

NIILISMO, CONHECIMENTO E ABSOLUTO EM FRIEDRICH H. JACOBI

José Fernandes Weber¹

Resumo: O artigo apresenta os elementos filosóficos constitutivos da crítica, lançada por Jacobi a Fichte em sua *Carta a Fichte*, segundo a qual “Idealismo é niilismo”. Para tanto, reconstitui a crítica de Jacobi à pretensão idealista de estabelecer um sistema absoluto do conhecimento que, partindo da atividade originária e infinita do pensamento, põe a objetividade do mundo na medida em que o pensa; dá atenção à centralidade do problema do absoluto/de Deus na argumentação de Jacobi e sua relação com as noções de não-filosofia, não-saber e crença, além de apontar para as conexões destas noções com o emergente problema do niilismo na modernidade. Por fim, estabelece um breve contraponto com a filosofia de Nietzsche.

Palavras chave: Jacobi. Niilismo. Conhecimento. Absoluto.

NIHILISM, KNOWLEDGE AND ABSOLUTE IN FRIEDRICH H. JACOBI

Abstract: The article presents the philosophical elements that constitute the critique, launched by Jacobi to Fichte in his *Letter to Fichte*, according to which "Idealism is nihilism". To this end, it reconstructs Jacobi's critique of the idealist claim to establish an absolute system of knowledge which, starting from the originary and infinite activity of thought, posits the objectivity of the world insofar as it thinks it; it gives attention to the centrality of the problem of the absolute/God in Jacobi's argument and its relation to the notions of non-philosophy, non-knowing, and belief, as well as pointing to the connections of these notions with the emerging problem of nihilism in modernity. Finally, it establishes a brief counterpoint with Nietzsche's philosophy.

Keyword: Jacobi. Nihilism. Knowledge. Absolute.

“Idealismo é niilismo”!² Essa acusação, feita por Jacobi na famosa *Carta a Fichte*,

¹ Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina (UEL). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8402-7224>. Email: jweber@uel.br. Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico/CNPq/Brasil, por meio da concessão de Bolsa de Pós-Doutorado Sênior (Processo: 101957/2022-0), desenvolvida junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR) supervisionada pelo Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Bolsa de Produtividade em Pesquisa, nível 2 (Processo: 313373/2021-3).

² Em seu livro *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn* Jacobi sentencia: “Espinosismo é ateísmo” (JACOBI, 1996c, p. 149). Não apenas neste livro, mas também em outros escritos, o autor sustenta haver uma profunda conexão entre espinosismo, idealismo, ateísmo e niilismo, seja porque ateísmo e niilismo são, respectivamente, consequências necessárias do espinosismo e do idealismo, seja porque espinosismo e idealismo representam as duas posições filosóficas mais irmanadas num mesmo equívoco fundamental: o idealismo transcendental. Apesar de o idealismo de

na parte datada de 6 de março de 1799³, firma o niilismo como noção central do debate filosófico alemão do século XIX, ao mesmo tempo em que denuncia as dificuldades, as tensões e as supostas contradições constitutivas do modo como a filosofia idealista concebe as relações entre pensamento, mundo e absoluto. Em sua crítica, Jacobi ataca a pretensão idealista de estabelecer um sistema absoluto do conhecimento que, partindo da atividade originária e infinita do pensamento, põe a objetividade do mundo na medida em que o pensa. Fichte, com a sua “Doutrina da Ciência”, teria realizado tal programa à perfeição, razão pela qual é o destinatário da crítica. Se Jacobi interpreta o idealismo como niilismo é porque encontra um núcleo desertificador de sentido para a vida no procedimento absolutizante da razão. E o ponto mais extremo da crítica de Jacobi dirige-se àquele que seria o equívoco fundamental de todo idealismo filosófico: não compreender que o absoluto, Deus, não pode ser apreendido, tampouco fundado, por meio de um ato positivo de pensamento, de um saber. Disso resultará a dupla alternativa, existencial e metodológica, de Jacobi: o “salto mortal na fé” e a proposta da “não-filosofia”, do “não saber”.

