

Fé e saber: crítica simpática de Hegel a Jacob na *Enciclopédia*

Faith and knowledge: Hegel's sympathetic critique of Jacobi in the Encyclopedia

Agemir Bavaresco ^[a] 

Porto Alegre, RS, Brasil

^[a] Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Christian Iber ^[b] 

Berlim, Alemanha

^[b] Universidade Livre de Berlim

Como citar: BAVARESCO, Agemir; IBER, Christian. Fé e saber: crítica simpática de Hegel a Jacob na Enciclopédia. *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 38, e202633517, 2026. DOI: <https://doi.org/10.1590/2965-1557.038.e202633517>

Resumo

O artigo investiga por que Hegel, nos §§ 61-78 da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ao mesmo tempo em que critica o saber imediato defendido por Jacobi — que separa fé e mediação, esvaziando Deus numa abstração —, reconhece a importância da filosofia da fé jacobiana, mostrando como essa tensão é decisiva para a elaboração dialética de sua própria filosofia. O objetivo é demonstrar como Hegel, ao recusar o caminho imediato de Jacobi, não rejeita o princípio da fé na razão, mas o reinterpreta,

[a] Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris, e-mail: abavaresco@pucrs.br

[b] Doutor em Filosofia pelo Instituto de Filosofia da Livre Universidade de Berlim, e-mail: iber_bergstedt@yahoo.de

propondo em seu lugar uma dialética que supera a unilateralidade tanto da imediatidade quanto da mediação do entendimento. O método consiste em analisar, em quatro etapas, o tratamento hegeliano do tema: (1) as premissas críticas do entendimento e o surgimento do saber imediato; (2) o que Hegel reconhece e critica na fé imediata de Jacobi; (3) a superação da oposição entre saber imediato e mediação por meio da dialética; e (4) a história da decomposição do saber imediato, que revela seus limites subjetivistas e moralistas. Conclui-se que Hegel transforma a fé em razão mediada e autorreflexiva, justificando epistemologicamente a crença na razão e estabelecendo a unidade entre subjetividade e objetividade.

Palavras-chave: Hegel. Jacobi. Fé e Razão. Saber Imediato. Dialética Especulativa.

Abstract

*The article investigates why Hegel, in §§ 61-78 of the **Encyclopaedia of the Philosophical Sciences**, while criticizing the immediate knowledge defended by Jacobi—which separates faith and mediation, thereby reducing God to an abstraction—nonetheless acknowledges the significance of Jacobi’s philosophy of faith, showing how this tension becomes decisive for the dialectical development of his own philosophy. The aim is to demonstrate that, in rejecting Jacobi’s path of immediacy, Hegel does not abandon the principle of faith in reason, but rather reinterprets it, proposing in its place a dialectic that overcomes the one-sidedness of both immediacy and the mediation of the understanding. The method consists of analyzing Hegel’s treatment of the theme in four stages: (1) the critical premises of the understanding and the emergence of immediate knowledge; (2) what Hegel recognizes and criticizes in Jacobi’s immediate faith; (3) the overcoming of the opposition between immediate knowledge and mediation through dialectics; and (4) the history of the decomposition of immediate knowledge, which exposes its subjectivist and moralistic limits. It concludes that Hegel transforms faith into mediated and self-reflective reason, epistemologically justifying belief in reason and establishing the unity between subjectivity and objectivity.*

Keywords: Hegel. Jacobi. Faith and Reason. Immediate knowledge. Speculative Dialectics;

Introdução

Nos parágrafos 61 a 78 que tratam da “terceira posição do pensamento a respeito da objetividade” do Conceito Preliminar da lógica enciclopédica, Hegel procura conduzir o leitor ao ponto de vista da *Ciência da Lógica*. As três posições do pensamento em relação a objetividade correspondem às três formas básicas da filosofia moderna: metafísica, empirismo ou ceticismo, a filosofia transcendental kantiana e o saber imediato de Jacobi.

Segundo Hegel, a verdadeira filosofia sintética é apenas a sua própria filosofia. Ela atende tanto à necessidade do empirismo de concretização do saber quanto ao procedimento conceitual da metafísica, concilia o realismo ingênuo da metafísica com o espírito crítico da filosofia transcendental kantiana e combina o ceticismo em relação às categorias finitas com o conhecimento reflexivo da razão absoluta como unidade de subjetividade e objetividade, portanto, como ideia. A concepção dessa ideia de razão como identidade entre subjetividade e objetividade é essencialmente mediada pela intuição intelectual de Schelling e pela filosofia da fé de Jacobi.

Por que Hegel se apoia tanto na posição de Jacobi, se ele não pretende simplesmente substituir a crença kantiana na razão no mundo por um saber de que a razão existe no mundo, mas antes busca uma síntese entre fé e saber, baseada na filosofia da imediatidade de Jacobi? É esse problema que tratamos ao analisar sua crítica a Jacobi nos §§ 61-78 da *Enciclopédia*.

