a ela com frequência. Falarei primeiro sobre ela, como a primeira, e sobre a polêmica jacobiana contra ela, e indicarei brevemente por que suas teoremas, medidas no grande ponto de vista de Jacobi de que o absoluto deve ser compreendido como espírito, devem se mostrar muito inadequadas para ele. Pois o que essa filosofia encontra na forma *teórica*, isto é, um conhecer do *que é*, como o *mais elevado*, são geralmente meros *aparecimentos*. Como suas essencialidades, no entanto, há três determinações nas quais eles são analisados, a saber, *primeiro*, uma *coisa em si* à qual nenhuma outra determinação compete, *segundo*, o *Eu da autoconsciência*, desde que ele faz *conexões* a partir de si, mas, ao fazê-lo, é condicionado por um determinado múltiplo e produz apenas conexões finitas do finito; *finalmente*, o outro extremo da pura coisa em si, o *Eu* como *unidade pura*. Kant chamou o *Eu* nessa atividade finita de *entendimento*, o *Eu* como a pura unidade de *razão*. Os dois *extremos do silogismo*, como aquele em que se representa o conhecer daquilo *que é*, a coisa em si e a unidade pura da autoconsciência, são, portanto, universalidades abstratas e fixadas, dessa forma, são algo completamente *não-espiritual*. Da mesma forma, o *meio-termo* do silogismo é, de fato, um concreto, mas é uma reunião e junção *externa* de ingredientes que permanecem essencialmente *externos* uns aos outros; portanto, nem o espírito que está certo de si mesmo nem o espírito

que está certo do outro como um verdadeiro podem ser conhecidos nele. Mas para o conhecimento do *que deve ser*, do prático, Kant encontrou na autoconsciência a mesma *unidade formal* que constitui um extremo do silogismo anterior, como o princípio pelo qual o bem e o dever devem ser constituídos. Em contraste com esse princípio, uma natureza múltipla constitui o outro extremo; a unidade universal *concreta* desses extremos permanece um *além* no sistema kantiano. A certeza interna apenas de si mesmo e a efetividade encontrada externamente são conservadas como sendo aqueles que são absolutamente separados e verdadeiros; e a unidade daquilo que *é* e daquilo que *deve ser*, do ser aí e do conceito, pode, portanto, emergir apenas como *postulado* perene, não como aquilo que *é* verdadeiro. O prático, portanto, também não tem o espírito como seu resultado último e, assim, como foi explicado anteriormente, o espírito não se encontra nele como o primeiro fundamento e verdade.

[Dialética jacobiana da abstração kantiana e o mérito da liberdade teórica] Jacobi agora não apenas aplicou seu padrão de medida à filosofia kantiana como *pressuposto*, mas também a tratou da maneira verdadeira, a saber, *dialecticamente*. A determinação kantiana da forma segundo a qual a tarefa da filosofia deveria ser concebida e resolvida, por si só, forneceu diretamente a arma para isso. Kant fez a pergunta: “Como são *possíveis* os juízos sintéticos a priori?” em vez de determinar a *necessidade* desses juízos como o objeto da filosofia. Ele compartilhava a posição da tarefa com o método da metafísica de sua época, que acreditava que a *possibilidade* de conceitos, incluindo o conceito de Deus, deve ser demonstrada primeiro. Essa possibilidade, uma vez que ainda deve ser mantida separada da efetividade e da necessidade e, portanto, é um abstrato, baseia-se na *identidade* abstrata, a unidade *formal* do *entendimento*. Jacobi acolhe essa forma e, assim, mantém o *espaço* como uno, o *tempo* como uno, a *consciência* como una, cuja *síntese* pura, a *síntese em si*, é independente da tese e da antítese, quer dizer, a cópula bastante *abstrata é, é, é*, sem começo e fim, de acordo com o entendimento seco em que eles ocorrem, e agora pergunta com razão com a *possibilidade* de um *nó* ser *amarrado* deve ocorrer aqui. De fato, se o branco deve permanecer apenas branco, e o preto apenas preto, não é possível que um cinza ou qualquer outra cor surja ou exista. – Além disso, Jacobi agora descreve tais abstrações com igual razão como coisas vazias de pensamento, como sombras e bruxaria. – Apenas ele se detém a considerar a *nullidade* do espaço abstrato, do tempo abstrato, da identidade abstrata e da diversidade abstrata como sua *própria* reflexão *externa* a essas abstrações. Isso é bastante consequente na medida em que a dialética aqui foi dirigida apenas contra a apresentação kantiana e somente o seu nada *abstrato* deveria emergir dela. A nulidade imanente de tais abstrações teria sido sua dialética *objetiva* e teria levado à *necessidade* do *concreto*, do que é aqui chamado de sintético a priori. A prova da *impossibilidade do concreto*, que é derivada da discussão sobre a validade pressuposta dessas coisas do pensamento seria, portanto, por meio de sua falsidade demonstrada, transformada no oposto, na prova da *necessidade*

do concreto. – Além disso, o concreto, como faculdade da imaginação, julgar, apercepção da autoconsciência, também ocorre *em relação a essas abstrações*. Por essa relação, na medida em que as abstrações são fixadas como subsistentes por si, segue-se agora que elas e também os concretos, novamente fixados abstratamente em sua diversidade, que não são aqueles que se autosuprassumem, dialéticos, mas a *base subsistente* um do outro, – que a razão se *apóia* no entendimento, o entendimento na faculdade da imaginação, essa na sensibilidade, e essa novamente na faculdade da imaginação. – Ainda se pode argumentar, entretanto, se a relação entre *condição* e *condicionado* não expressa mais precisamente a relação em que essas forças aparecem para Kant em relação umas às outras. – Mais importante, porém, é não deixar de notar, nesse tratamento da crítica kantiana da razão, que o mérito infinito dela não foi devidamente destacado, ter conhecido a *liberdade do espírito* como princípio também no lado *teórico*. Esse princípio, com efeito, e em uma forma abstrata, está na ideia de uma apercepção sintética original da autoconsciência, que também quer ser essencialmente *autodeterminante* no conhecer. Por mais abstrata que seja essa liberdade teórica, ela não é mais abstrata do que a [liberdade] *moral*, da qual Jacobi diz, na p. 324, que é de fato a faculdade no ser humano “pela qual ele tem sua *vida em si mesmo*, é consciente de um poder de fazer o bem que supera toda resistência, – mas que é parcialmente condicionada por uma resistência, em parte não chega à efetividade e é apenas uma aproximação e um esforço. Esse lado é mencionado, por exemplo, na medida em que a p. 80 diz que uma *síntese original* seria um determinar original; mas esse conceito é removido ao se dizer que um determinar original seria um *criar* a partir do *nada*. Com essa consequência ou, melhor, com a expressão *criar a partir do nada*, pode-se, no entanto, considerar o conceito de liberdade no teórico como ainda mais longe de ser resolvido, já que, com isto, também a liberdade moral seria resolvida dessa forma.

