Um diálogo entre Jacobi e Kierkegaard a partir das *Proposições Preliminares sobre a Dependência e a Liberdade do homem*

A Dialogue between Jacobi and Kierkegaard from the Preliminary Propositions on Dependence and Man's Freedom

Marcio Gimenes de Paula

marciogimenes@unb.br
(Universidade de Brasília, Distrito Federal, Brasil)

Resumo: O presente artigo possui duas divisões básicas. Na primeira, almeja-se avaliar algumas das teses de Jacobi presentes na obra *Proposições preliminares sobre a dependência e a liberdade do homem*. Na segunda parte, o intuito é investigar a influência de Jacobi no pensamento de Kierkegaard, especialmente por meio de uma leitura selecionada de trechos dos Diários e das obras *Migalhas filosóficas* e *Pós-escrito às migalhas filosóficas*. Por fim, à guisa de conclusão, pretendemos ressaltar a importância de algumas das teses de Jacobi na obra do autor dinamarquês.

Palavras-chave: Jacobi; Kierkegaard; Filosofia Alemã; Ética; Cristianismo.

Abstract: This article has two basic divisions. In the first, we aim to evaluate some of Jacobi's theses present in the work *Preliminary Propositions on Dependence and Freedom of Man*. In the second part, the aim is to investigate Jacobi's influence on Kierkegaard's thought, especially in a selected reading of excerpts from the Journal and the works *Philosophical Fragments* and *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Finally, by way of conclusion, we intend to highlight the importance of some of Jacobi's theses in the work of the Danish author.

Keywords: Jacobi; Kierkegaard; German Philosophy; Ethics; Christianity.

DOI: http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.77-88

Introdução: a velha querela do espinosismo entre os séculos XVIII e XIX

O pano de fundo para uma percepção da influência do pensamento de F. H. Jacobi em Kierkegaard atravessa, na realidade, dois séculos importantes para o pensamento. O primeiro deles é ainda uma parte do século XVIII, já a segunda etapa está nos primeiros anos do século XIX. Assim, chegamos ao que se convencionou denominar como debate espinosista, a saber, a famosa controvérsia panteísta entre Jacobi e Mendelssohn, como bem percebe Beiser:

> A primeira metade do século XIX, contudo, foi muito menos secular; ela ainda estava agarrada aos resquícios da religião. Ainda que o teísmo e o deísmo tivessem entrado em declínio no final do século XVIII, eles foram substituídos pelo panteísmo. Durante

> as primeiras décadas do século XIX, o panteísmo viveu um renascimento. Ele renasceu porque parecia a solução mais viável ao mais recente conflito entre fé e razão, o conflito que havia emergido nos anos 1780 durante a "famosa controvérsia panteísta" entre Jacobi e Mendelssohn. A famosa frase de Spinoza *"deus sive natura"* tornou possível tanto divinizar a natureza quanto naturalizar o divino. Seguindo aquele *dictum*, um cientista, que professava o mais radical naturalismo, podia ainda ser religioso; e um pastor, que confessava a mais profunda fé pessoal em Deus, podia ainda ser um naturalista. O panteísmo tornou-se a religião popular e não oficial da *Goethezeit* e da *Vormärz* (Beiser, 2017, p. 18).

Desse modo, cabe lembrar que é exatamente esse o contexto do chamado iluminismo alemão que, nesse ponto singular, diferencia-se profundamente do iluminismo francês, por exemplo. Aqui poderíamos lembrar não apenas o debate acerca do panteísmo entre Jacobi e Mendelssohn, mas acrescentar a ele uma figura singular em tal panorama: G. E. Lessing. Por isso é que, em sua obra *A filosofia do iluminismo*, Cassirer aponta o pensador alemão como quem primeiro captou e percebeu a grandeza de Spinoza em solo germânico no século XVIII:

> Mas foi então que ocorreu uma prodigiosa virada na história das ideias do século XVIII: o primeiro grande pensador que compreendeu Spinoza, que profundamente meditou e compartilhou do seu pensamento, irá agora ultrapassar as conclusões do seu mestre. Lessing é quem dará ao spinozismo a sua verdadeira fisionomia, libertando-o das caricaturas com que o haviam sobrecarregado os filósofos e teólogos seus adversários... A entrevista com Jacobi mostra em Lessing, desde o começo, um spinozista convicto (Cassirer, 1992, p. 255).