Para tanto, nosso percurso se organiza em quatro etapas: primeiro, delineamos como Hegel apresenta as premissas críticas do entendimento a partir do saber imediato, ao enfrentar a filosofia de Jacobi; em seguida, destacamos o que ele reconhece e problematiza nesse saber imediato da razão. Na terceira etapa, examinamos a crítica hegeliana à rigidez da oposição que Jacobi estabelece entre o saber imediato e a mediação, evidenciando como Hegel elabora sua forma especulativa do conceito justamente ao superar essa unilateralidade. Mostramos então, por fim, que tal crítica culmina numa história da decomposição do saber imediato, por meio da qual Hegel reconduz a fé na razão — central em Jacobi — a uma mediação reflexiva e conceitual, estabelecendo assim a unidade entre subjetividade e objetividade. Dessa maneira, propomos que a lógica de Hegel não rejeita o impulso da crença na razão, mas o assume como ponto de partida que se confirma e se eleva pela dialética, o que explica porque Jacobi possui, para Hegel, uma importância tão singular.

1. As premissas críticas do entendimento do ponto de vista do saber imediato

A terceira posição do pensamento a respeito da objetividade ainda não é o ponto de vista do idealismo especulativo de Hegel, mas o saber imediato na filosofia de Jacobi. Jacobi parte do princípio, assim como Hegel, de que “o saber *imediato*, só tomado *isoladamente*, com *exclusão* da mediação, tem por conteúdo a verdade” (§ 65; TW 8, p. 155; M., p. 145)¹. Embora Jacobi apresente um avanço em relação a Kant, porque dá continuidade de forma radical à sua crítica à finitude do entendimento, ele parte de uma unidade imediata do sujeito cognoscente com o Absoluto no saber

¹ A *Enciclopédia das Ciências Filosóficas I*, de Hegel, é citada a partir do volume 8 da edição da obra teórica (TW) publicada pela Suhrkamp, Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.). Usaremos a letra “M” para referenciar a tradução de Paulo Meneses (1995) da *Enciclopédia*, v. I: A Lógica.

imediatos. Jacobi está, portanto, na intersecção entre o idealismo subjetivo e a verdadeira filosofia sintética de Hegel.

Hegel se opõe principalmente à suposição de uma “oposição” entre uma imediatez autônoma do conteúdo do saber e uma mediação igualmente autônoma, que seria incompatível com aquela” (§ 78; TW 8, p. 167; M., p. 155). Seu programa contra Jacobi consiste em explicar todo o saber supostamente imediato por meio da mediação. Olhando mais de perto, Hegel mostra que a verdadeira imediatez da razão só pode ser compreendida como mediada pela suprassunção da mediação do entendimento. Não está claro o que essa figura de pensamento, a mediação pela suprassunção da mediação, realmente significa.

No § 61, Hegel destaca a afinidade interna entre Kant e Jacobi. Na filosofia crítica de Kant, o pensar é essencialmente “*subjetivo*” e tem a “*universalidade abstrata*” ou a “*identidade formal*” do Eu como sua “*determinação, última e insuperável*” (§ 61; TW 8, p. 148; M., p. 139). A subjetividade do pensar se opõe, assim, à verdade como universalidade concreta dentro de si. Na filosofia kantiana, o pensar contradiz a si mesmo. Pois em sua determinação mais elevada, a razão, as categorias do pensar não têm aplicação. O ponto de vista oposto, mas igualmente deficiente, é o de Jacobi. Jacobi concebe o pensar como uma atividade apenas particular do entendimento. Com isso, ele rebaixa o pensar como tal a um pensar finito do entendimento e, assim, também o declara incapaz de compreender a verdade. Em ambas as formas básicas da filosofia moderna, o pensar se opõe à verdade, que Hegel pretende explicar.

O pensar como atividade do particular é o pensar do entendimento, cujas categorias são “*determinações limitadas, formas do [que é] condicionado, dependente, mediatizado*” (§ 62; TW 8, p. 148; M., 139s). Para o pensar finito do entendimento, não há transição para o infinito, para o verdadeiro. Segundo Hegel, Jacobi se opõe, com razão, a todas as provas tradicionais de Deus. Pois as determinações do pensar do entendimento transformam “o verdadeiro, o infinito, o incondicional” “em um condicionado e mediatizado” (idem), de modo que a verdade, nesse pensar finito do entendimento, se transforma em não verdade.

A reflexão de Jacobi é a seguinte: provar ou compreender um objeto significa apreendê-lo na forma de algo condicionado ou mediado. Na medida em que o objeto a ser compreendido é, portanto, o incondicionado ou o infinito, ele é transformado em algo condicionado, mediado.