[Contingência e falta de espírito na apresentação kantiana das faculdades do conhecer] Por outro lado, a maneira *narrativa* de Kant, que inicialmente visava em seu ponto de vista apenas uma *base de um universal e necessário* no conhecer, oferece, de fato, a oportunidade fundada de tomar os *materiais* de sua *história* do conhecer – *sentimento, tempo e espaço, faculdade da imaginação, entendimento* e, por fim, *razão* – como algo *totalmente contingente*, como se seu encontro fosse apenas uma história, e, ao serem fixadas como fundamentos abstratos, fazer com que a contradição seja levada adiante, *uni-los e reuni-los em uma unidade*. Esta falta de espírito em seu apreender, a deficiência desta apresentação, por não ter pensado na demonstração da *necessidade* dessas atividades espirituais em sua determinidade, tanto quanto na *concretude* delas, é o que é esclarecido pela crítica jacobiana. Esta crítica, portanto, adquire uma importância ainda maior, pois até mesmo os amigos de Jacobi puderam ter a opinião de que encontraram uma *melhoria* na filosofia crítica, ao considerar o conhecimento do espírito cognoscente como algo pertencente

a uma *antropologia* – uma simples narração de *fatos* que deveriam ser *encontrados* na consciência, sendo o conhecimento nada mais do que uma *análise* do que foi encontrado. Eles, assim, renunciaram deliberadamente, como se isso fosse o correto, ao reconhecer as atividades do espírito em sua *necessidade* , pois, ao contrário, a *falta* dessa *necessidade* , a *contingência* e *exterioridade* , em que as determinações do espírito aparecem como opostas em Kant, é o que Jacobi considera o fundamento de sua dialética contra sua síntese e contra as relações ruins e finitas que aparecem naquela exterioridade pressuposta das atividades do espírito surge à tona.

[Crítica à unilateralidade da razão prática em Kant: a necessidade do saber racional] É importante mencionar ainda brevemente como a falta do que a filosofia kantiana ensina sobre a *razão prática* é compreendida no tratado jacobiano. A razão teórica, as ideias de Deus, liberdade e imortalidade são *indemonstráveis* , seus objetos não podem ser conhecidos; ela se ocupa do *que é* ; para o conhecimento disso, ela necessita do entendimento, que por sua vez, para aplicar suas categorias, necessita de uma experiência ou, melhor, da percepção do temporal e do espacial e de uma matéria do sentimento. Tal conhecimento resulta apenas em aparecimentos; Deus, liberdade e imortalidade não se encaixam nesse tipo de experiência e no mundo *do aparecimento* . A razão prática agora postula essas ideias, que são teoricamente indemonstráveis; no entanto, sua *subjetividade* não precisa ser postulada, pois elas as têm como ideias; sua *objetividade* , no entanto, é precisamente este lado que pertence à razão cognoscente. A advertência a essa unilateralidade do prático é extremamente significativa, especialmente porque quase se tornou um preconceito acreditar que é apenas no prático, no impulso do coração, que o verdadeiro se encontra, e o conhecimento, o saber, a razão teórica seriam desnecessários, ou até prejudiciais e perigosos. A consciência de que Deus é, de que a liberdade é, de que a imortalidade é, é algo bem diferente do postulado de que essas ideias apenas *devem ser* ; aquele lado teórico constitui o complemento ao *dever ser* , e somente a convicção de que o racional é igualmente o que deve ser pode formar a base para o prático; o mero dever ser, o conceito subjetivo sem objetividade, é tão desprovido de espírito quanto um mero *ser sem o conceito* , sem ter dentro de si o *seu dever ser* e ser conforme ele, uma mera aparência vazia.

[Unilateralidade da filosofia fichteana e ausência de espírito concreto] Agora passamos à *carta a Fichte* . O insuficiente da *filosofia fichteana* , que é apontada neste ensaio, o primeiro deste volume, se baseia essencialmente na mesma crítica que Jacobi fez à filosofia kantiana. O sistema de Fichte é, como se sabe, elevado a uma abstração superior e levado a cabo de forma mais consistente em relação ao sistema kantiano. É uma tentativa de apresentar, de maneira sistemática, as categorias, as determinações do pensar tanto na esfera teórica quanto na prática, na conexão da necessidade. Quando, em Kant, o objeto, visto como uma coisa desconhecida e incognoscível, diminui de certo modo ao longo de toda a crítica e é posto fora do domínio do entendimento e, em seguida, da

razão, por meio do conhecimento das chamadas faculdades da alma, em Fichte, *logo de início*, aparece a *unidade pura do Eu consigo mesmo* e, em relação a ele, logo também de maneira abstrata, a coisa em si como *não-Eu*; o desenvolvimento ulterior das formas, que a *determinação do uno pelo outro assumem*, mantém essa oposição subjacente de forma contínua, pois cada nova forma é, de fato, uma *síntese* mais rica, mas não consegue superá-la. Essas resoluções, portanto, permanecem como *relações e formas finitas*, cuja última dissolução também é transferida para o prático, mas que igualmente não avança além de um dever e anseio unilaterais, com um além que os acompanha. O princípio fichteano é de tão infinita importância segundo seu conteúdo como *momento* ou em sua forma que Fichte deu ao princípio kantiano essa alta abstração, assim ele deve, porque deve permanecer um princípio absoluto em sua unilateralidade e não ser rebaixado a um momento, aparecer como algo sem espírito em relação ao espírito concreto.

