

# FIDEÍSMO DE JACOBI E A TÓPICA COMO UMA CRÍTICA DA RAZÃO

## *JACOBI'S FIDEISM AND THE TOPICS AS A CRITIC OF REASON*

*Renan Pires Maia<sup>1</sup>*

*Carlos Bezerra de Lima Júnior<sup>2</sup>*

**Resumo:** O presente trabalho tem como foco o problema da autonomia da razão observado a partir da crítica de Jacobi ao racionalismo – em especial, ao racionalismo espinosano - e sua defesa ao fideísmo, explorando também brevemente aproximações e distanciamentos desta forma de pensamento com a tópica. As duas perspectivas, o fideísmo e a tópica, se encontram na medida em que relativizam a razão: a primeira partindo do mero assentimento subjetivo a determinadas premissas, e a segunda a partir do assentimento comum ou do consenso de que certas premissas são razoáveis. A questão se dirige no sentido da possibilidade de alcançar pela razão a verdade de maneira autônoma.

**Palavras-chaves:** Jacobi. Fideísmo. Tópica. Racionalismo.

**Abstract:** This work focuses on the problem of the autonomy of reason seen from Jacobi's critique of rationalism - in particular, spinozist rationalism - and his defense to fideism, and explores briefly similarities and differences between this way of thinking and topics. The two perspectives, fideism and topics, find themselves insofar the reason is relativized: the first starting from the mere subjective assent to certain premises, and the second from the common assent or consensus that certain assumptions are reasonable. The question is directed towards the possibility of achieving by reason the truth autonomously.

**Keywords:** Jacobi. Fideism. Topics. Rationalism.

## 1. Introdução

O objetivo do presente trabalho é fazer exploração do fideísmo de Jacobi em sua crítica ao racionalismo – sobretudo ao racionalismo espinosano –, abordando também de modo sucinto aproximações e distanciamentos em relação ao pensamento tópico e em que medida o fideísmo e a tópica se colocam como críticas no que tange ao racionalismo e à pretensão da razão de alcançar a verdade absoluta. Tal exploração e aproximação entre estas duas perspectivas se fazem relevantes na medida em que ambas atacam a razão a partir do dogmatismo com que esta aceita os pressupostos sobre os quais opera. No fideísmo se critica a razão pelo assentimento aos pressupostos como mero ato de fé

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: renanpmaia@gmail.com

<sup>2</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: carlosbljr@gmail.com

subjetiva, colocando, assim, a razão sob o domínio da fé; e na tópica se coloca o assentimento aos pressupostos como um ato de consenso e de razoabilidade, a partir do qual diferentes perspectivas vão ser conciliadas no intuito de se chegar àquilo que se acredita ser mais próximo à verdade. Podemos dizer também que o objetivo proposto é relevante por haurir uma forma de crítica à razão (o fideísmo) que se coloca às margens da história da filosofia, sendo considerada de menor importância frente às críticas humeana e kantiana, e mostrar como ela já se colocava como mais próxima da perspectiva tópica e linguística da filosofia contemporânea.

## **2. Fé e razão e o problema da autonomia<sup>3</sup> da razão na história.**

A conciliação das esferas do saber revelado e do saber filosófico-racional sempre foi um desafio para a teologia e para a religião cristã. Se compreendermos razão em sentido amplo – isto é, como incluindo o entendimento (rejeitando a distinção kantiana entre razão e entendimento) e também a sabedoria -, poderemos encontrar na Bíblia diferentes passagens, algumas se referindo ao racional como algo positivo, outras como algo inferior à fé. Passagens como Sl 119.34, Pv 7.4, Pv 8.14, 1Jo 5.20a etc. enaltecem a sabedoria e o entendimento, enquanto passagens como 1Co 2.1-11 parecem subestimar o poder do intelecto humano em relação à fé.

A questão para a teologia – que em si mesma pode ser entendida como uma abordagem racional das verdades da fé - parece residir na distinção entre o que é mera sabedoria humana e o que é sabedoria e entendimento concedidos pelo Divino (1Co 2.6,7). A sabedoria humana, ou a razão, conhecimento e entendimento humanos, enquanto autônomos, são incapazes de contemplar a verdade, eis um pressuposto que parece ser fundamental no Cristianismo. Se esses elementos da natureza humana podem ser, contudo, conciliados com a verdade revelada ou iluminados pelo Divino, é uma questão a se discutir. E, de fato, tal questão levantou profundos debates ao longo da história da filosofia e da teologia.