A crítica de Jacobi ao entendimento baseia-se no ponto de vista que “afirma o saber somente imediato de Deus e da verdade” (§ 62 obs.; TW 8, p. 148; M., p. 140). A crítica do entendimento se torna, para Jacobi, uma crítica do pensar e do conhecer em geral. Na polêmica de Jacobi, o pensar é apreendido como atividade finita, e o conhecer apenas como o conhecer do finito, que avança em cadeias condicionais, portanto, por meio de condições condicionadas. Explicar ou compreender é mediação (mecânico-causal): “mostrar algo como *mediatizado* por um Outro”, de modo que todo o conteúdo compreendido é apenas um “*particular, dependente e finito*” (§ 62 obs.; TW 8, p. 149; M., p. 140), mas o infinito, o verdadeiro ou Deus estão fora do conhecer.

Ao mesmo tempo, existe uma diferença entre a crítica kantiana e a crítica jacobiana do entendimento. Na filosofia kantiana, a finitude das categorias está fundamentada na subjetividade do pensar. Na crítica do entendimento de Jacobi, as categorias são abordadas de acordo com sua

determinação, sendo conhecidas como finitas. Jacobi *radicaliza*, portanto, a crítica kantiana do entendimento. Ao mesmo tempo, Jacobi se opõe às consequências da afirmação de Kant de que, como só nos é possível o conhecimento causal-mecanicista do finito, a ideia do incondicionado ou de Deus é para nós algo além, vazio e sem realidade.

Por um lado, o pensar como atividade do particular é apenas conhecimento do finito; por outro lado, afirma-se ao mesmo tempo que a verdade, o infinito ou Deus são para a razão. Essa aparente contradição se dissolve pela distinção entre saber mediado e saber imediato. O saber mediado refere-se a conteúdos finitos. A razão, enquanto saber imediato, corresponde à fé em Deus. O pensar finito e mediado do entendimento se opõe à razão como saber imediato ou fé. – Por um lado, a filosofia da imediatez de Jacobi é, na visão de Hegel, um avanço em relação a Kant, porque ela mantém firme, em sua crítica do entendimento, em um saber da razão; por outro lado, é um retrocesso em relação a Kant, porque separa a razão como saber imediato ou fé das mediações relativas do entendimento. Assim, segundo Hegel, Jacobi também falha em compreender a especificidade do conhecimento da razão.

Hegel deixa clara essa falha, em primeiro lugar, na discussão sobre a ambiguidade dos termos “saber imediato”, “fé”, “pensar” e “intuição” (§ 63, obs.; TW 8, p. 150-152; M., p. 141-143), cuja causa ele atribui ao uso arbitrário dessas categorias, consideradas conhecidas, por Jacobi (cf. *idem*).

Por um lado, segundo Hegel, o saber de Jacobi é oposto à fé; por outro lado, a fé também é determinada como saber, ou seja, como saber imediato. A fé é saber imediato. O pensar é oposto ao saber imediato, à fé e à intuição, na medida em que se trata de intuição empírica. Na intuição intelectual, por outro lado, o pensar e a intuição se fundem: intuição pensante.

A principal crítica de Hegel refere-se ao uso do conceito de fé. Jacobi tem um conceito muito amplo de fé. Olhando mais de perto, ele aparece em Jacobi com dois significados: primeiro, como fé na existência das coisas sensíveis e, segundo, como fé no verdadeiro e no eterno. Hegel critica Jacobi por não diferenciar suficientemente esses significados. A fé em Deus tem um caráter essencialmente diferente da fé nas coisas sensíveis. Trata-se aqui de uma palavra com o mesmo som, mas com significados muito diferentes. Quando se fala da fé em Deus, não se trata de um objeto sensível, mas de um objeto de “conteúdo *em si universal*”, que, como tal, é um objeto para o “espírito pensante” (§ 63 obs.; TW 8, p. 151; M., 142).

Em seu significado comum, a intuição e a fé diferem do pensar. Se a fé e a intuição forem entendidas em um sentido mais elevado, a saber, como fé em Deus, como intuição intelectual de Deus, então se abstrai justamente o que constitui a diferença entre fé, intuição e pensar. A pura intuição e o puro pensar revelam-se como sendo a mesma coisa. O uso irrefletido que Jacobi faz do saber, da fé, do pensar e da intuição faz com que essas categorias distintas e ambíguas se confundam em uma só.