[Crítica à abstração da moral: razão concreta, hábito e realidade espiritual] Jacobi não tratou essa filosofia de maneira dialética, como fez com a kantiana, embora ela, devido à sua forma científica, se oferecesse de maneira mais simples a esse tipo de tratamento. Pois, ao começar com *Eu = Eu* como o *primeiro* princípio absoluto de sua filosofia, Fichte imediatamente faz seguir o *segundo*, de que o *Eu se opõe* totalmente a um *não-Eu*, sendo esse princípio, na sua forma, como [do] oposto, igualmente *incondicionado*. Esses dois *incondicionados* são abstrações idênticas a si, assim como o espaço abstrato, o tempo abstrato ou o *é* abstrato em Kant. Contra o terceiro princípio de Fichte, que contém a *síntese* dessas abstrações e a base de todas as sínteses subsequentes, poderia ser feita a mesma objeção de *impossibilidade* contra a síntese kantiana. Jacobi se contenta aqui em expressar sua visão sólida do absolutamente concreto, do espiritual, contra aquela abstração do Eu, que, mesmo em sua síntese, ainda permanece a mesma, e, a partir desse ponto de vista, rejeita a unilateralidade da subjetividade fichteana. O que Jacobi denomina princípio moral da *razão* na página 40, mas que, na realidade, é apenas o princípio de uma *razão* reduzida ao *entendimento*, ou seja, a unidade abstrata do homem consigo mesmo, ele o determina corretamente como *árido, desolado e vazio*, e contrapõe-lhe a faculdade das *ideias como não vazias*, como a *razão concreta*, sob o nome popular de *coração*. – Na verdade, isso é o mesmo que *Aristóteles* critica no princípio moral (*Grande Ética*, A); ele diz, de fato, que o primeiro mestre da moral, Sócrates, transformou as *virtudes* em um *saber (episteme)* – o bem e o belo são a ideia prática apenas como universal –, *mas isso é impossível*, acrescenta ele, *pois todo saber está vinculado a um fundamento (logos)*; o *fundamento*, no entanto, *pertence à parte pensante do espírito*; *assim, ele acaba suprassumindo a parte ilógica da alma, o impulso e o hábito (pathos kai ethos)*. – O universal do prático contém apenas o que *deve ser*; *Aristóteles*, assim como Jacobi, sente falta nesse ponto do aspecto daquele por meio do qual e a partir do qual o universal *é*. O *impulso* e o *costume* de *Aristóteles*, no entanto, dizem

algo muito mais determinado do que o mero *coração*. – Desde sempre, foi considerado o trabalho dos homens mais sábios não apenas conhecer o universal, as *leis* abstratas, mas também ter a inteligência do que pertence ao impulso, ao hábito e ao costume como a parte inconsciente, e encontrar e realizar a regulamentação dessa parte. Por meio de tal regulamentação, esse lado abstrato adquire uma *realidade* natural em um povo particular, e a lei tem validade *que é* como costume para o indivíduo; assim, ela é tanto *seu* impulso quanto está *dada* ao impulso ainda indeterminado e sem direção. Para a disposição educada mais elevada e para sua moralidade, no entanto, é necessário um conhecimento ainda mais universal, a saber, não apenas ter o que *deve ser* como o *ser* de um povo diante de si, mas também *saber* que é o *ser* que aparece como *natureza, mundo e história*. Isso⁹ é o mesmo que anteriormente foi demonstrado como a unilateralidade do princípio prático, tal como ele está apreendido no sistema kantiano, a saber, que ele abstrai do momento *teórico* e, portanto, é subjetivo. – Pode parecer que a crítica de Aristóteles se refere justamente ao oposto, e que vai no sentido de que a virtude de Sócrates foi transformada em um saber, isto é, o princípio moral seria algo *teórico*. – De certa forma, Aristóteles não critica que o que é universal na ética, isto é, *o bem*, seja apreendido dessa forma; ao contrário, ele considera necessária a análise mais profunda desse princípio, mas ele a diferencia da investigação sobre a virtude. Jacobi se desvia disso ao rejeitar essa forma do bem e uma doutrina de deveres, e ao referir-se ao *coração*. – Ora, como *finalidade imanente* da autoconsciência o bem *é*, e seu ser é um *ser em si e para si*; nesse sentido, ela pertence ao teórico; no entanto, ele é unilateral, pois é mantido firme na forma da universalidade contra a ideia concreta. Seu *conteúdo*, por outro lado, é o que *deve ser*, portanto, o que é posto como *finalidade subjetiva*. Disto, o outro lado é a realidade, o momento propriamente *teórico* como algo irracional, como natureza, tanto enquanto exterior, corporal, quanto enquanto interior, sentimento, impulso, hábito, costume. O saber dessa natureza, por sua vez, confere-lhe essa forma de irracionalidade, na medida em que carece do conceito de como ela *deveria ser*, ela não sabe o *fim absoluto*, nem como mera realização e apresentação dessa finalidade – assim como o bem permanece destituído de espírito e não se eleva além do ponto de vista do *ser aí*, a saber, do mero *esforço*, enquanto não se complementa pela visão da realidade.

[Majestade da vontade individual e crítica à absolutização das leis morais determinadas] Ocorre, no entanto, de outra maneira, que Jacobi opõe aqui o *coração* ao *bem em si*, ao *verdadeiro em si*; ele afirma, na página 37, que não conhece o mesmo, que tem apenas um vago *pressentimento* dele; declara que se revolta quando tentam lhe impor a vontade *que nada quer*, essa noz oca da autosubsistência e da liberdade no *absolutamente indeterminado*. Isso equivaleria, portanto, ao *bem em si*. Jacobi se expressa ainda mais solenemente no belo trecho que se