Diferentes foram as concepções em torno do tema ao longo da história: em alguns pensadores temos a visão clara de que a fé não se mistura com a razão – que seria, por

---

<sup>3</sup> Entenda-se autonomia, neste caso, não como autonomia prática, mas como autonomia teórica da razão frente às verdades da fé.

exemplo, a postura fideísta de Tertuliano, que coloca as verdades da fé como sendo logicamente absurdas, daí a frase “*credo quia absurdum*”, que expressaria seu pensamento (HÄGGLUND, 1981, p. 43); em outros pensadores, teremos uma postura muito mais propensa à razão, tal como percebemos em Boécio e sobretudo em pensadores escolásticos como Pedro Abelardo e Tomás de Aquino. Tais visões se baseiam, poderíamos dizer, no fundo, na concepção de que o homem é imagem de Deus na medida em que é racional, entendendo Deus como ser racional, isto é, como *λόγος*<sup>4</sup>(Jo 1.1-3) – tal visão existiria na Igreja desde os primeiros séculos, com os apologistas (HÄGGLUND, 1981, p. 23-24).

A visão mais aceita tradicionalmente pela Igreja ao longo da história é, contudo, a visão agostiniana, segundo a qual fé e razão são inteiramente conciliáveis. É de Santo Agostinho a famosa frase “*crede ut intelligas et intellige ut credas*”. O entendimento não é capaz de alcançar a verdade sem o auxílio da fé e da revelação. Contudo, o entendimento é indispensável na compreensão da verdade captada a partir da fé. Há uma interpenetração entre razão e fé, sendo a fé o passo mais fundamental da razão em sua ascensão à verdade. Santo Agostinho acreditava que “só pela fé se podia chegar a conhecer verdadeiramente a Deus, aceitando a verdade revelada” (HÄGGLUND, 1981, p. 99), mas que a “fé ajuda a entender, e deve ser a regra na investigação sobre os mistérios”, sendo um “princípio, mas não um término definitivo” (FRAILE, 1986, p. 199). Na mesma linha de Santo Agostinho vai também Anselmo, que também diz “*credo ut intelligam*” (ANSELMO, 1979, p. 101), colocando a fé como elemento fundamental a partir do qual a razão opera. Todavia, é interessante notar que Anselmo não deixa de pressupor também certa capacidade da razão de alcançar, de modo autônomo, as mesmas verdades reveladas, sem o auxílio das Sagradas Escrituras, como fica claro em seu *Monólogo* (ANSELMO, 1979, p. 5).

Ao que parece a questão da autonomia da razão frente à *Bíblia* e à revelação ganha força na escolástica, na qual não apenas o *Monologium* e o *Proslogium* de Anselmo figuram como exemplos dos quais a razão se coloca como tendo uma capacidade intrínseca de chegar à verdade sem o auxílio das Escrituras, mas também temos como exemplo o próprio Tomás de Aquino que, como aponta Lutero (2006, p. 34-35), pretende discutir em termos da filosofia aristotélica até de que modo o corpo e o sangue de Cristo estão

---

<sup>4</sup> *Λόγος* aglutina o sentido tanto de razão, raciocínio, argumento etc. como também de palavra, discurso etc. ou “*Verbum*”. Palavra no sentido estritamente linguístico seria *ῥῆμα* (Diccionario Manual Griego, 1967, p. 371, 527).

presentes na santa ceia, afirmando que as substâncias do pão e do vinho se transformam em substâncias do corpo e do sangue de Cristo, permanecendo, contudo, os acidentes externos.

Contam-se duas formas de reação a crescentes racionalismos teológicos na Idade Média: o nominalismo e a mística (a dizer que Deus está além da razão discursiva, mas que, todavia, pode ser encontrado numa forma de conhecimento supra-linguístico e interior, sem mediações). Essas ideias – o ceticismo nominalista e a mística – serão, de algum modo, de significativa influência para o fideísmo luterano. A influência destas duas escolas sobre Lutero são reconhecidas por Hägglund (1981, p. 184-187) e, poderíamos dizer, que elas são relevantes para o desenvolvimento do fideísmo na medida em que estabelecem limites para a razão, limites que só poderiam ser transpostos pela fé ou por uma forma de experiência imediata do cristão com Deus. Para Lutero, as principais verdades da teologia estariam nesse âmbito de verdades inacessíveis à razão, de modo que ele estabelece uma divisão clara entre teologia e filosofia:

A filosofia, ou ciência humana, define o homem como um ser com razão, sentimento e corpo. Mas é preciso saber que esta definição diz respeito ao homem apenas enquanto mortal e ao espaço de sua vida. E certamente é verdade que a razão é o que há de mais importante e mais elevado, sendo, em comparação com as outras coisas desta vida, a melhor, algo divino. [...] Por isso, convém que ela seja chamada de diferença essencial pela qual o homem se distingue dos animais e das outras coisas. A Escritura Sagrada também a constitui senhora sobre a terra, as aves, os peixes, o gado, ao dizer: “Dominai” (Gn 1.28). Contudo, se se comparar a filosofia ou a própria razão com a teologia, ficará evidente que não sabemos quase nada sobre o homem. A partir da plenitude de sua sabedoria, a teologia define o homem de maneira total e perfeita. A saber, que o homem é criatura de Deus constituída de corpo e alma viva, feita no princípio à semelhança de Deus, sem pecado, a fim de procriar e dominar sobre as coisas, sem nunca morrer. Mas que, após a queda de Adão, a criatura ficou sujeita ao poder do diabo, ao pecado e à morte, um mal duplo, insuperável para as suas forças e eterno. E disso não pode ser libertada e receber a vida eterna a não ser pelo Filho de Deus, Jesus Cristo (se nele crê). (LUTERO, 1992, p. 194)