A expressão “fé”, no entanto, tem a vantagem particular de lembrar no Deus cristão, de modo que a filosofia da fé parece, à primeira vista, essencialmente cristã e piedosa. Mas, segundo Hegel, não devemos nos deixar enganar pela “mera semelhança das palavras” (§ 63 obs.; TW 8, p. 152; M., p. 142). A fé cristã e a fé de Jacobi são essencialmente diferentes. A fé cristã inclui a autoridade da Igreja, é um conteúdo objetivo e rico dentro de si, um sistema da doutrina e do conhecimento. A fé de Jacobi tem

apenas a revelação subjetiva como sua autoridade, está indeterminada dentro de si, de modo que ela permite todos os possíveis conteúdos de fé. A fé de Jacobi limita-se ao “Deus *em geral*”, ao “*Ser supremo*”. Ele não é “outra coisa senão o seco *Abstrato* do saber imediato” (idem). Assim, o conceito de Deus de Jacobi coincide com a crítica religiosa do Iluminismo, que não deixava de Deus nada além da “*caveira* de uma essência abstrata e vazia, *que não pode ser conhecida*” (Hegel, TW 4, p. 431). Para Jacobi, fé e saber imediato são, portanto, o mesmo que inspiração, revelação do coração, além de bom senso, *common sense*, senso comum. Todas essas formas têm “a imediatez” do fato “por seu princípio”, “com que um conteúdo se encontra em sua consciência” (§ 63; TW 8, p. 152; M., p. 143).

2. O que Hegel reconhece de válido e o que ele critica no saber imediato da razão?

Para Hegel, é de grande importância que o saber imediato do incondicionado, do eterno ou de Deus saiba que sua representação também é. É o *ser* de Deus e, portanto, da razão, que está diretamente ligada à representação na consciência. O saber imediato tem, assim, a certeza de que a representação ou o pensamento é a Coisa (*Sache*) que existe fora de sua consciência. Para Hegel, o saber imediato da razão de Jacobi é a crença de que a razão divina reina no mundo.

A filosofia da razão de Hegel não contradiz de forma alguma o saber imediato de Jacobi. Embora ela se esforce por *provar* a unidade do pensamento e do ser, “isto é, por mostrar que é da natureza do pensamento ou da subjetividade mesma, [o fato de] ser inseparável do ser ou da objetividade” (§ 64 obs.; TW 8, p. 153; M., p. 144), ela se satisfaz, em todo caso, com a afirmação e a demonstração de que seus pensamentos são “ *fatos da consciência*” (§ 64 obs.; TW 8, p. 153; M., p. 144) e coincidem com a “*experiência*” (idem). “A diferença entre o afirmado saber imediato e a filosofia”, diz Hegel, “reduz-se somente a que o saber imediato assuma uma posição *excludente*, ou uma posição em que se opõe ao filosofar” (§ 64 obs.; TW 8, p. 153s, M., p. 144).

O saber imediato *não* é necessariamente errado. O ponto de vista do saber imediato só é errado na medida em que ele não se compreende como resultado do movimento reflexivo do pensamento filosófico, mas se fixa em si mesmo, afirmando-se como verdade irreflexiva contra o pensar reflexionante da filosofia. E isso significa para Hegel que o ponto de vista da imediatez, na medida em que ele é o da razão, é essencialmente mediado pela suprassunção da mediação do entendimento, quer dizer, pela demonstração da inconsistência das determinações finitas do entendimento. Assim se delineia o conteúdo dessa figura hegeliana: ela designa a justificativa pensante da crença na razão.²

É notável que Hegel faça uma comparação entre Descartes e Jacobi, o primeiro pensador moderno da metafísica do entendimento e o crítico da metafísica moderna Jacobi. No que diz respeito à imediatidade, a proposição do saber imediato já havia sido formulada por Descartes: “Cogito, ergo

² Hegel observa em sua resenha sobre Jacobi, de 1817, que Jacobi, precisamente em sua crítica do conhecer pensante como tal, “fundamenta a necessidade de uma visão completamente alterada do *lógico*” e, com isso, “marca uma época duradoura na história da filosofia” (TW 4, p. 455). Hegel tenta concretizar essa visão alterada do lógico na forma de conceito da imediatez mediada pela suprassunção da mediação. Concretamente, isso significa que Hegel deseja justificar a crença da razão de Jacobi no pensar filosófico.

sum”. Essa proposição não é, na verdade, um silogismo, como já observou Descartes, mas uma “conexão – não mediatizada por nada – entre determinações diferentes” (§ 64 obs.; TW 8, p. 154; M., p. 144). A proposição tem o caráter paradoxal de um “silogismo imediato” (idem). Se nesta proposição houvesse uma dedução por meio de um silogismo, teríamos um clássico *petitio principii* (cf. § 64; TW 8, p. 155; M., p. 145), pois, para chegar a esse silogismo, já se pressupõe o ser do Eu pensante. É, portanto, Descartes quem vê a inseparabilidade do pensar e do ser contida no saber imediato, e precisamente como “um princípio, o [que há de] mais certo e [de] evidente” (§ 64 obs., TW 8, p. 155; M., p. 145), a partir do qual se deve partir e que derruba todo o ceticismo, de modo que “as proposições modernas de Jacobi e outros [como Fichte e Schelling] sobre essa conexão imediata só podem ser contar por repetições supérfluas” (idem), como diz Hegel.