Frederick C. Beiser evidenciou magistralmente o ponto de ruptura de Jacobi com a tradição iluminista pré-crítica, mas também idealista, ao dizer que

66

A fé iluminista na razão estava baseada na crença de que a razão poderia justificar todas as verdades essenciais do senso comum, da moralidade e da religião. A autoridade da razão substituiria a autoridade da tradição e da revelação porque ela sancionava mais efetivamente todas as crenças morais, religiosas e do senso comum. Essa premissa importantíssima, mas também vulnerável, era o alvo do ataque de Jacobi. A razão, argumentava ele, não dava suporte, e sim, arruinava todas as verdades essenciais da moralidade, da religião e do senso comum. Se formos coerentes e levarmos a razão até os seus limites, então deveremos abraçar o ateísmo, o fatalismo e o solipsismo. Teremos que negar a existência de Deus, da liberdade, das outras mentes, do mundo externo e, inclusive, a permanência da existência de nós mesmos. Resumidamente: teremos que negar a existência de tudo, e teremos que nos tornar, para usar a linguagem dramática de Jacobi, “niilistas”. Haveria, então, apenas um caminho para nos salvarmos do niilismo: “uma aposta na fé”, um *salto mortale*. (BEISER, 1987, p. 46).

Fichte ser interpretado como um “espinosismo invertido” – o que revelaria uma diferença de princípios entre ambos – se Spinoza tivesse esclarecido os pressupostos da sua “filosofia independente da inteligência” teria descoberto que sob ela jazia o “idealismo transcendental” (Cf. JACOBI, 1996a, p. 486). Ou seja, Fichte foi o único filósofo consequente com o idealismo transcendental já presente, de modo velado em Spinoza, e claramente formulado em Kant, frente a cujas consequências, porém, o filósofo de Königsberg teria recuado na segunda edição da *Crítica da razão pura*.

³A primeira parte, mais breve, é datada de 3 de março de 1799.

A crítica de Jacobi é dirigida ao próprio núcleo da pretensão racionalista e iluminista, que o idealismo aperfeiçoa, em apresentar explicações fundadas exclusivamente na razão, que obrigariam abandonar as supostas evidências contidas nos ensinamentos do senso comum, da moralidade e da religião. Uma frase da *Carta a Fichte* expressa magistralmente a caracterização da dimensão dramática da linguagem, tão sagazmente captada por Beiser, e digna de alguma personagem de um romance de Dostoiévski. Diz Jacobi, numa espécie de Confissão desesperada: “À pergunta: “O que é o bem”? Não tenho resposta se Deus não existe” (JACOBI, 1996a, p. 501). Bem se vê que a dramaticidade não expressa mera questão de estilo, de expressão de pensamento, pois a inexistência de Deus não afetaria apenas a moralidade na sua operacionalidade. O próprio sistema do mundo que seria colapsado, haja visto que, carente de sustentação objetiva, o ateísmo conduziria inevitavelmente ao fatalismo (ausência de liberdade) e ao solipsismo (ausência de fundamento objetivo para o reconhecimento da individualidade dos entes). Por esta razão, as alternativas que Jacobi concebe e apresenta ao leitor são sempre extremas: ou tudo, ou nada; ou Deus existe e a moral, a realidade dos outros e do próprio mundo externo podem ser fundadas, ou o mundo se transforma num “fantasma repugnante” cuja “vontade de nada” arruína meu espírito (Cf. JACOBI, 1996a, pp. 501-502). Por esta razão, “O homem precisa fazer uma escolha, uma única escolha: o *nada* ou *um* Deus” (JACOBI, 1996a, p. 508). Esta exigência aponta para um dos problemas mais importantes do pensamento de Jacobi, no qual se concentram suas posições filosóficas mais características, e a partir do qual denuncia as razões para o espírito niilista da filosofia do seu tempo, qual seja, a escolha entre *um* Deus ou o *nada*, a aposta feita, não a partir de evidências racionais, e sim, das evidências do coração; não a partir do saber, mas do não-saber. O drama que este pensamento encarna é o próprio drama da constituição histórica do sentido, que não é outro senão o que emerge da contraposição, e da difícil conciliação, entre tempo e eternidade. Apesar da dificuldade, este desafio se impõe a Jacobi como incontornável, e aceitá-lo é a sua maneira de enfrentar o pensamento do seu tempo, niilista nos princípios, nas motivações e nas consequências; portanto, uma forma de criar uma barreira protetora ao seu avanço, e na denúncia do niilismo, despotenciar a vigência do nada.