A divisão entre teologia e filosofia foi de fundamental importância para o desenvolvimento do pensamento moderno. Isso porque, a partir de tal divisão, razão e fé passaram a se constituir como meios isolados de busca pela verdade. A fé, com ou sem razão, continuou com a autoridade das *Escrituras* e da Igreja, enquanto que a razão já não podia se contentar em obter seus pressupostos a partir de uma simples aceitação dogmática.

A partir de então, a razão filosófica se vê numa autonomia sem precedentes e não deixa de alçar voo em direção aos objetos que outrora eram colocados apenas como estando submetidos à fé.

O problema da autonomia da razão, contudo, está justamente na pretensa certeza dos pressupostos sobre os quais ela opera. Pressupostos que, para fundamentarem uma conclusão absolutamente certa, devem também ser absolutamente certos. Assim, a filosofia moderna se constitui, em grande medida, como uma busca por pressupostos absolutamente certos, sobre os quais toda a ciência deveria ser edificada. O racionalismo e o idealismo expressam essa busca por excelência. Isso pode ser verificado já em Descartes, com seu “*cogito ergo sum*” e, depois dos ataques à razão levados a cabo por Hume e Kant, também no idealismo alemão, com o Eu fichteano, com o Absoluto ontológico de Schelling ou ainda com o Ser de Hegel. Em todos esses pensadores podemos verificar a busca por um pressuposto indubitável sobre o qual deve se erguer toda a cadeia de raciocínios posterior. A grande questão é se existe, de fato, a possibilidade de um ou mais pressupostos absolutamente certos e se é possível à razão, de modo autônomo, alcançar a verdade.

### **3. O fideísmo de Jacobi como reação ao racionalismo espinosano.**

A questão da relação entre razão e fé e da autonomia daquela frente a esta e vice-versa, coloca-se de modo marcante no que talvez possa ser considerado um dos grandes debates sobre o tema na história da filosofia, que é o debate entre Espinosa e Jacobi. Espinosa e Jacobi não são contemporâneos, mas podemos dizer que tal debate se dá através dos herdeiros da filosofia espinosana, entre os quais Lessing, que debate diretamente com Jacobi. O debate entre Jacobi e Lessing (enquanto adepto da filosofia espinosana) – que se enquadra no que ficou conhecido como a “controvérsia do panteísmo” – é importante na medida em que influencia significativamente o desenvolvimento da filosofia posterior. Como afirma Goetschel (2004, p. 183), as “conversações de Jacobi com Lessing marcam uma linha demarcatória decisiva que separa o Iluminismo dos novos movimentos, tanto do *Sturm und Drang* quanto do nascente idealismo alemão”.

O pensamento de Espinosa, expresso em sua forma plenamente desenvolvida na *Ética*, é racionalista por excelência. Na verdade ele é, como aponta Beckenkamp (2006, p.

8), a forma mais coerente de racionalismo. Seu método geométrico<sup>5</sup> visa expurgar da filosofia toda espécie de dúvida partindo de axiomas que, em tese, não poderiam ser colocados em dúvida, e de definições, que podem ou não ser aceitas, mas que tão logo aceitas são seguidas por toda uma cadeia de raciocínios *a priori* que pretende reconstituir toda a realidade, começando por Deus, passando pelo homem, por sua mente, seus afetos, ideias, etc., abordando também aspectos éticos como a servidão e a possibilidade de liberdade. Em suma, Espinosa é um dos primeiros pensadores modernos a desenvolver um espírito de sistema em sentido pleno, no qual, partindo de pressupostos tidos como certos, desenvolve toda uma cadeia dedutiva que visa dar conta de toda a realidade.

De acordo com Fragoso (2011, p. 126), há autores “que consideram a forma geométrica como intrínseca ao sistema, estreitamente vinculada à Filosofia de Espinosa”. Assim, o método geométrico racionalista de Espinosa não estaria dissociado do aspecto doutrinário de sua filosofia, entendendo este aspecto doutrinário como o imanentismo, o determinismo etc. Os primeiros a adotarem esta perspectiva foram Kuno Fischer, Jacob Freudenthal e Carl Gebhardt, seguidos de outros pensadores que também se posicionaram semelhantemente, tais como Henry E. Allison, Martial Gheroult, Harold H. Joachim, Pierre Macherey, Thomas Carson Mark, Victor Delbos e Gilles Deleuze (FRAGOSO, 2011, p. 126-127). Para Jacobi os erros de Espinosa – e entendamos por “erros”, nesse caso, a visão de Espinosa a respeito de um Deus imanente e seu determinismo – procedem diretamente do fato de Espinosa “ter se deixado seduzir pelo uso da fórmula ou método da geometria na metafísica” (JACOBI, 1994, p.204). Desse modo, Jacobi rechaça o método geométrico de Espinosa como incapaz de chegar às verdades da fé cristã a respeito de um Deus pessoal criador e da liberdade humana. Para ele “espinosismo é ateísmo” (JACOBI, 1994, p. 233) e “cada caminho de demonstração termina em fatalismo” (JACOBI, 1994, p. 234).