Isso também esclarece a oposição entre Descartes e Jacobi: se Descartes “deu origem às ciências modernas” (§ 77; TW 8, p. 166; M., p. 154s), Jacobi rejeita “*todos* os métodos para o saber do que é infinito segundo seu conteúdo. Portanto, abandona-se ao arbítrio selvagem das imaginações e das asserções, a uma enfatuação de moralidade e a um orgulho de sentimento, ou a um opinar e raciocinar desmedido que se declara do modo mais enérgico contra a filosofia e os filosofemas” (§ 77; TW 8, p. 167; M., p. 155). Assim, fica claro: Hegel se preocupa com um método do saber capaz de justificar a crença em Deus ou o saber imediato da razão.

3. Crítica de Hegel à contraposição entre o saber imediato da razão e a mediação do entendimento: perspectiva sobre a tarefa da lógica

A filosofia da imediatez de Jacobi, segundo Hegel, não se limita a demonstrar a falsidade do saber mediado isoladamente, mas afirma, ao contrário, “que o saber *imediato*, só tomado *isoladamente*, com *exclusão* da mediação, tem por conteúdo a verdade” (§ 65; TW 8, p. 155; M., p. 145), tem, portanto, uma compreensão insuficiente do saber imediato da razão. Nisso, segundo Hegel, o ponto de vista da imediatez contradiz-se a si mesmo, pois, com a exclusão da mediação, ele recai na relação da mediação externa, que se baseia na fixação de determinações finitas, sobre a qual ele erroneamente pensa ter ido além. A filosofia da imediatez de Jacobi recai, portanto, no “*ou [isso]/ ou [aquilo]*” (§ 65; TW 8, p. 155; M. p. 145) do entendimento metafísico.

Hegel deseja deixar este ponto expressamente sem desenvolvimento, porque aqui o que importa é a complexa relação entre imediatez e mediação, cujo lado lógico é apresentado na *Ciência da Lógica*: “Em si, o que importa é a lógica da oposição entre a imediatez e a mediação” (§ 65; TW 8, p. 155s; M., p. 146). O tema específico da lógica da essência é o “tratado sobre a unidade essencial – que a si mesma se põe – da imediatez e da mediação” (§ 65 obs.; TW 8, p. 156; M., p. 146), um processo no qual a autossubsistência da imediatez é desmascarada como aparência contra a mediação. A lógica da essência mostra o que a imediatez realmente é, a saber, não ser apenas imediatez contra a mediação. A essência é, na verdade, “a imediatidade que é imediatidade enquanto pura mediação ou enquanto negatividade absoluta” (Hegel, 2017, p. 42). Na dimensão especulativa profunda da dialética de Hegel, o ponto de vista da filosofia da imediatez de Jacobi é, portanto, revogado e preservado ao mesmo tempo.

Não é de se surpreender, portanto, que a forma especulativa de conceito de Hegel tenha surgido em resposta à filosofia da imediatez de Jacobi. Hegel traduz inicialmente a terminologia do apêndice VII da segunda edição do escrito de Jacobi *Sobre a doutrina de Spinoza em cartas ao senhor Moses Mendelssohn*³ para uma linguagem conceitual formal. Isso lhe permite obter, a partir da correlação conceitual entre imediatez e mediação, a unidade de um único pensamento, que em sua expressão linguística revela claramente sua conexão com Jacobi, precisamente na veemente crítica que faz a ele. Da crítica à contraposição de Jacobi entre imediatez (da razão) e mediação (do entendimento) surge uma filosofia (da razão) da unidade mediada entre imediatez (da razão) e mediação (do entendimento). Essa forma especulativa do conceito é realizada pela lógica uma vez mais, agora no âmbito do próprio pensar. Por isso, torna-se necessário esclarecer o significado mais profundo dessa forma especulativa do conceito.

Na introdução à lógica enciclopédica, porém, a compreensão do significado dessa forma especulativa de conceito é dificultada pelo fato de que o “saber exclusivamente imediato” é recebido apenas como um “fato” (e não em sua forma lógica da imediatidade), portanto, apenas segundo essa “reflexão exterior” (§ 65; TW 8, p. 155; M., p. 146). A crítica à imediatez fixada a si do saber imediato é aqui conduzida com base na forma como o saber imediato se manifesta na história da filosofia, isto é, com base na filosofia de Jacobi.

Com base em diversas experiências, Hegel demonstra a mediação factual de todo o saber supostamente imediato (cf. §§ 66-78). Se o saber imediato for considerado como “fato” (§ 66; TW 8, p. 156; M., p. 146), de acordo com a autointerpretação de Jacobi (“Nós apenas trazemos fatos à luz”⁴), a consideração é direcionada para o “terreno da experiência”, para um “fenômeno psicológico” (idem). Nesse contexto, Hegel se refere a “verdades” que são “resultado das considerações mais complexas, sumamente mediatizadas” (idem) e que, no entanto, se apresentam “imediatamente em sua consciência” àquele para quem tais conhecimentos se tornaram familiares e habituais. “Em todos esses casos” – diz Hegel – “não só a imediatez do saber não exclui sua mediação do mesmo, mas são de tal modo unidas que o saber imediato é até mesmo produto e resultado do saber imediatizado” (idem).