Um panorama ainda mais instigante de tal problema pode ser percebido na obra de Heine: *Contribuição à história da religião e da filosofia na Alemanha*. Ali, explicando as peculiaridades da filosofia moderna alemã e do iluminismo alemão para um público francês, e com extremo bom humor e ironia, o autor constrói um projeto que vai de Lutero a Hegel, mas igualmente incluindo espaço para filósofos não germânicos como Descartes e Spinoza, visto que se localizam no mesmo âmbito de debates. Heine, ao tratar de Jacobi, parece implacável com ele, mas, ao mesmo tempo, reafirma todo o contexto do panteísmo alemão:

> O panteísmo é a religião oculta da Alemanha, e que se chegaria a ele já fora previsto pelos escritores alemães que há cinquenta anos tanto invectivaram contra Espinosa. O mais furioso desses adversários de Espinosa foi Friedrich Heinrich Jacobi, a quem por vezes se concede a honra de nomeá-lo entre os filósofos alemães. Ele não foi senão um hipócrita briguento, que se escondeu sob o manto da filosofia e se infiltrou em meio aos filósofos pretextando, primeiro, entre soluços, o seu amor e sua alma terna, para depois insultar a razão. Seu refrão sempre foi: a Filosofia, o conhecimento mediante a razão. Vã ilusão. A própria razão não sabe para onde vai, levando o homem a um escuro labirinto de erro e contradição; apenas a fé pode guiá-lo com segurança. Que toupeira! Não viu que a razão se assemelha ao sol eterno, que ilumina sua trajetória com luz própria, enquanto passeia seguro lá no alto. Não há nada que se comparece ao ódio piedoso, benevolente, do pequeno Jacobi contra o grande Espinosa (Heine, 1991, pp. 68-69).

Com efeito, mesmo depois das advertências de Heine, que não achava Jacobi tão digno de figurar entre os filósofos alemães, pretendemos caminhar no sentido oposto e avaliar primeiramente alguns de seus argumentos em *Proposições Preliminares sobre a Dependência e a Liberdade do homem*. Ali acreditamos que se pode perceber não apenas suas teses sobre a liberdade humana, mas igualmente o debate, por exemplo, com Kant e suas perspectivas morais, bem como já possíveis traços da sua influência em Kierkegaard. Posteriormente, nosso intuito será notar sua influência no próprio autor dinamarquês, sempre lembrado quando se trata do milenar debate entre fé e razão. Para tanto, nos delimitaremos a algumas passagens muito específicas dos seus *Diários* e, eventualmente, faremos menções localizadas a trechos das *Migalhas Filosóficas* e do *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas*, nos quais a relação com a Jacobi e suas teses talvez se mostre mais claramente. O intuito aqui é também comparar mais efetivamente Jacobi e Kierkegaard por meio daquilo que o pensador *nórdico conhecia do autor germânico*, isto é, iremos averiguar o que o pensador de Copenhague leu e efetivamente utilizou do pensador germânico. Passemos, então, ao primeiro movimento do nosso trabalho.

1. Proposições Preliminares sobre a Dependência e a Liberdade do homem: como Jacobi percebe a liberdade humana

O pequeno texto de Jacobi sobre o problema da liberdade encontra-se na presente edição de *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Mendelssohn* e, posteriormente, foi acrescentado nas cartas enviadas a Fichte. O texto é divido em duas seções. Na primeira delas temos 23 parágrafos e o título é *O Homem não tem Liberdade*. A segunda seção é intitulada *O Homem tem Liberdade* e começa pelo parágrafo 24, dando continuidade a seção anterior e vai até o parágrafo 52, o que, portanto, implica mais 28 parágrafos.

A primeira seção, que nega a liberdade humana, começa por afirmar que o homem não pode existir apenas por si mesmo, visto que ele é mais do que algo meramente singular. Aqui também se reconhece a existência de sensações por onde se exprimem as existências singulares. A partir desse ponto, Jacobi afirma dois temas que serão centrais para sua reflexão: o apetite e a aversão. A primeira se caracteriza por um querer de uma natureza, ao passo que a segunda é marcada pelo rejeitar de uma natureza.

O impulso natural é chamado por ele de apetite coletivo. Ele seria a priori, universal e imutável, sendo mesmo absolutamente universal na medida em que é atribuído a todos os seres sem distinção. Segundo sua interpretação, uma faculdade indeterminada seria um absurdo e, assim sendo, os apetites pressupõe uma lei a priori. Além disso, o impulso de qualquer ser (racional ou não) é existir na natureza.