Conjuntamente a este aspecto mais geral, a crítica de Jacobi às motivações do iluminismo alcança um plano mais concentrado na sua crítica ao idealismo de Kant e de

Fichte, na medida em que o idealismo é visto por ele como uma radicalização da compreensão iluminista do conhecimento. Em sua crítica a Kant, mas principalmente a Fichte, instaura-se um outro tribunal da razão pura, que, diferentemente do tribunal kantiano, parte da recusa da própria razoabilidade da empresa crítica. Esta recusa, pressuposta na *Carta a Fichte*, foi apresentada no apêndice do seu livro *David Hume sobre a crença, ou idealismo e realismo*, intitulado *Sobre o idealismo transcendental*. Apesar da diminuta extensão do apêndice, seus posicionamentos críticos frente ao idealismo kantiano são radicais. Nele, inaugura uma linha interpretativa segundo a qual o verdadeiro espírito da filosofia crítica kantiana estaria depositado na primeira edição da *Crítica da razão pura*, sendo que as melhoras na exposição teriam resultado numa “perda para o leitor, tendo em vista que teve que abandonar e abreviar muitas partes para que a exposição resultasse mais dominável” (JACOBI, 1996b, p. 441)⁴. O esforço de Jacobi consistiu em mostrar que as alterações introduzidas na segunda edição da primeira crítica encobriram o espírito idealista radical da obra, constituindo um recuo frente às consequências de um idealismo radicalizado. O aspecto mais destacado das objeções de Jacobi incide sobre o estatuto do objeto na experiência – da dinâmica cognoscitivo-ontológica do objeto como aquilo que deve ser algo em si para poder ser experienciado, mas sobre cujo ser em si nada podemos dizer, visto que as condições do conhecimento, vinculados à experiência, limitam-nos de uma maneira constitutiva –, bem como sobre a inevitável centralidade do sujeito enquanto núcleo operativo constituidor da experiência. Essa dupla face de um mesmo problema aparece

⁴ Schopenhauer e Heidegger, apenas para citar dois casos ilustres, aderem ao juízo geral de acordo com o qual as emendas e alterações da segunda edição da primeira *Crítica* teriam levado a um sacrifício da pureza do espírito da filosofia crítica kantiana, mesmo a uma desfiguração (Schopenhauer). Heidegger (1996, p. 139), porque “Na segunda edição da *Crítica da razão pura* a imaginação transcendental, de acordo com a descrição espontânea da primeira redação, é separada e transformada – em favor do entendimento”; Schopenhauer (2005, p. 547), porque “Com a decisiva visão idealista fundamental expressa tão distintamente na primeira edição da *Crítica da razão pura*, encontra-se todavia, em inegável contradição, o modo como Kant introduz a COISA-EM-SI; e, sem dúvida, essa é a principal razão para ele, na segunda edição, suprimir a citada passagem principal idealista e se autodefinir como alguém diretamente opositor ao idealismo berkeleyano, com o que, entretanto, tão-somente incorporou inconseqüências à sua obra, sem pode remediar o principal defeito dela”. Apesar desta concordância geral, ambos não estariam de acordo com Jacobi quanto aos motivos para a crítica, pois, Jacobi sustenta que na primeira edição, as motivações subjetivistas são mais explícitas, portanto, também os equívocos dela resultantes o são – equívocos que são recuperados e potenciados em sua crítica à Fichte, pois este teria levado às últimas consequências o já insustentável idealismo transcendental de Kant – e a segunda edição da *Crítica* teria encoberto o componente idealista, não sem o preço de criar uma inconsistência no sistema. Heidegger (1996, p. 139), por sua vez, destaca o retrocesso que impediu a Kant “levar a cabo uma interpretação mais originária da imaginação transcendental”. Já Schopenhauer (2005, p. 547) denuncia, como consequência das modificações, a inadmissibilidade da “introdução da COISA-EM-SI pelo modo como escolheu”, a saber, a recusa do ponto de vista idealista.

destacada na passagem mais célebre do texto em que se pode ler:

Ao mesmo tempo em que possa ser contrário ao espírito da filosofia kantiana afirmar que os objetos produzem impressões nos sentidos, determinando, assim, representações, na mesma medida é difícil ver como a filosofia kantiana poderia encontrar uma saída para si mesmo sem esse pressuposto, alcançado, assim, uma exposição de sua doutrina. [...] *sem* aquele pressuposto eu não poderia entrar no sistema e *com* ele eu não poderia permanecer dentro dele. (JACOBI, 1996b, p. 447)