Também o “saber imediato de Deus, do direito e da ética” é pura e simplesmente condicionado pela mediação, “que se chama desenvolvimento, educação, cultura” (§ 67; TW 8, p. 157; M. p. 147). Na concepção do conhecimento como recordação está incluído o desenvolvimento do que existe em si e, com isso, a mediação. Ele se aplica à suposição de ideias inatas, que inicialmente existem em si, como predisposição no ser humano, mas só chegam à consciência através da educação etc., ou seja, através da mediação.

Nas experiências mencionadas, Hegel se refere à mediação, que se mostra “ligad[a]” ao saber imediato (§ 68; TW, TW 8, p. 158; M., p. 148). Isso poderia provocar a objeção de que essa “conexão” é apenas uma “conexão empírica exterior” (idem), que não está fundamentada no essencial da Coisa (Sache). Para Hegel, porém, ela também se revela “para a própria observação empírica como sendo

³ Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Beilage VII, Hamburg: Meiner Verlag, 2000, p. 271-293.

⁴ Friedrich Heinrich Jacobi. “David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787)”. In: *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, herausgegeben von Walter Jaeschke und Irmgard Maria Piske, 2,1 : 5–112. Werke. Hamburg: Meiner: Frommann-Holzboog, 2004, p. 106.

essencial e inseparável por ser constante” (idem), portanto, sempre ocorre. Além disso, o saber imediato de Deus “por si mesmo” mostra que é “um *eleva-se* sobre o sensível, o finito” e, portanto, “tem esse caminho da mediação por sua pressuposição e condição” (§ 68; TW 8, p. 159; M. p. 148).

E, finalmente: também a “passagem” da “ideia subjetiva” para o ser, da subjetividade para a objetividade, da razão para a efetividade, que “para o ponto de vista do saber imediato constitui o interesse maior e é afirmado essencialmente como uma conexão originária e carente de mediação” (§ 69; TW 8, p. 159; M., p. 148s), mostra que a mediação é interna a ela, e não a mediação externa, mas a mediação dentro de si mesma.

Já na afirmação do ponto de vista do saber imediato está implícito que “a ideia só é o verdadeiro por mediação do ser e, inversamente, o ser só o é por mediação da ideia” (§ 70; TW 8, p. 159s; M., p. 149). O saber imediato não quer, com razão, a imediatez do ser abstrato ou a unidade da ideia para si, mas a unidade da ideia com o ser. Portanto, seria pura carência de pensamento não ver que “a unidade de determinações diferentes” (§ 70; TW 8, p. 160) não é unidade imediata, mas é apenas verdade como unidade mediada dentro de si. O decisivo nessa ideia, porém, é que com essa unidade não se entende uma identidade na diferença ôntica entre ideia e ser, subjetividade e objetividade, razão e efetividade, mas uma identidade ontológica dessas determinações diferentes.

O resultado é o seguinte: foi demonstrado como fato que a determinação da mediação está contida na própria imediatez, um fato contra o qual a razão, de acordo com seu próprio princípio do saber imediato, segundo o qual isso é um fato, não pode objetar nada. O entendimento, que se apega à oposição absoluta entre imediatez e mediação, cria para si mesma a dificuldade de unir ambas. Essa dificuldade não existe no fato, assim como desaparece no conceito especulativo.

Para Hegel, porém, não apenas a unidade ontológica irreduzível da ideia com o ser dentro de si é mediada, mas ela própria é mediada como unidade, e isso através de uma prova indireta, através da demonstração da inconsistência das determinações finitas do entendimento, principalmente as da subjetividade e da objetividade. A unidade ontológica da ideia da razão absoluta é mediada pela superação dessa oposição do entendimento.

4. A história da decomposição do saber imediato

Hegel apresenta três consequências negativas do ponto de vista unilateral da imediatez (§§ 71-73): (1) No saber imediato, o “critério da verdade” (§ 71; TW 8, p. 160; M., p. 149) não é a natureza do conteúdo, mas o fato da consciência, e precisamente da consciência subjetiva. Nele deve estar a evidência da verdade de um conteúdo. O ponto de vista de uma teoria subjetiva da evidência da verdade permanece unilateral, mesmo quando a consciência subjetiva é ampliada para a consciência de todos. O saber imediato é a base de uma teoria do consenso da verdade, que Hegel critica. Ao apelar para o “*consensus gentium*” (§ 71; TW 8, p. 161; M., p. 150), já se admite que a mera certeza subjetiva não é suficiente como critério de verdade. Em vez de apenas assegurar que a inteligência subjetiva da essência de Deus pertence “à natureza do espírito mesmo” (§ 71; TW 8, p. 162; M., p. 150), o pensar racional deve ser desenvolvido de forma que sua inteligência se torne efetivamente universal e necessária.