Há ainda a afirmação de um ser pessoal em meio às existências, havendo ainda um impulso racional e um apetite racional das existências. Aqui parece residir o foco da argumentação de Jacobi, ou seja, ele alcança, tal como se pode ver no parágrafo XI, o conceito de vontade: "Ao apetite racional em geral ou ao *impulso de ser racional* como tal denominamos *vontade*" (Jacobi, 2021, p. 78, parágrafo XI).

É certo que a existência de qualquer ser finito ocorre no tempo. Suas marcas são: memórias, sinais vocálicos e gráficos e abstração. No seu entender, a lei da vontade é uma faculdade de princípios práticos. Por isso, ao agir contra sua vontade um ser age de modo irracional, isto é, serve-se de um apetite irracional. Ao aderir a tal apetite irracional, ele diminui a sua própria existência. Com efeito, os apetites irracionais e inclinações favorecem uma espécie de falsa existência. Ao ceder a um apetite irracional, o homem reconhece o seu erro por ter consciência da identidade do seu ser. Nisso se fundamenta, aos olhos de Jacobi, a razão prática. Caso o homem tivesse um só apetite não seria capaz de reconhecer tal coisa.

Curiosamente percebemos, então, que o direito interior brota do direito exterior (consciência). Em outras palavras, vai-se do direito interior para as máximas e não o contrário. O princípio das máximas é conservar a existência dos particulares e a sua identidade, isto é, o apetite originário do ser racional. Aqui Jacobi aponta a entrada do amor e chega à percepção de que isso não é liberdade, ou seja, o homem parece cumprir uma espécie de movimento mecânico e programado, o que afirmaria a tese da seção de que o homem não possui liberdade.

A seção dois irá afirmar exatamente a tese oposta, ou seja, a liberdade do homem. Por isso, principia por perceber a coexistência entre o ser finito e as coisas infinitas e relação entre atividade e passividade. Aqui percebe-se que toda a existência possui uma espécie de lado "mecânico", isto é, toda ação é ação também de um outro. Há um conhecimento distinto das coisas da existência (mediadas) e surge a pergunta se seria possível existir algum tipo de espontaneidade absoluta.

Efetivamente o que se conhece é a sua realidade manifesta na consciência (ação) e a isso se chama liberdade, ponto chave da seção aos olhos de Jacobi e explorado no parágrafo XXX: "Ela é denominada *liberdade*, na medida em que se pode opor e superar o mecanismo, o qual constitui a existência *sensível* dos seres singulares" (Jacobi, 2021, p. 82, parágrafo XXX). Apenas o homem a possui e ela não é escolher sem razão aquilo que se deseja, mas antes se alicerça "na independência da vontade em relação ao apetite" (Jacobi, 2021, p. 82, parágrafo XXXII).

Assim, a vontade é tomada como uma espontaneidade absoluta elevada à consciência, ou seja, a isso se chama razão. Aqui se afirma o domínio da vontade e, lembrando os antigos estoicos, Jacobi rememora a distinção feita por eles entre apetite (que iguala a todos) e a honra (que é algo maior). Em outras palavras, a liberdade estaria na honra, no aspecto maior. Segundo sua interpretação, mesmo o

Iluminismo não ultrapassou tal distinção e a honra permanece como uma espécie de força inabalável da vontade. Por isso, o ideal do homem capaz de controlar a sua vontade sempre foi – e sempre será – louvado.

Há, então, uma pergunta a ser feita: de onde provém tal coisa? Espinosa parece ter demonstrado tal tese, mas Jacobi discorda de maneira jocosa: "deve morar nele um outro espírito e não o espírito do silogismo" (Jacobi, 2021, p. 84, parágrafo XXXIX). Aqui chega-se, então, ao ápice da seção, isto é, Jacobi afirma que tal espírito é "o sopro de Deus na criação da Terra" (Jacobi, 2021, p. 84, parágrafo XL). Aos olhos de Jacobi esse espírito primeiro entende, mas ele vai muito além do entendimento em sua liberdade. Ele é uma convicção, uma inteligência.

Contudo, como tal espírito ainda não dá conta da totalidade, a crença só se torna uma religião quando o amor puro se desenvolve no homem. Mas, aqui, voltamos ao mesmo problema conceitual: o que seria o amor puro? Na concepção de Jacobi o princípio de amor equivale ao princípio de honra. Assim, no parágrafo XLVI, não é fortuito que apareça Sócrates como mestre da virtude e, ao mesmo tempo, como afirmador do princípio teísta: "Portanto, respondo: o objeto do amor puro é aquele que Sócrates tinha em vista. É o θειον no homem; e o respeito por esse *divino* é o que está no fundamento de toda virtude, todo sentimento de honra" (Jacobi, 2021, p. 84, parágrafo XLVI).