Ou seja, a necessária admissão de uma dimesão ontológica dos objetos, autosuficiente e independente do sujeito, é a meia parte, contraditória e inconciliável, com aquela outra que faz a própria objetividade do mundo depender de um sujeito que constitui conhecimento a partir também de uma autarquia constitutiva⁵. Neste particular, Fichte teria sido mais consequente que Kant na medida em que não vacilou em atribuir à atividade do sujeito o *status* de fundante do ato de conhecer. Por esse motivo o autor da *Doutrina da Ciência* é chamado de “Messias da razão especulativa” e Kant, de “precursor da filosofia transcendental de Fichte” (JACOBI, 1996a, p. 482). Porém, Fichte é mais consequente, não com a verdade, e sim, com os equívocos do seu sistema de razão especulativa. Apesar de discutíveis, as interpretações da filosofia kantiana e fichteana feitas por Jacobi deixam claro que ele as vê como o ponto alto dos equívocos do iluminismo filosófico moderno. Este aspecto, que ora se insinua discretamente, outras salta à frente, é de suma importância para a discussão sobre o niilismo na *Carta a Fichte*.

A *Carta a Fichte*, redigida entre 03 e 21 de março de 1799, é um dos documentos-chave da filosofia alemã do fim do século XVIII, pois contém a suma das várias disputas⁶, que marcaram a filosofia alemã pós-kantiana. Ela contém elementos da Disputa do Panteísmo (*Pantheismusstreit*), da Disputa do Ateísmo (*Atheismusstreit*), da Disputa sobre a Coisa em si (*Der Streit um das Ding an sich*) e da Disputa do Niilismo (*Nihilismusstreit*), esta última disputa, aliás, ela própria deflagra. E a despeito da enorme variedade de temas e problemas que tais disputas congregam, o elemento comum é o

⁵ O objetivo do presente artigo não é avaliar a correção da interpretação que Jacobi faz da filosofia kantiana, e sim, tão somente indicar a centralidade da confrontação com Kant, dentre outros problemas, para os desdobramentos da sua crítica ao idealismo como niilismo e do ponto de partida inevitavelmente kantiano deste problema. Para uma confrontação crítica com a análise de Kant feita por Jacobi, será produtivo consultar: BAUM, 1971; CRUZ CRUZ, 1993, pp. 171-224; Para uma confrontação com sua interpretação de Fichte, consultar: VILLANCAÑAS, 1989, pp. 325-382; LAUTH, 1971.

⁶ *Streit* pode significar discussão, querela, divergência, polêmica, além de outros sentidos, mais ligados à briga, guerra, conflito, peleja. Preferi usar disputa ao invés de querela, em razão da forma arcaizante desta última.

que diz respeito ao conhecimento e ao significado da divindade, que bem poderia ser explicitado na pergunta que segue: qual é doravante a posição deste ente ao qual é negado o conhecimento positivo do mundo, de si próprio e de Deus? Tudo se passa como se, para Jacobi, na filosofia idealista kantiana e fichtiana, fossem potencializados os equívocos da modernidade filosófica iniciados com Descartes. O fundo da disputa de Jacobi com seu tempo ainda é aquele que impulsionava Pascal contra Descartes, que contrapunha o “Deus da fé” ao “Deus dos filósofos”, já que em seu livro *Sobre a doutrina de Espinosa em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*, Jacobi explicita que o propósito da sua investigação “não se refere só e exclusivamente ao spinozismo, senão que é uma espécie de revisão da demonstração da existência de Deus em geral” (JACOBI, 1996c, p. 132). Se assim for, a pergunta enunciada acima, converte-se em outra, a saber: para onde vamos quando o fundamento dos nossos juízos sobre o mundo, sobre o homem e sobre a divindade repousam sobre bases meramente lógicas? Quando tudo, da pedra a Deus, tiver por fundamento “um mero entusiasmo lógico, isto é, um atuar que só se configura e se projeta a si mesmo e meramente por este considerar e atuar, sem outro objeto e sujeito, sem *em*, sem *de*, sem *para*, sem em direção a” (JACOBI, 1996a, p. 496-497). A pergunta pelo sentido excede o domínio, subjetivo e objetivo, de um mero entusiasmo lógico.

Essa pergunta revela uma série de problemas filosóficos que se avolumarão com o passar do tempo, configurando a própria fisionomia da filosofia alemã do século XIX, e põe em jogo, como já dissemos, o sentido da relação entre o humano, Deus e mundo. Outras formulações para ela, em que aparecerão desdobramentos, poderiam ser: qual a posição da singularidade humana num mundo em que Deus é uma ideia conhecida e que se justifica e interessa tão somente como ideia? Qual a posição da singularidade humana quando mundo é uma substância de natureza distinta de mim próprio? Ou, quando, não havendo distinção substancial entre humano e mundo, opera a fatalidade na conjunção entre ambos? Ou seja, em cuja conjunção opera a negação da liberdade? Para Jacobi, o idealismo, visado criticamente em sua *Carta a Fichte*, é a corrente de pensamento que leva o mais distante possível as conseqüências deletérias de se considerar Deus como um princípio a respeito do qual somente poder-se-ia dizer algo com interesse se o considerássemos, antes e acima de tudo, como uma ideia da razão. Tal modo de ver constitui o núcleo do procedimento idealista que leva Jacobi a definir o idealismo como niilismo.