A “categoria do consenso *universal*” (§ 71; TW 8, p. 161, M., p. 150) tem, segundo Hegel, como base a particularidade e a contingência da consciência subjetiva do indivíduo. É a universalidade que não tem necessidade dela e, portanto, não é suficiente para a consciência do pensar. Para poder ser um critério da verdade, a consciência subjetiva deve ser conduzida ao conceito da razão, quer dizer, deve superar sua particularidade para que suas intelecções possam ter o caráter de uma universalidade racional.

(2) Se o saber imediato é o critério da verdade, segue-se que toda superstição e idolatria são declaradas verdadeiras e que o conteúdo mais injusto e imoral da vontade está justificado, quer dizer, dotado de uma boa razão. A mera imediatez do saber de Deus não pode proteger-se da decomposição na falsidade e na amoralidade.

A forma do saber imediato tem (3) como consequência que o universal se torna “*abstração*”, “de modo que Deus se torna essência sem determinação” (§ 74; TW 8, p. 163; M., p. 152). O saber imediato de Deus se estende apenas ao fato de “que Deus é, não o *que* Deus é” (§ 73; TW 8, p. 163; M., p. 152). Qualquer determinidade de conteúdo levaria a um saber mediado. Assim, a religião está reduzida em seu conteúdo ao “Deus *em geral*” (idem). O saber imediato admite, assim, quão miseravelmente vazio ele é.

Hegel atribui essa história da decomposição do saber imediato de Deus à natureza universal da forma da imediatez. Por ser unilateral, a forma da imediatez torna seu conteúdo unilateral e, portanto, finito. O conteúdo unilateral posto pela forma da imediatez é um conteúdo finito. Ela confere ao universal a unilateralidade da abstração, da universalidade abstrata do entendimento, de modo que Deus, ou o incondicionado, se torna “essência sem determinação” (§ 74; TW 8, p. 163; M., p. 152). Ao particular, que se refere a outro, ela dá a “determinação de *ser*, de referir-se a si mesmo” (§ 74; TW 8, p. 163; M., p. 152). Assim, o finito é posto como absoluto. A forma da imediatez confirma, portanto, a oposição do entendimento entre o absoluto e o finito e entre a subjetividade e a objetividade.

Como a forma da imediatez “é absolutamente abstrata, *indiferente a qualquer conteúdo* e, exatamente por isso, susceptível de qualquer conteúdo” (§ 74; TW 8, p. 163; M., p. 152), ela pode tornar absoluto qualquer conteúdo falso. Somente a intelecção da dependência do conteúdo, por meio de sua mediação por outro, o rebaixa a uma finitude e falsidade. Para Hegel, ao contrário, a verdade é um conteúdo que não é mediado por outro, não é finito, mas é mediação consigo mesmo “e, desse modo é, em um só, mediação e relação imediata consigo mesmo” (§ 74; TW 8, p. 164; M., p. 152). Na medida em que a razão absoluta, em sua irreducibilidade e imediatez, contém a mediação dentro de si, o finito e a diferença entre subjetividade e objetividade não estão fora, mas apenas como seu momento.

Consequentemente, vale o seguinte: “Deus só pode chamar-se espírito na medida em que é conhecido como *mediando-se* em si mesmo *consigo*” (§ 74; TW 8, p. 163; M., p. 152). Deus é espírito, ou melhor, só compreendemos Deus como espírito quando o sabemos como “*mediando-se* em si mesmo *consigo*” (idem). Essa exigência é cumprida quando compreendemos a irreducível imediatez da razão em sua autofundamentação reflexiva, quer dizer, como *mediada* pela contrariedade e pela autosupressão de todas as categorias finitas e não racionais do entendimento.

Em última análise, verifica-se que, apesar de toda a retórica diferente, a metafísica tradicional e a filosofia da imediatez são, no fundo, filhas do mesmo espírito. A filosofia da imediatez, que

acreditava ter superado a “identidade de entendimento da metafísica e do Iluminismo” (§ 74; TW 8, p. 164; M., p. 152), faz “imediatamente dessa *immediatez* – isto é, da *abstrata relação-a-si* [mesmo], da identidade abstrata – o princípio e o critério da verdade. *Pensamento abstrato* (a forma da metafísica reflexiva) e intuir abstrato (a forma do saber imediato) são uma só e a mesma coisa” (idem).