Tal coisa não pode ser plenamente explicada, mas percebemos que seria difícil o universo ser dependente apenas de uma simples criatura individual. Assim, a direção para o infinito é eterna e é dada pela divindade como uma espécie de princípio de puro amor. Logo, a virtude e o agradável estão sempre acima da mera sensação e do proveito pessoal ou prazer. Aos olhos de Jacobi, haveria uma alegria própria de Deus em tais ações. Por isso, a imortalidade seria muito mais do que uma alegria passageira.

Feito tal movimento, podemos notar no texto de Jacobi claros indícios de futuras influências em Kierkegaard. Por exemplo, em 1844, o pensador dinamarquês escreve, sob a pena de um tal Johannes Cliamcus, um projeto denominado ficção poética, no qual almeja provar um tipo de experimento – aqui ainda não denominado de "cristão" – ao modo grego ou como alternativa a ele. Tal projeto resulta na obra *Migalhas filosóficas*, cujos pequenos fragmentos veremos no próximo item do nosso trabalho. Também nesse mesmo período, o pensador dinamarquês, sob a pena de Vigilius Haufniensis, escreve *O Conceito de Angústia*, onde se coloca não apenas o problema do pequeno original, mas da liberdade do homem no mundo. Igualmente aqui aparece o tema da vontade, tão caro a essa reflexão de Jacobi, como o tema do sentido e da sua falta, a saber, o niilismo, já bem percebido na crítica de Jacobi a Espinosa e aos iluministas. Passemos, então, ao próximo movimento do nosso texto.

2. Fragmentos dos *Diários* de Kierkegaard e trechos selecionados de *Migalhas filosóficas* e Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas

Numa nota de rodapé da tradução brasileira das *Migalhas filosóficas*, Valls, tradutor da obra, aponta que "Kierkegaard começa a estudar Jacobi em 1844, ano da publicação das *Migalhas*... Seu respeito por Jacobi se exprimirá também no *Postscriptum Final Não-Científico*, de 1846" (Kierkegaard, 1995, p. 122, nota 45). Contudo, há uma citação de Jacobi nos *Diários* ainda em 1837, embora, talvez, ele só tenha efetivamente se debruçado mais fortemente sobre o autor alguns anos depois, tal como supõe o tradutor brasileiro:

> Como pode ser que Fichte coloque Jacobi, Fries e Eschenmayer entre os filósofos? †64. Em seus escritos, eles primeiro desenvolveram uma epistemologia? †65 Ou eles apelam para a filosofia kantiana? Afinal, parece-me que não se dá suficiente ênfase à sua conexão [com Kant], que é o principal, pois, caso contrário, eles devem ser colocados entre os pensadores construtivos †66" (Kierkegaard, 1978, p.528) II A 592 n.d., 1837

A pista parece interessante e deixa dois pontos para serem explorados: o primeiro é a relação de pensadores como Fichte e Jacobi com Kant. O segundo é aquilo que ele denomina como pensador construtivo. Este é um termo que possui estrita conexão com o espírito dos seus discursos edificantes ou construtivos que permearam toda a sua obra e, notadamente, parece se colocar na mão oposta de um certo tipo de filosofia moderna (e hegeliana) que evitava a edificação.

Num trecho da obra *Migalhas filosóficas*, Kierkegaard, ao dissertar sobre a fé, faz menção a Jacobi no final da sentença, ainda que o coloque entre parênteses, como que lembrando que essa era a sua posição, um tipo de marcação para que não se esqueça de onde provém a referência:

> A conclusão da fé não é uma conclusão, mas uma decisão, e é por isso que a dúvida fica excluída. Quando a fé conclui: isto existe, *ergo*, veio a ser, esta conclusão poderia parecer uma conclusão do efeito à causa. Entretanto, não é bem assim e, mesmo se assim fosse, é preciso lembrar que a conclusão do conhecimento vai da causa ao efeito ou, mais exatamente, da razão à consequência (Jacobi) (Kierkegaard, 1995, p.122).

O contexto explorado por Kierkegaard ao citar Jacobi claramente remete ao debate do pensador alemão com Mendelssohn, como bem lembra Valls: "Em sua disputa com Mendelssohn sobre as provas da existência de Deus, Jacobi afirmou que aquilo que resulta do conhecimento sempre é consequência de uma razão, é condicionado de um condicionante. Daí se desenvolve uma diferença entre crer e conhecer" (Kierkegaard, 1995, p. 122, nota 45). Tal tese pode ser especialmente observada na obra de Jacobi intitulada *Das coisas divinas e sua revelação*.