O que é o niilismo? Várias são as respostas possíveis a tal indagação. E isso deve-se ao fato de que as respostas dadas já dependerão de uma interpretação prévia do evento. Para o que interessa ao escopo deste artigo, importa destacar que “Num sentido filosófico preciso, o conceito de niilismo foi utilizado pela primeira vez por volta do final do século XVIII” (MÜLLER-LAUTER, 1977, p. 133). Assim, interessa o niilismo no seu sentido estrito e filosófico, integrado a uma discussão filosófica mais ampla, justamente o que é expresso na *Carta a Fichte*, de Jacobi. Seria absurdo negar que antes do final do século XVIII já se tenha utilizado a ideia do nada ou da nadificação, como objeto da especulação filosófica ou teológica. Contudo, cabe observar que o campo de abrangência da noção a partir do qual o problema é aqui pensado, é tão somente o das disputas da filosofia alemã do final do século XVIII, em que a ideia de niilismo encontra na “[...] demonstração da existência de Deus em geral” (JACOBI, 1996c, p. 132) seu escopo mais fundamental.

Como já dito anteriormente, a contraposição de Jacobi aos idealistas poderia muito bem ser sintetizada na contraposição que opunha, já no século XVII, o “Deus dos filósofos” ao “Deus da fé”. Jacobi pertenceria, então, àquela linhagem de pensadores da apologética cristã também denominada de cristianismo trágico, tais como Pascal, e posteriormente, Kierkegaard, Dostoievski, Tolstoi e Unamuno. Característica dessa vertente de pensamento é reconhecer a insignificância de um pensamento meramente especulativo sobre Deus, a respeito de cuja existência nada poderíamos afirmar. Para o autor aqui em foco, um pensamento que vacila em reconhecer a objetividade do atributo da existência à Deus, implode o próprio sistema do mundo. A extensão dessa indecisão filosófica incide numa despotenciação do mundo, expresso na perda de todo e qualquer fundamento de legitimação do sentido da existência. Tal ideia é apontada claramente pelo autor quando afirma: “À pergunta “O que é o bem”? não tenho resposta se Deus não existe”. (JACOBI, 1996, p. 501). A vacilação especulativa conduziria a um colapso da própria explicação do mundo.

Além disso, de acordo com Jacobi, o idealismo, compreendido como o ponto alto dos equívocos especulativos da modernidade, e o idealismo de Fichte em particular, revelam um equívoco crônico, contudo fundamental ao modo como concebem a divindade, que consiste em não se darem conta de que

Uma crença completamente artificial em Deus – que é a que Fichte instaura – é, ao mesmo tempo, uma crença impossível; pois ela, enquanto pretende ser meramente artificial – ou meramente

científica, ou especulativa pura elimina a crença natural e, por fim, suprime-se a si mesma enquanto crença e, por conseguinte, suprime com ela todo o teísmo. (JACOBI, 1996, p. 483).

O remédio que o idealismo fichtiano propõe, a saber, instituir uma justificação racional para o objeto da crença, como via segura para tratar do divino, acaba por eliminar a doença, não pela cura, mas pela morte do paciente. Do exposto até aqui é possível identificar duas vias inconciliáveis de consideração sobre a divindade, o conhecimento e a crença. Dessa diferença, tanto dos seus pressupostos quanto das suas implicações, Jacobi possui consciência plena. Tanto é que recusa o idealismo fichtiano por concebê-lo como uma forma aguda de niilismo, mas também, expressa o conhecimento da recusa à sua própria alternativa ao niilismo, reconhecendo que os seus críticos concebem-na como uma quimera. A esse respeito diz: “Verdadeiramente meu querido Fichte, não devo chatear-me se você, ou quem quer que seja, chama de quimera aquilo que eu oponho a esse idealismo que eu censuro como niilismo”. (JACOBI, 1996, p. 501). E o que é isso que Jacobi apresenta como alternativa ao idealismo que alguns chamam de quimera? A fé, o salto na fé como única alternativa razoável, levada a efeito por uma rigorosa inspeção racional.