9 W: “A ausência deste saber”.

segue: “Sim, sou o ateu e ímpio que, contra a *vontade que nada quer*, quer mentir, como *Desdêmona* mentiu ao morrer; quer mentir e enganar, como *Píladas*, que se fez passar por Orestes; quer assassinar, como *Timoleão*; quer violar a lei e o juramento, como *Epaminondas*, como *Johann de Witt*; quer decidir pelo suicídio, como *Otão*; quer cometer sacrilégio, como *Davi* – sim, quer colher espigas no *sábado*, apenas porque tem *fome* e porque *a lei foi feita para o homem, não o homem para a lei ...* Com a mais sagrada certeza que tenho dentro de mim, sei que o *privilegium aggratiandi* por tais crimes contra a pura letra da lei universal da razão é, na verdade, o *direito régio do ser humano, o selo de sua dignidade, de sua natureza divina*. – Não se pode expressar com mais calor e nobreza a absolutidade que a autoconsciência sabe dentro de si mesma do que o que é dito aqui. Mas por que essa *majestade*, que na mesma reside, essa *dignidade*, essa *natureza divina*, aparece aqui como oposta à *razão*? Não é, em toda parte, a afirmação mais explícita de Jacobi que a *razão* é o sobrenatural, o divino no ser humano, que revela Deus? – No entanto, esse divino está aqui contraposto apenas à *lei da razão*, à *letra da lei* e, nos exemplos citados, às leis de conteúdo determinado, que transformam esse conteúdo determinado em algo absoluto – às leis determinadas que proíbem de maneira *absoluta mentir, enganar, matar, violar a lei e o juramento, decidir pelo suicídio, saquear templos, violar o sábado*. – *Eu quero* fazer tais coisas, diz Jacobi, autorizado pela majestade que está no ser humano! – Não expressa ele aqui uma *vontade* absoluta que *nada quer*, isto é, não uma lei *determinada*, nem um universal determinado – uma autossubsistência e liberdade *no absolutamente indeterminado*? As ações de *Desdêmona*, *Píladas*, *Timoleão* etc. são efetividades concretas e externas, mas seu interior é a *vontade*, o concreto interior, que só alcança essa grandeza e majestade por meio dessa força infinita de *abstração do determinado* e essa *vontade* só é independente e livre porque se *sabe* como o absolutamente indeterminado, *o universal, o bem em si*, e se torna o absolutamente indeterminado, mas, justamente por isso, determina-se apenas *a partir de si mesma* e é, ao mesmo tempo, agir concreto. – Tão importante quanto conhecer a *vontade* como essa negatividade onipotente, puramente universal, em relação ao determinado é também reconhecer e admitir a *vontade* em sua *particularização*, nos direitos, deveres e leis, pois são eles que constituem o conteúdo da esfera ética ou moral. Se Jacobi *apela* apenas para o lado indeterminado da majestade da personalidade e fala dela apenas a partir da *certeza* que ele encontra dentro de si, então, por um lado, ele parte da mesma base e chega ao mesmo resultado que¹⁰uma *dialética* que traz à consciência suas *barreiras* nos direitos, deveres e mandamentos morais ou religiosos *determinados*. Mas, por outro lado, é igualmente importante que o conhecer dessas *barreiras* não seja deixado apenas ao *coração*. Como já foi mencionado, a *apelação* de Jacobi não se dirige contra o *bem em si*, isto é, contra a *vontade* que, nessa pura autoconsciência de sua essencialidade,

10 W: “por um lado, a base e o resultado são os mesmos que aqueles que”.

suprassumiu toda determinidade; se ela fosse dirigida contra a *intelecção determinada* da *finitude* das leis, direitos e deveres *determinados*, não seria necessário desenvolver aonde isso levaria – assim como tampouco seria necessária uma justificativa para essa *intelecção determinada*, pois aquilo que cuja *intelecção* ela é, ele próprio, um *determinado*: um direito, um dever, uma lei.

[Reconhecimento da validade das leis éticas e crítica ao romantismo da exceção moral] No entanto, essa apelação também não pode ir absolutamente contra essas *determinações* elas mesmas. Se a dialética apresenta as barreiras dessas determinações e, com isso, conhece sua condicionalidade e finalidade, sua subserviência a algo superior, é igualmente necessário reconhecer a esfera em que elas possuem validade positiva. É tanto uma exigência para a filosofia demonstrar a necessidade das determinações éticas e de sua validade quanto revelar o nível superior em que elas estão fundamentadas – e que, por isso mesmo, possui poder e majestade sobre elas. – Sim, poder-se-ia até ser levado a reservar a consciência dessa majestade ao domínio da ciência ou ao santíssimo da religião, afastando-a de um tratamento popular no qual apelações ao sentimento e à certeza interior do sujeito são permitidas, pois, ao se observar como o *romantismo* facilmente invade a esfera da eticidade, percebe-se como os seres humanos tendem a agir mais prontamente com *magnanimidade* do que com *justiça*, com *nobreza* em vez de *moralidade* e, ao permitirem-se agir contra a *letra* da lei, não se eximem tanto da letra, mas da própria lei. – Além disso, esse agir que, em nome de uma majestade divina, se desliga da lei, e para a qual Jacobi recorre a exemplos, é também *condicionada*, condicionada por um natural particular do caráter, sobretudo pela situação e pelas circunstâncias, – e por quais circunstâncias? Através de implicações do mais alto infortúnio, através de uma rara necessidade superior, na qual apenas indivíduos igualmente raros são colocados. Seria lamentável que a liberdade só pudesse demonstrar sua majestade e alcançar efetividade em casos extraordinários de dilaceramento cruel da vida ética e natural e em indivíduos excepcionais. Os *antigos*, ao contrário, encontraram a mais elevada eticidade na vida de um Estado bem ordenado. De uma vida assim também se poderia dizer que nela o *homem* foi feito mais *por causa da lei* do que a *lei por causa do homem*. A proposição inversa, já mencionada acima, continha uma grande verdade, na medida em que ela referia-se à lei positiva, isto é, meramente estatutária; mas, tomando-se a lei ética em um sentido universal, é mais verdadeiro dizer que o homem foi feito para ela; pois, se se quiser separar e opor o homem e a lei dessa maneira, restará ao homem apenas a singularidade, os fins sensíveis do desejo, e estes só podem ser considerados como *meios* em relação à lei.

[Crítica à religiosidade externa e defesa da experiência interior do divino] Passamos agora à obra *Sobre as coisas divinas*. No entanto, desde seu primeiro aparecimento, ela permanece tão viva na memória do público que seria pouco proveitoso nos demorarmos nela. – A *primeira*

parte trata da unilateralidade do positivo na religião, quando este se limita à mera observância externa, apresentando assim a relação do homem como o divino desprovido de espírito. Jacobi, em uma bela exposição, defende aqui a necessidade do momento *subjetivo*, afirmando, como expresso na página 292, que a visão não surge das coisas vistas, a audição não vem daquilo que é ouvido, o *si-mesmo* não provém do outro; assim como, por outro lado, a visão, por si só, *nada vê*, a audição, isoladamente, *nada* ouve, e o *si-mesmo*, finalmente, não chega a si mesmo, mas nós experimentamos nosso ser aí a partir de um outro – que o *espírito* no homem testemunha unicamente um *Deus*.