A mesma tese percorrerá uma outra conhecida obra kierkegaardiana, a saber, o *Pós-Escrito às Migalhas Filosóficas* e ali, numa citação já bastante conhecida dos estudiosos do pensador dinamarquês, a tese é reafirmada e aprofundada:

> Sem risco, não há fé. Fé é justamente a contradição entre a paixão infinita da interioridade e a incerteza objetiva. Se eu posso aprender objetivamente Deus, então eu não creio, mas justamente porque eu não posso fazê-lo, por isso tenho de crer; e se quero manter-me na fé, tenho de constantemente cuidar de perseverar na incerteza objetiva, de modo que, na incerteza objetiva, eu estou sobre "70.000 braças de água" e contudo creio (Kierkegaard, 2013, p. 215).

Ao contrário do que talvez possa parecer num primeiro exame, a tese passa longe de qualquer afirmação de irracionalismo e mesmo de um fideismo de estrito senso. O ponto central da argumentação reside em torno da paixão e do embate entre a interioridade do indivíduo singular e o pensamento objetivo e o seu agente, a saber, o pensador objetivo. O cristianismo, enquanto fenômeno histórico, pode ser estudado objetivamente, mas isso não tira dele o aspecto subjetivo, interior e de uma fé que pode ser construída na experiência de uma incerteza objetiva e como uma possibilidade. Juliana Martone claramente mostra o hiato entre saber como crença e conhecer como especulação, palavra rejeitada no léxico kierkegaardiano juntamente com a abstração. O autor sempre optará, na verdade, pela palavra dialética, que lhe parece muito mais atrativa e filosófica. Contudo, muito mais importante do que isso é perceber os seus desdobramentos, isto é, qualquer tentativa de suplantá-los acaba por cair no fatalismo ou no niilismo: "Portanto é necessário certo hiato entre saber (crença) e conhecer (especulação), deve-se reconhecer os limites do entendimento, pois toda tentativa de suplantá-los recai inevitavelmente no fatalismo ou niilismo" (Martone, In: Jacobi, 2021, p. 29). Assim, tal como se pode constatar em *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Mendelssohn*, há duas curtas sentenças que corroboram com a tese: "Espinosismo é ateísmo" (Jacobi, 2021, p. 138) e "Todo caminho da demonstração acaba no fatalismo" (Jacobi, 2021, p. 138). Por isso, numa citação dos *Diários* de Kierkegaard de 1844, encontramos uma outra referência a Jacobi sobre fé bastante instigante:

> O que Jacobi depreciativamente (especificamente, que não é assim) diz sobre o bom, o belo, a verdade, que são ideias eliciadas pela necessidade, a categoria *der Verzweiflung [desespero]*, realmente se aplica à fé (temor e tremor) e é o significado da fé. É uma ideia que só se encontra na necessidade, e é uma categoria de desespero" (Kierkegaard, 1978, p. 502) V A 40 n.d., 1844.

Há aqui para um leitor atento duas importantes palavras do léxico kierkegaardiano: a primeira delas é *temor e tremor*, que servirá como título da obra pseudonímica de Johannes de Silentio, o poeta que decide cantar a paixão da fé. Tal obra é de 1843, ou seja, surge um ano antes dessa menção a Jacobi feita nos

Diários (1844). Ali também aparece a menção à categoria do desespero que, como se sabe, percorrerá toda a obra kierkegaardiana, mas se faz especialmente presente em sua obra de1849, a saber, *A Doença mortal*, na qual o problema do desespero e o problema do eu aparecem lado a lado. Cabe ainda notar que 1844 é um ano singular na obra kierkegaardiana, pois é nele que aparecem tanto *Migalhas filosóficas* como *O Conceito de angústia*. Ambas tratam, cada qual ao seu modo, do problema do tornar-se cristão e do seu devir. Por isso, não parece fortuito que no Apêndice VII da obra *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Mendelssohn*, Jacobi aponte os motivos pelos quais a razão não deve se desesperar: "Mas a razão não precisa cair em desespero por causa dessa incompreensão, visto que o conhecimento quase que se impõe a ela" (Jacobi, 2021, pp. 228-229).