A partir do horizonte de reflexão do idealismo especulativo, operando criticamente com as categorias hermenêuticas e reflexivas do idealismo, Jacobi recupera o tema pascaliano da aposta, a partir de cuja operação, chega à conclusão da razoabilidade do salto na fé: se não há decisão possível em termos especulativos para a questão de Deus, resta-nos, como única atitude especulativa razoável, optarmos por silenciar a razão e abandonarmo-nos à fé. O salto na fé, contudo, não representa o ponto de partida do autor, e sim, seu ponto de chegada. Ele é o resultado de um longo processo de reflexão, de depuração crítica em que os pressupostos do idealismo são testados e, dada a falência do pensamento idealista frente a constatação de que, também no pensamento especulativo, a crença em certos pressupostos é inevitável, o abandono dos pressupostos da especulação em favor da fé, resulta como única atitude razoável, como o único remédio para a destruição, para a corrosão contida na vigência da negatividade, do niilismo. Portanto, se “O elemento de todo conhecimento e atuação humanos é a crença” (JACOBI, 1996c, p. 149), então, o silêncio da razão é o resultado da necessária constatação de que o fundamento de qualquer pensamento, mesmo do mais elaborado e abstrato sistema de pensamento, continua a respousar sobre um domínio que é refratário ao próprio pensamento. Não se trata, porém, de simplesmente não pensar, e sim, de

reconhecer uma insuperável limitação constitutiva, e por questão de probidade intelectual, não transigir quanto a isso.

Na ótica de Jacobi, para Fichte, Deus aparece como uma ideia válida tão só em razão da especulação: a infinitude resultante da atividade infinita do autoposicionamento do pensamento leva a admitir, por analogia, a ideia de Deus. Não se trata mais, no caso de Fichte, de apreender a existência de Deus expressa na crença, e sim, em apreender a atividade do pensamento como atividade que põe Deus, como ideia, no ato de fundação do mundo. Para Jacobi, tal artifício, é completamente incongruente com um sã entendimento de Deus, pois supõe que a analogia com a ideia proporciona um conhecimento da divindade, razão pela qual tal concepção é recusada, pois ela impossibilita a criação de qualquer vínculo com a divindade, na medida em que um mero reconhecimento formal da divindade é completamente incongruente com a vivência da presença da divindade concedida pela fé. E, embora a fé conceda uma vivência do divino, permanece, contudo, como um fundamento completamente indeterminado, alheio a qualquer conhecimento, em que opera um não saber constitutivo e essencial, aliás, que é o próprio ambiente natural da fé, caracterizado do seguinte modo pelo autor: “Posto que tenho a consciência de não saber como o mais elevado no homem, e o lugar desta consciência como o lugar do verdadeiro e inapreensível pela ciência [...]” (JACOBI, 1996, p. 482).

Nessa última passagem da Carta de Jacobi a Fichte se encontra formulada a diferença dos projetos filosóficos de Jacobi e dos idealistas, especialmente do idealismo de Fichte: enquanto o fundador da doutrina da ciência busca fundamentar um sistema absoluto da ciência, o que expressa uma valoração plena do conhecimento, Jacobi reconhece, tanto no não-saber quanto na inapreensibilidade do lugar do não saber, o que há de mais positivo no humano, o que lhe concede um estatuto de superioridade no conjunto dos entes naturais, e que, por isso mesmo, coloca-o além da mera natureza.

Tal diferença, porém, não significa que não existam pontos de aproximação. Como já afirmado acima, a defesa do não saber e a crítica do saber não implica na defesa da ignorância e de uma recusa absoluta à importância do pensamento. Jacobi chega a se colocar de acordo com a motivação do pensamento de Fichte como expressão da pureza da filosofia, quando afirma, por exemplo: “Todos os homens, enquanto aspiram em geral ao conhecimento, sem saber, propõem-se aquela filosofia pura como meta” (JACOBI, 1996a, p. 492). Também quando afirma:

Estamos suficientemente de acordo sobre o conceito de ciência, já que ela – a ciência como tal – não consiste senão na autoprodução do seu objeto e não é outra coisa senão isso mesmo que é produzido pelo *pensar*; por consequência, que o conteúdo de toda a ciência *como tal* é somente um atuar interno, e sua *essência completa constitui a forma e a maneira necessária deste atuar livre em si*” (JACOBI, 1996a, p. 489).