---

<sup>5</sup> “A ordem geométrica, conforme os *Elementos* de Euclides, consiste em, partir de definições evidentes por si mesmas, que não necessitam de demonstração, de axiomas que são proposições ou juízos que também não têm necessidade de demonstração, mas diferenciam-se das definições porque têm uma maior abrangência, de proposições que serão demonstradas a partir dos axiomas, das definições ou de proposições anteriormente demonstradas, acompanhadas por corolários e/ou escólios, que são consequências extraídas das proposições ou observações que têm por finalidade explicitar o sentido das proposições antecedentes, esclarecendo o próprio sentido ou resolvendo alguma possível polêmica ocasionada por alguma objeção. [...] este desenvolvimento discursivo seria basicamente dedutivo e lógico, pois, como vimos, trata-se de partir de ideias simples (as definições e axiomas), acedendo progressivamente às ideias cada vez mais complexas (as proposições, os corolários e os escólios), descobrindo como as ideias simples e as complexas se conectam entre si” (FRAGOSO, 2011, p. 128-129).

A polêmica de Jacobi a respeito de Espinosa começa em suas correspondências com Lessing que, em seu leito de morte, segundo Jacobi, teria confessado ser um espinosista, ou, em outras palavras, um panteísta (DUDLEY, 2013, p. 79). Em linhas gerais, não muito diferente dos comentadores acima citados, Jacobi vincula o racionalismo às doutrinas de Espinosa, tomando-o como um racionalista consequente, mas, contudo, vinculando sua visão de Deus ao ateísmo e ao fatalismo. Evidentemente, é preciso que se considere até que ponto as acusações de Jacobi devem ser tomadas como honestas, uma vez que a filosofia de Espinosa influenciou pensadores dos mais diversos, e de que seu imanentismo não necessariamente é um ateísmo<sup>6</sup>. Mas, de fato, o Deus de Espinosa não é distinto do mundo. Na verdade, Deus e mundo, para Espinosa, constituem uma só realidade – daí a expressão *Deus sive natura* -, embora Deus não se limite à extensão da matéria, posto que é também pensamento, e por isso o ateísmo, entendido muitas vezes como materialismo, é questionável em sua filosofia. Mas um forte teor de determinismo se faz patente em diversas passagens da *Ética* de Espinosa, como por exemplo na prop. 29, Pt. I: “Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida” (SPINOZA, 2008, p. 53), e, mais adiante na prop. 32, Pt I: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária” (SPINOZA, 2008, p. 55). O mesmo teor necessitarista se pode constatar nas proposições 33 e 35, entre outras, embora Espinosa não deixe de falar sobre a liberdade em algum sentido, como se percebe na Pt. 5 da *Ética*.

Há também que se considerar que Jacobi é, muito mais do que um filósofo, um pensador comprometido com uma causa religiosa, o pietismo luterano. Para ele as questões acerca da natureza de Deus e da liberdade – ou, como ele coloca, da existência de causas finais – são questões que estão além da capacidade da razão humana. Na medida em que tentamos entender Deus a partir da racionalidade, caímos necessariamente no ateísmo e no

---

<sup>6</sup> Para Jacobi, por exemplo, o espinosismo é uma forma desenvolvida da cabala (JACOBI, op. cit. p. 233-234), tendo, como esta, o princípio básico de que nada vem do nada “*nihilo nihil fit*” (JACOBI, ibidem, p. 187). Seria, contudo, absurdo entender a cabala, que nada mais é do que a mística judaica, como sendo igual ao ateísmo. Ao que parece, Jacobi reduz a ateísmo tudo o que difere das noções ortodoxas do cristianismo sobre Deus e sobre a liberdade. Segundo Di Giovanni (In: JACOBI, op. cit, p. 72), o panteísmo “pode significar muitas coisas, e Jacobi foi frequentemente censurado (por Mendelssohn, primeiramente) por ter erroneamente o identificado com ‘ateísmo’”. É importante pontuar também que, ainda de acordo com Di Giovanni (In: JACOBI, idem), a visão de Jacobi é a de que Deus é de fato uma pessoa em sentido genuíno, e que disso se segue que o espinosismo e igualmente toda a metafísica tradicional são, na verdade, formas de ateísmo. Segundo Beckenkamp (op. cit., p. 8), “para Jacobi, cuja posição é a de um teísta cristão, as formas alternativas ao teísmo são apenas formas não desenvolvidas de ateísmo”.