[Filosofia da natureza: espírito como concreto e limites das exposições sistemáticas] A outra parte desta obra trata da *filosofia da natureza*. A ideia fundamental dessa filosofia já não é uma das abstrações e unilateralidades anteriormente mencionadas ou que servem de base para os sistemas analisados acima, mas sim o concreto, o próprio espírito. Aqui, portanto, já não se trata de opor a intuição [do espírito] nem de se limitar à demonstração da contradição, algo que, no que diz respeito à natureza, pode ser facilmente demonstrado em tudo que é concreto. Seria um esforço vão e infrutífero tentar desfazer os mal-entendidos que surgiram nas discussões a esse respeito; por isso, limito-me a duas observações. – Primeiro, os repetidos esforços para conferir à filosofia da natureza sua *forma científica* mostram que ela própria ainda não encontrou plena satisfação nesse aspecto, da mesma forma que nenhuma das exposições sucessivas conseguiu esgotar completamente seu *conteúdo*, mas cada uma, após um início mais ou menos desenvolvido, acabou sendo interrompida antes de alcançar sua conclusão. Ambos os aspectos oferecem pontos de ataque favoráveis a uma polêmica. Se a forma científica ainda não adquiriu um método determinado e seguro, então a relação entre *natureza* e *espírito* deve manter uma determinação de imediaticidade, que é exposta por uma dialética fundamentada. Além disso, essa relação só pode ser plenamente transfigurada em verdade por meio de uma elaboração completa, e livrar-se de todas as relações imperfeitas nas quais ele aparece antes do *fim*.

[Engenhosidade e intuição como forma dialética em Jacobi] Em segundo lugar, no que diz respeito à dialética de Jacobi nesse contexto, ela não depende tanto do *conteúdo* de sua posição quanto da *forma* persistente com que ele a sustenta. É precisamente essa forma que buscarei descrever mais detalhadamente. Ela tem, como se sabe, a peculiaridade de se opor ao desenvolvimento a partir de conceitos, à demonstração e ao método no pensar. Desprovidas dessas formas de conhecimento, pelas quais uma ideia é mostrada como *necessária*, as ideias positivas de Jacobi aparecem apenas com o valor de meras *afirmações*; *sentimento*, *pressentimento*, *imediatidade da consciência*, *intuição intelectual*, *fé* – uma certeza irresistível das ideias é indicada como as bases de sua *verdade*. O que, no entanto, livra a exposição dessas afirmações e da simples apelação a tais bases da aridez é o espírito nobre, a sensibilidade profunda e a formação versátil do indivíduo venerável e afetuoso. Envolvidas por isso, as ideias

emergem de maneira sensível, muitas vezes com uma clareza profunda e sempre com *engenhosidade*. Essa *engenhosidade* é uma espécie de *substituto* para o pensar metodicamente elaborado e para a razão que nele progride. Elevando-se acima do entendimento, ela tem a ideia como sua alma e apreende a antítese na qual essa ideia se encontra; no entanto, ao não trazer à consciência nem os pensamentos abstratos da antítese nem sua transição dialética em conceitos, ela tem como seu *material* apenas representações concretas e também pensamentos entendedores, e é um esforço fazer com que o superior se reflita nesse âmbito. Essa aparência do superior no entendedor e às representações, produzida pela força do espírito dentro desse material, está associada ao encanto suave que nos atrai no crepúsculo. Por isso, encontramos em todos os tratados em questão uma riqueza de formulações espirituosas e imagens que fazem com que a profundidade se manifeste com clareza e ingenuidade – muitas vezes, oposições bastante simples que revelam uma plenitude de sentido grande, passagens singulares que, por si mesmas, são sentenças de amplo alcance. O mérito dessas felizes inspirações e invenções engenhosas não só não deve ser negado, como podemos nos entregar ao seu desfrute, na medida em que elas existem precisamente para estimular o pensamento e o espírito através do sentido e da representação. Podemos nos permitir esse deleite sem sermos perturbados, mesmo quando o esforço do engenhoso em esclarecer seus pontos de vista leva à sua exageração e à radicalização de suas consequências. Pois é seu direito levar-se ao extremo, já que a forma e a configuração da expressão são apenas meios, e a veemência que nelas aparece também pertence apenas ao meio.

[Limites do engenhoso no domínio especulativo e caráter ocasional dos escritos] Essa maneira só se torna mais perturbadora quando se insere no especulativo, especialmente quando assume um caráter polêmico. Pois, por mais que o engenhoso tenha, na própria filosofia, apenas o especulativo como sua força motriz interna, porém oculta, este só pode se manifestar propriamente enquanto especulativo na forma do conceito. Se o crepúsculo do engenhoso é encantador porque nele brilha a luz da ideia, ele perde esse mérito onde a luz da razão resplandece, e, em oposição a ela, o que lhe é próprio se reduz apenas à obscuridade. Tudo o que normalmente se permite a esse estilo – a falta de coesão, os saltos, a ousadia da expressão, a acuidade do entendimento e sua tendência ao exagero e à obstinação, o uso da representação sensível, a apelação ao sentimento e ao senso comum – torna-se inadequado ao objeto quando inserido nesse contexto. – A configuração externa dos tratados contidos no presente volume também não reflete propósitos metódicos e doutrinários, mas sim propósitos e motivações ocasionais, conforme mencionado nos prefácios, que também indicam as interrupções sofridas, bem como as múltiplas alterações do propósito original ao longo do tempo e do desenvolvimento do trabalho, – esses fatores ajudam a compreender a configuração desses escritos, que, sob esse aspecto, revelam um caráter de desabafos ocasionais ou de uma categoria intermediária, que se aproxima mais de uma carta do que de um

tratado sistemático.