Em *Temor e tremor*, usa-se a expressão salto da fé. Tal herança pode ser percebida em Kierkegaard tanto por uma dada apropriação de Lessing (especialmente da carta *Sobre a demonstração em espírito e força*) como de Jacobi, tal como se pode atestar nesse pequeno trecho dos *Diários* do pensador de Copenhague: "Lessing†70 usa a palavra salto. Jacobi†71 sobre Lessing (o discurso bem conhecido). Jacobi [tem] algo semelhante em relação a isso (Kierkegaard, 1978, p. 1051). V C 7 n.d., 1844.

Com efeito, cabe ressaltar, como já o fez muito bem Beiser, que Jacobi, na realidade, forneceu a base teórica a Kierkegaard para a ideia de salto, tal como o fizera Lessing com a ideia de salto como uma espécie de ultrapassagem de uma vala horrível. Em Jacobi a tese parece referir-se ao salto mortal:

> No final da década de 1780, Friedrich Heinrich Jacobi havia apresentado um semelhante dilema à sua geração. Ela deveria escolher, desafiava ele, entre o panteísmo de Spinoza ou um "*salto mortale*" no teísmo, na imortalidade e no livre-arbítrio. Dado que o panteísmo de Spinoza representava para Jacobi um completo naturalismo, cujas consequências eram o fatalismo e o ateísmo, a escolha apresentada por ele era bastante parecida com aquela da controvérsia do materialismo. Assim como a controvérsia do panteísmo dominou a paisagem intelectual do século XVIII, a controvérsia do materialismo fez o mesmo na segunda metade do século XIX (Beiser, 2017, pp. 65-66).

Curiosamente, numa de suas respostas às cartas de Jacobi, Mendelssohn chega a afirmar: "Seu *salto mortale* é um caminho da natureza. Quando, por algum tempo, me alço à especulação por espinheiros e matagais, procuro me orientar pelo *bon sens* e ao menos vislumbrar o caminho pelo qual posso me reencontrar com ele (Jacobi, 2021, p. 109). Como bem parece nos alertar Berlanga: "Jacobi tinha definido perfeitamente sua filosofia, sua noção de salto mortal, sua impossibilidade de compreender a criação como relação entre duas substâncias, a finita e a infinita, o Tu de Deus e o Eu do homem" (Berlanga, 1989, p. 187).

Por isso, Rasmumssen, em seu artigo *Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap*, nos oferece um belo panorama da influência do pensamento de Jacobi

sobre Kierkegaard. Ali, após construir em linhas gerais o contexto de vida e obra do autor alemão, dos debates espinosistas do século XVIII e sua posterior repercussão ainda no século XIX, aponta para o importante aspecto de que parte da percepção religiosa e teológica dos séculos XVIII e XIX fez "a condenação de Espinosa como um ateísta" (Rasmussen, 2009, p. 34). Curiosamente, Jacobi toma Espinosa como uma espécie de último degrau do Iluminismo: "De acordo, com Jacobi, o niilismo de Espinosa é um sistema filosófico, e isso pode ser visto como o natural e inevitável último estágio do Iluminismo" (Rasmussen, 2009, p. 34). Assim sendo, mesmo as reflexões de Kant e Schelling acerca da liberdade não parecem avançar para além desse ponto. Por isso, de acordo com Jacobi, todo sistema idealista nada mais seria do que repetição do determinismo e fatalismo já presente em Espinosa.

Como se percebe no *Pós-Escrito* de 1846, Kierkegaard sente um imenso desconforto com a tese de um cristianismo provado através da história e da filosofia, tal como se podia encontrar no século XIX: "O que significa um 'cristianismo até certo ponto': Muita coisa estranha, muita coisa lamentável, muita coisa revoltante tem sido dita sobre o cristianismo, mas a coisa mais estúpida que já se disse é que ele é verdadeiro até certo ponto" (Kierkegaard, 2013, p. 240). Precisamente por isso, segundo sua interpretação, ele inicia onde o entendimento já não pode mais se efetivar: "Onde o entendimento desespera, lá a fé está presente" (Kierkegaard, 2013, p. 245).

Cabe lembrar que Kierkegaard possui duas referências centrais para sua crítica à moderna filosofia: a primeira é grega e pode ser percebida, por vezes, tanto numa apropriação da herança socrática como na leitura da paixão da dúvida em outros momentos da Antiguidade como, por exemplo, entre os céticos gregos. Em outras palavras, ele agrega a paixão da filosofia grega antiga com a paixão do cristianismo e articula em ambas o seu ponto crítico tanto à filosofia do seu tempo como à religião de sua época. Por isso, aos seus olhos, o pensador pode ser um crente:

> Se o pensar não se tivesse tornado em nosso tempo, algo estranho, algo adquirido por estudo (de segunda mão), então os pensadores fariam uma impressão bem diferente nas pessoas, como era o caso na Grécia, onde um pensador era também um existente entusiasmado, apaixonado por seu pensamento, como foi o caso outrora na Cristandade, quando um pensador era um crente que, entusiasticamente, procurava compreender a si mesmo na existência da fé (Kierkegaard, 2016, pp. 20-21).