fatalismo, tal como Espinosa que, precisamente por isso, teria uma doutrina condizente com seu método. Para se chegar ao conhecimento de um Deus inteligente, pessoal e causa primeira do mundo, é preciso fazer um salto de fé, ou, como o próprio Jacobi diz, dar um *salto mortale* (JACOBI, 1994, p. 189), admitindo a partir da simples fé a existência de um Deus transcendente, da existência de causas finais e da liberdade, verdades que não poderiam ser acessíveis ao homem nem através de sua experiência sensível nem através de sua racionalidade. Tal profissão de fé, aliás, se aplica aos problemas filosóficos mais profundos, tais como se existe uma *ding-an-sich* ou realidade noumênica exterior ao pensamento. Para Jacobi, todas estas questões só podiam ser aceitas a partir da fé, não da razão. Para Jacobi é “através da fé que nós sabemos que temos um corpo, e que há outros corpos e outros seres pensantes fora de nós” (JACOBI, 1994, p. 231).

Como se pode perceber, Jacobi não deixa de ser filosoficamente um cético, na medida em que professa a incapacidade da filosofia de fornecer verdades. De fato, ele não deixa de se debruçar sobre a filosofia de David Hume para defender suas teses, como fica exposto na obra *David Hume sobre a Fé ou Idealismo e Realismo* (In: JACOBI, 1994). Sendo que Jacobi, como bem constata Dudley (op. cit, p. 86), concebe um Hume moldado segundo os seus propósitos, isto é, segundo uma leitura parcial. Enquanto que Hume, pondo em xeque o valor das certezas que nós temos acerca da experiência, enfatiza a importância de uma espécie de pragmatismo, justificando assim a crença na indução na medida em que ela é útil, Jacobi se serve da filosofia de Hume para defender seu conceito de fé – ressignificando o conceito de crença – aplicando-o em relação a um Deus transcendente, à liberdade, ao realismo etc.

É preciso, contudo, fazer as devidas diferenciações entre Jacobi e um cético em sentido comum. O cético quando deve se pronunciar sobre questões de verdade, ao se deparar com os limites da razão enquanto razão demonstrativa, não ousa ultrapassá-los e, nesse sentido, não deixa de professar um certo racionalismo, posto que não ultrapassa os limites da razão com os quais ele se deparou. O fideísta, pelo contrário, resolve tudo com uma profissão de fé, tal como é feito por Jacobi. A razão oferece seus limites, mas o fideísta não se detém neles, professando sua crença em coisas que um cético em geral não acreditaria.



Mas a principal crítica de Jacobi à razão é precisamente a de que ela como um todo extrai seu poder da fé. Por mais absolutamente certo que um raciocínio tente se colocar, seus pressupostos serão sempre aceitos dogmaticamente, a partir da simples fé e, nesse sentido, se diz ao certo que o racionalismo é o mesmo que dogmatismo. Mas, também nesse sentido, qualquer outra filosofia não seria senão dogmática, incluindo aqui não apenas a filosofia racionalista de Espinosa, mas também qualquer outra, tal como a filosofia crítica de Kant (a qual Jacobi também ataca na obra sobre David Hume) e todas aquelas outras que, à semelhança da de Espinosa, tenta construir sua cadeia de raciocínios em pressupostos indubitáveis, tais como as de Fichte, Schelling e Hegel<sup>7</sup>.

Segundo Jacobi, “se cada assentimento à verdade não derivada de bases racionais é fé, então a convicção baseada em bases racionais deve ela mesma derivar da fé, e deve receber sua força apenas da fé” (JACOBI, 1994, p. 230). Como afirma Dudley, para Jacobi “os argumentos filosóficos mais racionais, incluindo os de Espinosa, [...] em última análise devem se assentar em pressupostos sobre os quais ele não pode dar conta” (DUDLEY, 2013, p. 84). O que está por traz do argumento de Jacobi é a noção de que “toda prova pressupõe algo já provado, cujo princípio é Revelação”<sup>8</sup> (JACOBI, 1994, p. 234), de modo que a fé “é o elemento de toda cognição humana e atividade” (JACOBI, 1994). Como afirma Di Giovanni (2013, p. 91), o

[...] real problema é que Jacobi define fé como o assentimento concedido a uma dada verdade, mesmo que não admita prova. Desde que por “prova” Jacobi claramente quer dizer inferência baseada em premissas, isto é, o produto do raciocínio, ele pode dizer também que a fé é um assentimento imediato à verdade.

Ilustrando o que Jacobi pretende dizer, basta que tomemos como exemplo um silogismo clássico, do tipo “Todo homem é mortal. Sócrates é homem. Logo, Sócrates é mortal”. As duas primeiras premissas não podem senão ser admitidas a partir da pura fé.