Se é assim, a que se deve o desentendimento? À questão do fundamento. Enquanto Fichte parte de uma compreensão em que a razão apenas percebe a si mesma, o que o faz sustentar “que o fundamento de toda a verdade reside na ciência do saber” (JACOBI, 1996a, p. 490), Jacobi sustenta que esse fundamento “tem que existir necessariamente fora dela” (JACOBI, 1996a, p. 490). A identificação dessa diferença fundamental permite avaliar em uma chave filosófica mais produtiva os temores de Jacobi tão exemplarmente sintetizados na citação de Beiser apresentadas no início. Jacobi não teme como um mero crente os efeitos de uma fundamentação subjetiva absoluta do conhecimento, e sim, teme como um filósofo, como alguém para o qual o niilismo surge como o nome para a deflagração da ameaçadora vigência do nada. A razão pura especulativa destrói o próprio âmbito de emergência dos possíveis, da possibilidade de conhecimento, na medida em que metamorfoseia o âmbito aberto do mistério em império fechado do nada. Numa das passagens mais esclarecedoras quanto às suas motivações teóricas e existenciais da *Carta a Fichte*, Jacobi confessa:

Pois, fora do mecanismo natural, eu não encontro senão milagre, mistério e signo, e tenho uma horrível aversão ao *nada*, ao *absolutamente indeterminado*, ao *absolutamente vazio* (estas três coisas são uma só: o infinito platônico!) como objeto da filosofia ou como *meta* da sabedoria (JACOBI, 1996c, p. 504).

A *Carta a Fichte* é um documento chave do niilismo filosófico, não apenas por ter sido responsável pela introdução massiva da noção de niilismo no debate filosófico alemão, o que, por si só, já representaria muito. Ela marca a emergência de uma via excêntrica na filosofia alemã que tomará forma no século XIX, e que associará a crítica ao idealismo absoluto à dimensão existencial do humano. Se filósofos como Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger, apenas para citar alguns, não são herdeiros de Jacobi no sentido do compromisso com suas teses e seus argumentos, inclusive, sendo profundamente críticos às suas posições, por outro lado, não se pode

negar que muito daquilo que estes pensadores, como pensadores do niilismo, chegaram a pensar, foi lançado ao ar do tempo pela posição combativa e crítica de Jacobi. Para deixar aqui uma primeira referência para um desdobramento produtivo lembro de uma passagem de Heidegger em que ele afirma:

O ponto de comparação mais difícil, mas também menos enganador, para avaliar a autenticidade e o vigor de um filósofo é ver se ele capta, logo e radicalmente, no ser do ente, a proximidade do nada. Quem não viver essa experiência ficará, de modo definitivo e sem esperança, fora da filosofia. (HEIDEGGER, 2007, p. 382).

Esta passagem consta em um de seus Seminários da década de 1930 sobre Nietzsche, e claramente Heidegger se refere a Nietzsche, não a Jacobi. Além disso, parece que, ao menos numa primeira aproximação, nada poderia haver em comum entre Jacobi e Nietzsche, além da superficial pertença comum a um genérico identificador de “filósofos do niilismo”, o que permite catalogar, mas nada elucidar. Porém, apesar de sensação inicial de incompatibilidade, numa anotação em um fragmento de juventude de Nietzsche é possível ler: “O Conhecimento absoluto conduz ao pessimismo” (NIETZSCHE, 1988, p. 436). O que isso quereria dizer? Simplesmente que também Nietzsche partilha de uma certa ideia geral de acordo com qual o efeito das pretensões de um conhecimento absoluto é a desertificação do sentido, tal como Jacobi preconizava, embora por razões distintas. Apesar disso, Nietzsche será o antípoda por excelência de Jacobi, pois a perda do absoluto, que, para Jacobi, deflagra o colapso do mundo, dado o advento do império do nada e a efetuação do mais profundo desespero; para Nietzsche, libera a afecção da alegria, a jovialidade (*Heiterkeit*), como se pode ler no aforismo de abertura do Livro V (af. 343), de *A Gaia Ciência*, intitulado *O sentido de nossa jovialidade*:

Talvez soframos demais as primeiras consequências desse evento – e estas, as suas consequências para nós, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... de fato, nós, filósofos e “espíritos livres”, ante a notícia de que “o velho Deus morreu” nos sentimos como iluminados por uma nova aurora” (NIETZSCHE, 2001, p. 233).