De todo modo extremamente irônico, a leitura kierkegaardiana sobre a vida dos eremitas mereceria uma observação mais atenta. Talvez poderia ser encontrada nela uma crítica do ideal ascético tal como era costumeiro em outros pós-hegelianos do período, como por exemplo Feuerbach e Nietzsche. Contudo, indo além da abstração dos monges, que ele não nega, a hipótese parece apontar para a pior abstração que poderia haver no seu tempo, que consiste em abstrair de si: "A gente sorri da vida nos

mosteiros e, contudo, jamais um eremita viveu de maneira tão irreal como se vive hoje em dia, pois um eremita abstraía, decerto do mundo todo, mas não abstraía de si mesmo" (Kierkegaard, 2016, p. 33).

Desse modo, apropriar-se da fé por meio de uma doutrina soa tão estranho para Kierkegaard, visto que o objeto da fé não pode ser uma relação meramente intelectual e nem mesmo desinteressada. "O objeto da fé é a realidade efetiva de uma outra pessoa; sua relação é um estar intimamente interessado. O objeto da fé não é uma doutrina, pois assim a relação seria intelectual" (Kierkegaard, 2016, p.41)

Aqui percebemos, de modo cabal e decisivo a paixão da fé. Nesse ponto, talvez o crente e o filósofo grego antigo possam se encontrar, sendo a paixão do crente ainda mais intensa: "Por isso, a existência do crente é até mesmo mais apaixonada do que a do filósofo grego (que até em sua ataraxia precisava de um alto grau de paixão), pois a existência produz paixão, mas a existência paradoxalmente acentuada produz o máximo de paixão" (Kierkegaard, 2016, p. 71).

Não parece existir em Jacobi e nem em Kierkegaard qualquer tipo de aniquilação do pensamento. O problema é que, para ambos, o pensamento está dissociado da realidade e, como tal, precisa de um corretivo. Visto que o filósofo moderno parece viver em um mundo imaginário, a defesa do salto, presente tanto em Jacobi e Lessing, quanto em Kierkegaard não pode soar como algo meramente absurdo, mas como uma busca pela integralidade do pensamento mais autêntico, como bem parece haver percebido Rasmussen:

> Em um vocabulário bastante semelhante ao de Jacobi, Kierkegaard afirma aqui que pensamento nada mais é do que uma aniquilação e uma destruição da realidade, resultando em um sistema fechado de construções de pensamento hipotéticas que são, em princípio, incapazes de compreender a realidade e a ação humana. O filósofo racional é um observador que se separou ele próprio do mundo da experiência e da ação sem nunca chegar ou compreender essa realidade. Por mais que o pensamento racional e explicativo pretenda compreender a realidade, esta ambição falha. O salto para outro tipo de pensamento, um pensamento na perspectiva da ação humana prática, é, portanto, deliberado. Certamente, Kierkegaard queria radicalizar o escândalo do salto, mas sua prática atual é muito parecida com a de Jacobi (Rasmussen, 2009, p.44).

Em outras palavras, muito mais do que o salto apenas representar uma espécie de loucura ou lançar-se num abismo supostamente irracional, ele pode ser um corretivo de um tipo de loucura de uma dada abstração, de uma dada especulação. Por isso, Jacobi e Kierkegaard não são fanáticos religiosos – no pior sentido da palavra "religioso" – mas pensadores do seu tempo e, nesse sentido, pensadores religiosos no mais alto grau. O salto comporta, portanto, uma ação moral no mundo, visto ser preciso chamar a atenção da filosofia que dele se apartou. Assim, uma carta de Jacobi a Buchholz de 1786 talvez nos forneça a atmosfera de sua crítica:

> É para mim cada vez mais claro que a mera religião da razão é uma pura idolatria que se tem que encaminhar necessariamente até o ateísmo. O Deus dos deístas não é senão a razão humana idolatrada, seu ideal. A razão humana diluída em seu elemento é o nada. Isto é uma monstruosidade evidente. O mesmo sucede com a virtude da mera razão. Seu ideal é o egoísmo puro, ao qual Deus mesmo se submete, tendo que ficar fora dela. Nós não podemos chegar a ser como Deus. Não devemos nos converter em um diabo. Que nos resta senão ser jovens cristãos? Amor, crença e obediência: este é o grande mecanismo pelo qual devemos chegar à liberdade, à verdadeira vida (Jacobi a Buchholz, 19-5-1786 N 81-82, *Apud* Berlanga).