[Crítica à rejeição jacobiana do conhecer especulativo e seus efeitos históricos] Jacobi, no entanto, tem uma característica, ele não apenas adota sem reservas essa forma ocasional e engenhosa como maneira de seu espírito, mas também defende positivamente e de maneira polêmica a posição de que o saber especulativo e o conhecer conceitual são impossíveis – na verdade, até piores do que impossíveis, por exemplo, encontramos nele a afirmação de que um *Deus* que fosse *conhecido*, não seria mais um Deus, que o próprio homem e a essência divina são *incompreensíveis*, pois, do contrário, um poder *sobredivino* habitaria no homem, tornando possível que ele *inventasse* Deus, – e outras formulações nesse mesmo sentido. É difícil negar que Jacobi e Kant, em conjunto, deram fim à *metafísica anterior*, não tanto em relação ao seu conteúdo, mas ao seu *modo do conhecimento*, estabelecendo assim a necessidade de uma concepção completamente transformada do *lógico*. Com isso, Jacobi marcou uma época permanente na história da filosofia alemã e, dado que fora da Alemanha a filosofia havia praticamente se degenerado e desaparecido, na história da filosofia em geral. Contudo, ao reconhecer esse mérito no que diz respeito ao conhecer, é necessário deter-se aí; pois o que vem depois é que, assim como Kant dirigiu seu resultado *negativo* contra as formas finitas do conhecimento, Jacobi o fixou contra o *conhecer em si e para si*. Ele se absteve de avançar e, em vez de transformar a razão e o *espírito* na *alma do conhecer* – que antes era, por assim dizer, dominado pelo entendimento –, em vez de fazê-lo renascer a partir da razão e do espírito, em vez de batizá-lo novamente após o batismo da água do entendimento. – Às *afirmações* de Jacobi sobre o *conhecer*, só se poderiam opor outras *afirmações*; às suas *autoridades*, outras autoridades, por exemplo, a autoridade do *Cristianismo*, que faz do *conhecer [de] Deus* a mais alta exigência, assim como o *Apolo Delfico* exigia o *conhecimento de si mesmo*, a saber, o conhecimento da essência absoluta da autoconsciência.

[Limites da crítica ao engenho e reconhecimento do conteúdo especulativo em outras formas] O que realmente importa na questão foi mencionado acima. Porém, tentar proceder de forma *polêmica* e *dialética* contra o engenhoso seria um erro. Por um lado, *já* está sujeito a mal-entendidos *de sua parte*. Como sua forma, de modo geral, tem um caráter de contingência, ele está livre para adotar qualquer aspecto de um sistema filosófico e manter fixo um ponto de vista contra ele. Assim, a dialética contra o sistema kantiano, que foi reconhecida como válida, surge quando ela coloca o entendimento seco de suas abstrações contra o original-sintético ou, o próprio espiritual, que está tão intimamente ligado a essas abstrações, que ambas são igualmente desprovidas de espírito, esse processo poderia ser invertido e, em vez de mostrar a impropriedade do original-sintético ao insistir nas abstrações, poderia ser demonstrada a falsidade da abstração, e a partir dessa falsidade, poder-se-ia deduzir a verdade do sintético. – Porém, dado que o engenhoso conhece sua espécie de apreender e possuir a verdade apenas como uma consciência *imediata* e afirma teoricamente a

exclusão do conceito de si mesmo, ele inevitavelmente cairia em um mal-entendido, ao não reconhecer a si mesmo, *sua própria* intuição tanto na forma quanto no conteúdo e em expressões e configurações que diferem da sua, mas que contêm o mesmo conteúdo e os mesmos resultados materiais, mas tem o pensar e o conceito como sua alma. Assim, não é difícil encontrar, por exemplo, nas primeiras definições de Spinoza – como na definição da causa *sui* para si mesmo, na definição de algo cuja natureza só pode ser *conceituada como existente*, e na definição de substância como algo que *está dentro de si e se compreende a partir de si*, isto é, cujo conceito não depende do *conceito de uma outra* Coisa – algo mais elevado do que simplesmente o ser rígido, a necessidade *desprovida de espírito*.

[O conceito especulativo na definição de causa sui e sua deturpação mecanicista] Na verdade, o conceito puro da liberdade, do pensar que é para si, do espírito, está *contido* nele, assim como no *sujeito-objeto*. – No entanto, por exemplo, a *causa sui* não deveria ser representada de forma *mecânica*, como foi feito na página 416 (*Sobre a Doutrina de Spinoza*), como se fosse apenas para incluir Deus no princípio de *que tudo tem uma causa*, ao se cortar formalmente uma *outra* causa e um *outro* efeito em Deus, e ele mesmo ser adicionado à causa e ao efeito, de forma que o conceito de *causa sui* fosse, na verdade, uma mera adaptação externa, não um *pensamento* em si e para si.

[Ambivalências de Jacobi sobre Deus, causa e espírito: crítica à unilateralidade do entendimento] A propósito do conceito de *causa*, pode-se observar, de passagem, que isso pode parecer uma inconseqüência em relação à aversão de Jacobi aos conceitos e determinações conceituais, quando vemos que ele dá peso ao fato de que Deus não deveria ser pensado como *fundamento*, mas como *causa* do mundo. Pode-se considerar isso como uma licença popular ou, no campo da filosofia, uma solução momentânea, usar tais relações para determinar a natureza de Deus ou sua relação com o mundo; pode ser que um desses aspectos tenha uma ligeira vantagem sobre o outro, mas ambos são, igualmente, *determinações do entendimento*, relações da *finitude* (cf. p. 413), que não conseguem abarcar o conceito do espírito. A *causa sui* é, nesse sentido, o mais engenhoso, porque ela contém a relação causal, ao mesmo tempo, em seu contracheque contra si mesma e a suprassumir de sua finitude – não no sentido de que não exista, mas simultaneamente como esse movimento de se suprassumir; assim como, se Deus for pensado como fundamento, ele também deve ser pensado como eterno, de forma a suprassumir tal relação. – Determinações desse tipo, ainda mais as mais obscuras, que estão contidas em meras proposições, por exemplo, *fora* de mim, *acima* de mim etc., dificilmente ajudam a remover mal-entendidos; o êxito tem mostrado que, em vez disso, tendem a provocá-los e aumentá-los. Pois o simples entendimento, que é inicialmente expressa por meio de proposições de forma mais imperfeita, é contrária à ideia predominante do espírito. No entanto, ao ser dada ênfase a essas proposições, como se nelas a oposição pretendida fosse verdadeiramente capturada, elas já abrem espaço para ataques –