---

<sup>7</sup> Hegel percebendo a fragilidade de se admitir pressupostos na construção de um sistema filosófico sólido, não deixou de tentar construir sua própria filosofia sem pressupostos. Contudo, na sua *Ciência da Lógica* ele pressupõe o Ser como fundamento primeiro (HEGEL, 2010, p. 48), entendendo o Ser como aquilo que é vazio de conteúdo, puramente universal, isto é, o Nada.

<sup>8</sup> Como se pode perceber, o modo como Jacobi entende a revelação é amplo, abrangendo qualquer coisa que não possa ser provada. Não necessariamente a revelação tem, aqui, um sentido místico ou mesmo de Palavra revelada.

Nem a experiência nem a razão podem nos fornecer, por exemplo, a verdade de que todo homem é mortal. Não se pode garantir que não haja, em algum lugar desconhecido do mundo, um homem que nunca tenha morrido e que passou despercebido por todos. E mesmo a certeza de que todos os homens tenham morrido até hoje ainda não nos garante que todos continuarão a morrer no futuro. Sócrates, por exemplo, poderia ter sido um primeiro caso. A razão irá operar, nesse caso, fazendo um “salto indutivo”, isto é, universalizando como uma verdade atemporal aquilo que ela observou anteriormente na experiência. Mas a própria crença na experiência é já ela mesma um salto de fé. As bases do raciocínio são, destarte, sempre frágeis de um ponto de vista racional. É preciso um salto de fé mesmo para raciocinar. E isso se aplica mesmo àqueles pressupostos que se têm como mais certos e infalíveis.

Tomando o exemplo da filosofia de Espinosa, axiomas como “tudo o que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa”, “de uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito etc.” e “uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado” (SPINOZA, op. cit. p. 15) não exigiriam menos fé do que o pressuposto de que todo homem é mortal. O mesmo se aplicaria a pressupostos como o Eu de Descartes e Fichte, ou como o Ser de Hegel. Toda a metafísica ou, em termos kantianos, toda a razão teórica, não seria senão puro dogmatismo, pura questão de fé.

#### **4. Paralelos entre o fideísmo de Jacobi e o pensamento tópico: aproximações e distanciamentos**

Como já dito, as características principais do pensamento de Jacobi são: o ceticismo em relação à especulação filosófica, de modo a colocar verdades fundamentais da religião além do alcance da razão, e sua consequente profissão de fé, estabelecendo que todo raciocínio se funda, em última instância, na fé que aceita premissas. Tal pensamento é, em suma, uma forma de crítica ao método lógico-dedutivo que, a rigor, é incapaz de possuir bases absolutamente seguras e, por isso mesmo, está sempre à mercê da possibilidade do erro. Se isso exclui completamente o valor da lógica é o que é discutível. Numa visão mais apologética, como temos no pensamento de Santo Agostinho, isso não constitui, de fato, um problema relevante, posto que a razão não deve ser encarada como algo autônomo, separado da revelação. Tal razão autônoma seria um erro, mas conciliada com a fé pode

fornecer bons fundamentos reforçando a própria fé. No pensamento de Jacobi, contudo, pode-se notar uma espécie de menosprezo à razão, que, ao invés de operar ao lado da fé, é subordinada a ela, com um status inferior.

Uma forma mais ou menos semelhante de oposição à razão lógico-dedutiva se encontra na tópica de Viehweg. A expressão “tópica” provém de *τόπος*, isto é, lugar. Falando de modo amplo, um *τόπος* é um lugar de onde aquele que argumenta profere seu discurso ou seus argumentos. Nesse caso, o *τόπος* é entendido já como posição definida, isto é, como possuindo premissas específicas a partir das quais o raciocínio é construído. A rigor, todo raciocínio parte de um *τόπος*, posto que parte de um lugar específico antes mesmo de começar. A lógica é tópica por excelência, como a história da filosofia mostra com abundância de casos. Quando dizemos, por exemplo, que a verdade está na razão, ou está nos sentidos, ou na Bíblia, ou ainda que não há verdade, estamos assumindo *τόποι* específicos, a partir dos quais nossa visão se constitui. E isso, semelhantemente ao que vemos no pensamento de Jacobi, não deixa de exigir certo grau de fé num *τόπος* ou outro, tornando o raciocínio lógico-dedutivo algo contingente e relativo.

O pensamento tópico, enquanto disciplina específica que – ao contrário da lógica, como se pode perceber – reconhece o caráter parcial das argumentações, se caracteriza, segundo Viehweg, a partir de três elementos:

por um lado, a tópica é, desde o ponto de vista de seu objeto, uma *técnica de pensamento problemático*; por outro lado, desde o ponto de vista do instrumento com que opera, o que resulta central é a noção de *topos* ou *lugar comum*; finalmente, desde o ponto de vista do tipo de atividade, a tópica é uma *busca e um exame de premissas*: o que a caracteriza é que consiste em um modo de pensamento em que o foco recai mais sobre as premissas do que sobre as conclusões (ATIENZA, 2005, p. 34).