Conclusão

O intuito da nossa breve reflexão foi apenas, por meio de um recorte bastante preciso, expor um pouco mais da assim chamada querela espinosista e situar a influência de Jacobi em Kierkegaard a partir de tal escopo. Por isso, nosso primeiro movimento introdutório foi, por assim dizer, exatamente situar a questão. Feito isso, partimos para uma avaliação do tema da liberdade humana em breves fragmentos de Jacobi exatamente por julgar que tal abordagem, além de interesse claro para o campo da ética, delimita uma questão de interesse da religião e dos limites do conhecimento, o que muito nos interessa. O diálogo entre Jacobi e Kierkegaard é alicerçado a partir disso, ou seja, os fragmentos kierkegaardianos selecionados almejam falar claramente da fé no pensamento do autor dinamarquês e da sua singularidade no embate com a razão. Por isso, abundam aqui conceitos típicos do léxico kierkegaardiano, mas que, por sua vez, possuem estreita relação com o pensamento de Jacobi e alguns dos seus temas mais diletos, o que nos parece absolutamente importante de ser destacado.

Em seu *Pós-Escrito às Migalhas filosóficas*, Kierkegaard dedica toda uma parte de sua reflexão a Lessing e a ele produz um dos mais belos elogios filosóficos do século XIX. O mesmo não foi feito com Jacobi, apesar de o autor de Copenhague dedicar a ele belíssimas reflexões e nele perceber uma importância vital para muitos dos seus conceitos. Kierkegaard, com toda certeza, teria motivos de sobra para fazer a Jacobi um elogio tão potente quanto aquele que produziu sobre Lessing, mas não o fez. Cabe-nos, talvez, perceber tais elogios em citações explícitas e mesmo nas entrelinhas. Se o presente trabalho conseguiu, de algum modo, retratar tal situação, o seu intuito, ainda que muito limitado, foi cumprido, o que já não representa pouca coisa num universo de pensamento tão complexo como o dos dois autores.

Referências

Beiser, F. (2017). *Depois de Hegel – a filosofia alemã de 1840 a 1900*. São Leopoldo: Unisinos.

Berlanga, J.L.V. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi*. Barcelona/Murcia: Anthropos/Universidad de Murcia.

Cassirer, E. (1992). *A Filosofia do iluminismo*. Campinas: Editora Unicamp.

Fernández, A.G. (2000). *Protestantismo y filosofía – la recepción de la Reforma en la filosofía alemana*. Alcalá: Universidad de Alcalá.

Friedrich H. Jacobi, F.H.; Mendelssohn, M.; Wizenmann, T.; Kant, I.; Goethe, J. H.; Herder, J. G. (2013). *El ocaso de la Ilustración – la polémica del spinozismo*. Bernal: Universidad Quilmes/Prometeo.

Heine, H. (1991). *Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha*. São Paulo: Iluminuras.

Hoyos, L.E. (2001). El escepticismo y la filosof*ía tras*cendental – estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII. *Ideas y Valores*, Bogota, Colombia, *116*.

Kierkegaard, S.A. (1978). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*. New Jersey: Princeton University Press.

Kierkegaard, S.A. (1995). *Migalhas filosóficas*. Petrópolis: Editora Vozes.

Kierkegaard, S.A. (2013). *Pós-escrito às migalhas filosóficas vol. I*. Petrópolis: Editora Vozes.

Kierkegaard, S.A. (2016). *Pós-escrito às migalhas filosóficas vol. II*. Petrópolis: Editora Vozes.

Jacobi, F.H. (2021). *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Mendelssohn*. Campinas: Editora Unicamp.

Martone, J.F. (2020). *Friedrich Heinrich Jacobi: A História Natural da Filosofia Especulativa*. Tese de Doutorado, FFLCH-USP, São Paulo.

Rasmussen, A.M. (2009). Friedrich Heinrich Jacobi: Two Theories of the Leap in Stewart, J. (ed), *Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions – tome I [Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources – vol. 5]*, Ashgate, Farhan.

Recebido em: 27.01.2023
Aceito em: 26.05.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/