ainda mais, pois outras passagens precisam contradizer tais afirmações de um dos lados da oposição. Muitas vezes, aquele lado é implicitamente sugerido e até mesmo combinado, de forma que o lado [da oposição] que deveria ser afirmado é corrigido e suprassumido. Jacobi, por exemplo, afirma enfaticamente que é o *sobrenatural* no ser humano que revela Deus (p. 424), a essência suprema nele, o qual atesta o altíssimo *além* dele – o espírito *nele*, unicamente de um Deus (p. 325); essa majestade no ser humano é também, como acima mencionado, denominado sua natureza divina. – Assim, está dito ele mesmo que Deus *não* está *fora* de mim, pois o que seria o divino desamparado em mim? Não é sequer o *divino*, como Jacobi astutamente o chama, o Deus inconsciente da natureza – também não o mal, pois esse divino em mim é o testemunho sagrado de Deus. A ideia do espírito, como esse testemunho em mim, também não pode ser encontrada coincidente com a principal proposição na *carta a Fichte*, expressa na p. 49: “Deus é e está *fora de mim*, um ser vivo, *essência para si subsistente*, ou *eu sou Deus. Não há terceiro*.”. Essa oposição pode ser vista como contraditória ao tudo do resto do sentido de Jacobi, e especialmente ao que ele expressa na p. 254, com uma bela imagem sobre o cristianismo e é dada como a direção revelada da Escritura *Sobre as coisas divinas*, onde se busca mostrar de várias maneiras que o religioso *meramente* idealista e o religioso *meramente* materialista apenas se dividem nas duas conchas da ostra que contém a pérola do cristianismo. No acima mencionado, *ou-ou* a expressão “*não há terceiro*” está fundamentada e reconhecida o *principium exclusi tertii*, um *princípio lógico do entendimento anterior*, que é um dos pilares da lógica da metafísica tradicional, que, tanto em seu outro escopo quanto especialmente de acordo com este princípio mais elevado da unilateralidade do entendimento, constitui precisamente a lei do conhecimento da metafísica anterior – uma lei do conhecimento que é uma ideia principal e, como mencionado acima, um mérito principal de Jacobi rejeitar expressamente.

[Jacobi: religiosidade, crítica e reconhecimento] O espírito e a intuição fundamental de Jacobi estão tão distantes de tais determinações do entendimento seco que esse uso delas, feito apesar disso, para determinar a natureza de Deus, não poderia causar nada além de mal-entendidos se fosse considerado e levado mais a sério do que era compatível com o senso do pensador profundo e suas outras formas engenhosas. – No *prefácio* geral deste volume e no *prefácio* especial da obra *Sobre as coisas divinas*, Jacobi aborda alguns dos mal-entendidos que lhe aconteceram, incluindo aqueles relativos ao *seu cristianismo*. Nessas discussões filosóficas encontramos muitas afirmações sobre personalidade. Jacobi diz, por exemplo, a *Fichte* na carta que lhe foi dirigida (p. 46) que não o consideraria *pessoalmente* um ateu, [uma pessoa] *sem Deus*, mesmo que tivesse de denominar sua doutrina ateísta, como a de *Spinoza*; ele dá exatamente esse testemunho sobre ele e cita a bela passagem sobre ele na qual o invocou: “*Abençoe-me, grande e santo Benedictus! Por mais que você possa filosofar sobre a natureza da essência suprema e se desviar nas palavras: sua verdade estava em sua*

alma, e seu amor era sua vida.” – Esta homenagem afetiva e verdadeira diz respeito a uma sombra nobre, tão incompreendida; mas há algo estranho e diferente em declarações públicas sobre a disposição de ânimo e a religião de um indivíduo contemporâneo. – Na maneira como Jacobi expressou suas opiniões sobre as ideias mais elevadas, conforme descrito acima, foi sugerido o desvio dessas ideias e de sua investigação para a pessoa; então, sem mais nenhuma tentativa vã de transmitir esses mal-entendidos, eu também encerrarei este anúncio expressando o sentimento que a maioria dos leitores dos escritos de Jacobi provavelmente tem em comum comigo, de que ao estudá-los eles conversaram com um espírito amoroso e nobre e foram estimulados de muitas maneiras, de forma profunda, instrutiva e significativa.

[O espírito de Jacobi além dos mal-entendidos conceituais e o valor afetivo de sua filosofia] A isso segue naturalmente a menção ainda a ser feita sobre a agradável adição de 23 cartas, nas quais vemos Jacobi em sua figura mais peculiar, a personalidade amorosa, pensativa e alegre; portanto, elas não precisarão de mais recomendações por parte de nossos leitores. Destaco apenas algumas passagens como exemplo sobre um amigo especialmente notável de Jacobi, *Hamann*, que é abordado de maneira interessante e mais próxima, e cujas obras talvez possamos esperar ver reunidas por Jacobi. Jacobi escreve ao seu irmão em Freiburg, em 5 de setembro de 1787, o seguinte sobre ele: “O prazer que tenho nele não pode ser descrito, como sempre acontece com pessoas extraordinárias, o que compõe sua impressão única e especial é justamente o que não pode ser descrito ou indicado. É maravilhoso como ele *reúne* quase *todos os extremos dentro de si*. Por isso, desde jovem, ele tem uma aversão profunda ao *princípio contradictionis*” (ainda mais ao anteriormente mencionado *princípio exclusi tertii*) “bem como ao do princípio do fundamento suficiente, sempre se dedicando apenas à *coincidentia oppositorum*. A *coincidência*” (Jacobi não a entende aqui como um *abismo vazio*, como *deformação*, *caos*, *inteiramente indeterminado*, o *nada como nada*, mas, antes pelo contrário, como a mais alta vitalidade do espírito) “*a fórmula da dissolução de algumas coisas opostas nele, ainda não sou capaz de encontrar perfeitamente*, mas, ainda assim, recebo quase a cada dia uma nova luz sobre isso, enquanto me alimento constantemente da *liberdade* de seu espírito, *que entre ele e mim gera a mais preciosa harmonia*. Ele é tão inclinado quanto eu a dar livre curso ao seu humor e seguir a opinião do momento... Buchholz brincou, dizendo que Hamann era um perfeito *indiferentista*, e eu não deixei esse apelido cair em desuso. As mais diversas, heterogêneas coisas, o que quer que seja belo, verdadeiro e completo em sua espécie, que tem vida própria, revela plenitude e virtuosidade, ele aprecia com o mesmo encantamento. *Omnia divina, et humana omnia*. ... O desejo de Lavater por *maravilhas* é-lhe um amargo desgosto e desperta-lhe desconfiança em relação à *piedade* do homem, que ele, aliás, ama e honra de coração”, etc. — Não deveríamos, portanto, ter a certeza de que Jacobi, assim como descreve o espírito de Hamann e

se encontra harmoniosamente com ele, também deveria se encontrar em harmonia com um conhecer que é apenas uma consciência da *coincidência* e um saber das ideias de personalidade, liberdade e Deus, e não na categoria de *mistérios incompreensíveis e maravilhas?*