Por pensamento problemático podemos entender o pensamento que não determina categoricamente ou antecipadamente o *τόπος*, mas, como afirma Roesler (2009, p. 40) se contrapõe à axiomatização dedutiva, focando não na apodicidade das premissas e conclusões, mas na razoabilidade, tomando-as como relativas apesar de necessárias enquanto plausíveis ou verossímeis. Desta maneira, a tópica estaria comprometida com uma busca por premissas razoáveis, diferentemente da lógica, que já as tem determinadas

como ponto de partida, ou seja, a tópica mantém uma postura crítica frente ao “absolutismo” da razão. Como diz Atienza (2005, p. 34),

[...] a tópica é [...] um *ars inveniendi*, um procedimento de busca de premissas – de tópicos – que, na realidade, não termina nunca: o repertório de tópicos sempre é necessariamente provisório, elástico. Os tópicos devem ser entendidos de um modo funcional, como possibilidades de orientação e como fios condutores do pensamento que só permitem alcançar conclusões breves. A isso se contrapõe o *ars iudicandi*, a lógica demonstrativa que recebe as premissas e trabalha com elas, o que permite a elaboração de longas cadeias dedutivas.

A principal semelhança da tópica com o fideísmo jacobiano residiria no fato de que para as duas formas de pensamento as premissas são tomadas como incapazes de fornecer absoluta certeza a partir de um critério racional. Pelo contrário, enquanto pressupostos elas são já, elas mesmas, condições de possibilidade do pensamento racional. A grande diferença, por outro lado, seria que o fideísmo, como bem ilustra o exemplo do próprio Jacobi, não deixa de estar comprometido com um *τόπος* específico, isto é, como professando sua fé em premissas pré-estabelecidas (como a lógica o faz), ao invés de as considerar como meramente razoáveis, verossímeis ou provisórias, levando a conclusões igualmente razoáveis, verossímeis e provisórias. Pelo contrário, para o religioso seu *τόπος* é absoluto, bem como as conclusões às quais ele conduz. Que Deus existe e que revela a verdade na Bíblia é um *τόπος* tomado como absoluto para o cristão, mas que é, ao mesmo tempo, tomado como indemonstrável racionalmente.

A conciliação entre razão e fé oferecida por Santo Agostinho, que poderia ser tomada como tendo algo de fideísta na medida em que postula a proeminência da fé e da verdade revelada, não deixa de ter isso como horizonte, em certo sentido. As premissas ou são extraídas diretamente das *Escrituras*, levando a conclusões que até então não estavam expressas explicitamente no próprio texto bíblico, ou são escolhidas de modo a fundamentar ou ter como conclusões verdades que estão expressas na *Bíblia*. As verdades bíblicas, nesse caso, quer assumam o caráter de premissas, quer de conclusões, jamais poderiam ser contrariadas ou vistas meramente como verossímeis, mas como absolutas em si mesmas. Em outras palavras, o fideísmo parte apenas do assentimento subjetivo e individual a certas verdades, quer estas sejam premissas, quer sejam conclusões, as quais se

reconhece como sendo absolutamente verdadeiras, independentemente de demonstrações, sejam empíricas ou racionais. Nesse sentido podemos entender o fideísmo como tendo a mesma pretensão da lógica: chegar à verdade absoluta, muito embora a fé e a lógica sejam em diversos momentos tratados como antitéticos e embora o fideísmo não esteja comprometido com demonstrações.

Já a tópica assume um caráter essencialmente dialético, isto é, tenta dialogar com diferentes perspectivas, buscando conciliá-las e chegar a premissas que sejam aceitas universalmente (ao menos num plano ideal), buscando lugares comuns ou *κοινοί τόποι*, ou seja, “premissas compartilhadas que gozam de uma presunção de plausibilidade ou que, ao menos, impõem o peso da argumentação a quem os questiona” (ATIENZA, *idem*). Diferente, deste modo, do método geométrico espinosano, no qual uma cadeia de raciocínios é construída solitariamente, a partir do assentimento individual do sujeito a certos axiomas e pressupostos que ele toma como absolutamente verdadeiros.

Podemos verificar em alguma medida um caráter tópico, por exemplo, nos diálogos socráticos, nos quais Sócrates está sempre a buscar uma espécie de conciliação com seus interlocutores, perguntando, questionando definições, fazendo-os reformulá-las e se adequando a elas, até que todos, chegando a uma noção comum ou universal, construam o conhecimento do objeto de investigação. Tal investigação dialética, como na tópica, toma o assentimento comum dos presentes às premissas e definições colocadas como imprescindíveis. Nesse sentido, a tópica assume o consenso como algo que deve ser buscado na investigação da verdade ou, melhor dizendo, do verossímil ou do mais plausível. Não por acaso, foi completamente deixada de lado nos campos da teologia e da metafísica e, com seu caráter essencialmente investigativo, ganhou destaque no campo da argumentação jurídica, do qual é em grande medida indissociável.