Se ser tocado pela proximidade do nada é a marca da autenticidade filosófica, como

quer Heidegger, ainda assim, seria necessário verificar como, em distintas experiências de pensamento, um filósofo se põe frente ao nada. Enfrentar o nada ou dele se evadir por meio do retorno a alguma forma de absoluto, produz consequências filosóficas completamente distintas. E parece que, neste sentido, as considerações de Nietzsche sobre o niilismo caberiam bem como uma complementação crítica às posições de Jacobi. Com a ideia de uma *Gaia Ciência* temos, não mais um não-saber pezaroso de suas descobertas, (Jacobi), mas sim, um não-saber alegre, justamente por causa da descoberta da falta de fundamento (Nietzsche)⁷. Porém, convém lembrar que essa alegria é trágica e que nela se perfila os maiores desafios. Viver sem fundamento! Por este motivo, o niilismo é inseparável do drama. Também por isso, uma filosofia que se abre à proximidade do nada jamais poderá ser um mero exercício lógico de ponderação. E neste particular, Jacobi assume um parentesco insuspeito com Nietzsche: apesar de tudo, também ele, na sua crítica ao idealismo, assume uma confrontação dramática dos problemas filosóficos em que se joga um jogo de tudo ou nada. Afinal, a filosofia não é, desde sempre, um extremo jogo de tudo ou nada, em que é jogado o próprio jogo do sentido? Sim, mas há os que dissimulam esse fato, escondendo suas descobertas sob o sagrado manto da objetividade ou das verdades eternas. Há outros como, Jacobi, em um certo sentido, e Nietzsche, em todos os sentidos, que não dissimulam o fato de que se trata de um assunto pessoal, personalíssimo – o que não quer dizer que seja um assunto do sujeito –, e quando a verdade concorre na apresentação, ela própria leva a assinatura de quem a enuncia.

Referências bibliográficas

BAUM, G. **Über das Verhältnis von Erkenntnisgewissheit und Anschauungsgewissheit in F. H. Jacobis Interpretation der Vernunft.** In: HAMMACHER, Klaus. **Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971. 07-33.

BEISER, F. **German Idealism – The struggle against subjectivism (1781-1801).** Harvard University Press, 2002.

_____. **The fate of reason. German philosophy from Kant to Fichte.** Harvard University Press, 1987.

CRUZ CRUZ, J. **Razones del corazon. Jacobi entre el romanticism y el clasicismo.** Pamplona: EUNSA, 1993.

FICHTE, J. G. **Fundamentos de toda doutrina da ciência.** Tradução de Diogo Ferrer. Lisboa: Petrópolis, RJ: Vozes, 2021.

GILLESPIE, M. A. **Nihilism before Nietzsche.** The University of Chicago Press, 1994.

HEIDEGGER, M. **Kant y el problema de la metafísica.** Tradução de Gred Ibscher Roth.

⁷ Os desdobramentos das ideias aqui apresentadas de modo sumário, foram desenvolvidas no artigo *Nilismo, conhecimento e jovialidade em Nietzsche*, a ser publicado na Revista Dialectus, Dossiê Nilismo, Vol. 2 (2023).

México: Fondo de Culura Económica, 1996.

_____. **Nietzsche I.** Tradução de Marco Antônio Casa Nova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

JACOBI, F. H. **Carta a Fichte.** In: JACOBI, F. H. **Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte.** Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996a. 481-513.

_____. **David Hume sobre la creencia o idealismo y realismo.** In: JACOBI, F. H. **Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte.** Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996b. 295-475.

_____. **Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn.** In: JACOBI, F. H. **Cartas a Mendelssohn / David Hume / Carta a Fichte.** Tradução de José Luis Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores, 1996c. 59-288.

KANT, I. **Crítica da razão pura.** Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

LAUTH, R. **Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrichs Schlegels in dieser Sache.** In: HAMMACHER, Klaus. **Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit.** Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1971. 165-208.

MÜLLER-LAUTER, W. **Der Idealismus als Nihilismus der Erkenntnis.** In: *Theologia Viatorum, XIII*, Berlin: Verlag Die Spur, 1977. p. 133-153.

NIETZSCHE, F. W. **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (Band 7).** München/Berlin/New York: Deutscher Taschenbuch Verlag / Walter de Gruyter, 1988.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. **Nilismo, especulación y cristianismo em F. H. Jacobi: um ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporâneo.** Barcelona: Anthropos; Murcia: Universidad de Murcia, 1989.

VOLPI, F. **O nilismo.** Tradução de Aldo Vannucci. São Paulo: Loyola, 1999.