3.1. Comentário e guia de leitura da resenha de Hegel

A resenha de Hegel sobre o terceiro volume das obras de Jacobi, publicada em 1817, é um texto filosófico denso, que exige do leitor atenção ao percurso conceitual e à estratégia crítica de Hegel diante do chamado “imediatismo espiritual” de Jacobi. O comentário e guia a seguir visa facilitar a leitura em cinco eixos principais.

I. Contexto e objetivo da resenha: Hegel lê Jacobi como um pensador decisivo na crise da metafísica moderna e no advento da filosofia pós-kantiana. A resenha tem, assim, um duplo movimento: reconhecer a importância de Jacobi no rompimento com a metafísica dogmática e, ao mesmo tempo, mostrar os limites de sua recusa da mediação conceitual e da especulação filosófica. Jacobi é valorizado como crítico da razão instrumental, mas sua recusa do conceito é criticada por Hegel como uma forma de estagnação do espírito.

II. Estrutura do volume resenhado e obras abordadas: Hegel apresenta os principais escritos reunidos por Jacobi: *Carta a Fichte*, *Sobre o empreendimento do criticismo*, *Sobre uma profecia de Lichtenberg* e *Sobre as coisas divinas*. Ele sugere que o fio condutor desses textos é a crítica radical ao conhecimento conceitual do divino. A ausência das *Cartas sobre Spinoza* no volume é lamentada por Hegel, pois estas seriam, para ele, a matriz da filosofia de Jacobi.

III. A crítica de Hegel à filosofia de Jacobi: Hegel caracteriza Jacobi como o pensador do “engendrado pelo sentimento”, cuja fé imediata é tomada como verdade última. A crítica hegeliana se concentra em pontos como: a inadequação das categorias do entendimento (como causa ou fundamento) para pensar Deus; a confusão entre imediatidade existencial e verdade filosófica; a rejeição do conceito como negação do próprio espírito. Para Hegel, a verdade do divino não está na mera intuição, mas na reconciliação da intuição com o conceito — isto é, na mediação dialética.

IV. Temas centrais e passagens-chave: O conceito de “causa sui” em Spinoza é resgatado por Hegel e elevado à dimensão especulativa, para além da leitura mecanicista; a defesa da mediação como forma autêntica do saber espiritual é central: o saber imediato não é espírito, mas natureza; o texto culmina na afirmação de que o espírito é mediação que se suprassume a si mesma — e que a filosofia tem como tarefa elevar a fé e a intuição à forma conceitual e racional do espírito.

V. Estilo e apreciação final: Hegel reconhece o brilho estilístico, a profundidade espiritual e a riqueza afetiva da escrita de Jacobi — especialmente nas cartas que completam o volume. Mas lamenta que tal

engenhosidade, quando inserida no terreno especulativo, torne-se obscura e evasiva. A resenha termina com uma homenagem sincera: ler Jacobi é entrar em contato com um “espírito nobre e amoroso” — ainda que limitado filosoficamente.

3.2. Eixos da crítica

<i>Jacobi</i>	<i>Hegel</i>
Imediatismo da fé	Mediação do conceito
Sentimento / Intuição	Espírito como autossaber
Certeza subjetiva	Verdade como totalidade especulativa
Causa / Fundamento	Liberdade e autodeterminação
Rejeição da lógica dialética	Reconciliação do finito e infinito

3.3. Núcleos conceituais

<i>Conceito</i>	<i>Em Jacobi</i>	<i>Em Hegel</i>
Fé / Intuição	Certeza imediata, supra-razional	Deve ser suprassumida pela conceito
Espírito	Divino interior, testemunho moral	Liberdade concreta, mediação que se refaz
Causa sui	Interpretação sensível ou mecânica	Pensamento que se determina a partir de si
Substância (spinozista)	Uno absoluto, intuição do todo	Deve tornar-se espírito pela negatividade
Mediação	Negada como obstáculo	Essência do saber e do espírito
Conhecimento de Deus	Acessível apenas na fé	Realizado como saber do espírito de si

3.1. Estrutura da crítica

I. Introdução elogiosa (mérito histórico de Jacobi)

↓

II. Diagnóstico do problema: imediatismo × conceito

↓

III. Análise dos escritos (Kant, Fichte, etc.)

↓

IV. Discussão teológica: conhecer Deus como espírito

↓

V. Reconhecimento do valor afetivo e espiritual de Jacobi

3.5. *Questões de compreensão filosófica*

1. Qual é o problema, segundo Hegel, de se rejeitar o conceito no conhecimento do divino?
2. Por que Hegel considera insuficiente a intuição da substância spinozista sem autodeterminação?
3. O que significa para Hegel dizer que o espírito é “mediação que se suprassume”?
4. De que modo Hegel redefine a causa sui como liberdade e negação da negação?

Questões comparativas

5. Em que medida Jacobi e Kant, para Hegel, são responsáveis pelo “fim da metafísica tradicional”?
6. Como Hegel diferencia a crítica de Jacobi à razão teórica da crítica que ele próprio empreende?
7. Por que Hegel vê em Fichte uma “abstração unilateral” e em Jacobi um “engendrado pelo sentimento”?

Questões de atualização e interpretação

8. Há espaço hoje para um pensamento filosófico que reivindique a fé como forma de conhecimento

9. Como compreender a crítica de Hegel à “exceção moral” (como nos exemplos de Timoleão ou Desdêmona)?

9. Em tempos de anti-intelectualismo, como reler a defesa hegeliana da mediação e do conceito?

REFERÊNCIAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Werke. Band 4: Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*. Editado por Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.