## **5. Conclusão**

Como conclusão, poderíamos dizer que o fideísmo de Jacobi possui aspectos que o aproximam e outros que o distanciam da tópica. Seria razoável dizer que está entre a tópica e a lógica, visto que possui com a tópica o aspecto crítico com relação à razão a partir de seu fundamento, que é a aceitação de premissas; e, por outro lado, não deixa de assumir um *τόπος* específico e de se comprometer com uma noção determinada de verdade absoluta, tendo isto em comum com a lógica.

Nenhuma das três perspectivas – o fideísmo, a lógica e a tópica – deixam de ter seus devidos problemas, nesse âmbito. O fideísmo, primeiramente, parte do simples assentimento subjetivo a uma dada verdade, assentimento que em si mesmo não possui, qualitativamente falando, enquanto simples assentimento, valor maior ou menor do que o dado a qualquer outra verdade, posto que não considera um critério objetivo que obrigue o sujeito a optar por uma concepção definida, tal como as premissas “auto-evidentes” da lógica pretendem, como vemos no racionalismo espinosano. No fundo, o fideísmo torna o principal critério de escolha por uma ou outra verdade o critério subjetivo e arbitrário. Nesse sentido, a lógica não deixaria, mesmo se fundando em bases aceitas pela simples fé, de suprir essa lacuna que o fideísmo puro deixa, apresentando justificativas objetivas para se aderir a uma determinada visão ou outra. A conciliação entre razão e fé pode ser encarada, desse modo, como possuindo um equilíbrio maior do que o puro fideísmo ou do que o puro racionalismo. Se a razão pura não chega à objetividade absoluta a que pretende, o fideísmo se dilui na pura subjetividade arbitrária, na qual o sujeito escolhe no que quer acreditar, o que quer que seja, e jamais pode ser censurado por isso, já que nenhuma objetividade poderá servir de parâmetro, uma vez que, qualquer que seja o critério objetivo, sua aceitação sempre se pautará, no fundo, na fé subjetiva.

As limitações da lógica já foram suficientemente abordadas pelo que foi exposto acima. A lógica dificilmente consegue atingir a objetividade a que pretende. A aceitação de um pressuposto como objetivamente válido não deixa jamais de exigir um ato de “boa fé” subjetiva de quem o aceita. Já a tópica, por fim e em resumo, na medida em que toma todo *τόπος* como relativo e provisório, não deixa de: ou dar margem para uma espécie de relativismo, posto que, diferente do fideísmo, não se agarra a qualquer *τόπος* específico,

ainda que o fideísmo reconheça qualquer *τόπος* como tendo bases indemonstráveis; ou de ter a própria relatividade dos *τόποι* como sendo, ela mesma, um *τόπος* a partir do qual todo discurso da tópica é proferido.

## Referências

- ANSELMO, S., ABELARDO, P. *Coleção Os Pensadores*. Tradução de Angelo Ricci e Ruy Afonso da Costa Nunes. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ATIENZA, M. *Las razones del derecho: teorías de la argumentación jurídica*. México, D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- BECKENKAMP, J. A penetração do panteísmo na filosofia alemã. *O que nos faz pensar* (PUC-RJ), v. 19, p. 7-27, 2005.
- Bíblia Sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida Revista e Atualizada. 2ª ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1988 e 1993.
- Diccionario manual griego: griego clásico-español*. 1ª ed. Madrid: Vox, 1967.
- DUDLEY, W. *Idealismo Alemão*. Tradução de Jacques A. Wainberg. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- FRAGOSO, E. A. R. *O Método Geométrico em Descartes e Spinoza*. Fortaleza: edUECE, 2011.
- FRAILE, G. *Historia de la filosofía II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.
- GOETSCHEL, W. *Spinoza's modernity: Mendelssohn, Lessing, and Heine*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2004.
- HÄGGLUND, B. *História da Teologia*. Traduzido por Mário L. Rehfeldt e Gládis Knak Rehfeldt. Porto Alegre: Editora Concórdia, 1981.
- HEGEL, G. W. F. *The Science of logic*. Edited and translated by George di Giovanni. New York: Cambridge University Press, 2010.
- JACOBI, F. H. *The main philosophical writings and the novel alwill*. Translated by George di Giovanni. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 1994.
- LUTERO, M. *Do cativoiro babilônico da Igreja*. Tradução de Martin N. Dreher. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Obras selecionadas vol. 3*. São Leopoldo e Porto Alegre: Editoras Sinodal e Concórdia, 1992.
- ROESLER, C. R. O papel de Theodor Viehweg na fundação das teorias da argumentação jurídica, *Revista Eletrônica Direito e Política* (UNIVALI), v. 4, nº. 3, p. 36-54, 2009.
- SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.