O ajuizamento de Hegel da terceira posição do pensamento a respeito da objetividade (verdade) apresentou e criticou o ponto de vista de Jacobi no que ele “imediatamente indique e admita em si mesmo” (§ 75; TW 8, p. 164; M., p. 153). A crítica de Hegel à filosofia da *immediatez* de Jacobi tem um duplo resultado: 1. Foi “mostrado como falso *de fato* que *haja* um saber imediato, um saber sem mediação, seja com Outros, seja nele mesmo, consigo” (§ 75 TW 8, p. 164f.; M., p. 153), 2. “se declarou, como inverdade de fato, que o pensar só proceda por determinações *immediatizadas* através de outra coisa – finitas e condicionadas e que assim essa mediação mesma não se suprasuma também na mediação” (§ 75, TW 8, p. 165; M., p. 153). Jacobi não conheceu esta última, a verdadeira natureza do pensar essencial, e, por isso, considerou erroneamente a acusação correta que ele faz ao entendimento reflexionante como acusação ao pensar em geral, e, portanto, também ao pensar racional. Jacobi não contesta o pensar deficiente do entendimento, mas o próprio pensar; ele critica o pensar como pensar.

A lógica de Hegel desenvolve a forma de conceito (*Begriffsform*) que prova que a verdadeira estrutura racional do conhecer “não prossegue seu curso nem em uma *immediatez* unilateral, nem em uma mediação unilateral” (§ 75, TW 8, p. 165; M., p. 153). Na forma de conceito da unidade mediada entre *immediatez* e mediação, que já está em ação na lógica do ser, se destaca na lógica da essência e é finalmente justificada na lógica do conceito, estas são destruídas em sua unilateralidade. Mas, mesmo que já tenha ficado mais ou menos claro o significado dessa forma de conceito, resta saber como, após a apresentação crítica de Hegel da história da decomposição do saber imediato da razão, o ponto de vista de Jacobi também é preservado de forma positiva na forma de conceito de Hegel.

Da comparação entre o “princípio do saber imediato” e a “metafísica [...] *ingênua*” resulta que a filosofia moderna da *immediatez* “retornou a esse começo, que essa metafísica teve nos tempos modernos com filosofia *cartesiana*” (§ 76; TW 8, p. 165; M., p. 153). Os dois pontos de vista têm em comum: 1. A unidade simples e inseparável do pensar e do ser do Eu pensante (“cogito, ergo sum”), que é o conhecimento absolutamente primeiro e mais certo. 2. A unidade inseparável da representação de Deus e de sua existência, que ao mesmo tempo deve garantir a unidade essencial da razão e da efetividade ⁵.

Ao mesmo tempo, há uma diferença entre os dois pontos de vista em dois aspectos: 1. A filosofia de Descartes parte do cogito e de Deus como base indubitável do pensar, que, na verdade, devem ser considerados como “pressupostos não demonstrados e tomados como indemonstráveis” (§ 77; TW 8, p. 166; M., p. 154), para a investigação científica da natureza. Descartes entendeu, portanto, a relação entre o Eu e Deus como garantia da verdade para a atividade cognitiva ulterior, mas não conseguiu prová-la. A filosofia da *immediatez* de Jacobi, por outro lado, chega à conclusão igualmente deficiente de que as ciências empíricas são um “conhecimento” que “procede por mediações *finitas*, só reconhece o finito e

⁵ Enquanto a identidade entre pensar e ser é evidente no Eu, no Absoluto ela é, a princípio, uma afirmação dogmática.

não contém verdade alguma” (§ 77, TW 8, p. 166s; M., p. 155). Com isso, Jacobi rejeita as ciências empíricas. Por outro lado, ele exige da “consciência sobre Deus que se atenha àquela crença, na verdade totalmente abstrata” (idem), não avançando, portanto, para o conhecimento do Absoluto.

2. A filosofia da imediatez de Jacobi é contraditória, pois, por um lado, não altera o método do conhecer científico comum introduzido por Descartes e dá continuidade às ciências empíricas sem reflexão, mas, por outro lado, rejeita o método e, com isso, “*todos os métodos para o saber*” (§ 77, TW 8, p. 167; M., p. 155), inclusive os métodos para o saber do absoluto. O ponto de vista da filosofia da imediatez revela-se um ponto de vista baseado em meras pressuposições e asseverações. É necessário, portanto, um conhecer que prove a necessidade da fé em Deus e na razão.

O ponto de vista da *Ciência da Lógica* de Hegel baseia-se, portanto, tanto numa crítica como numa preservação positiva da filosofia da imediatez de Jacobi. Assim como ao entrar nessa ciência é preciso abandonar todos os pressupostos ou preconceitos, também é preciso deixar de lado a “*oposição de uma imediatez autônoma do conteúdo ou do saber e, inversamente, de uma mediação igualmente autônoma*” de Jacobi, “por ser uma simples *pressuposição, e asseveração arbitrária*” (§ 78; TW 8, p. 167; M., p. 155). Na ciência, “semelhantes determinações” são elas próprias submetidas a investigação. Ela conhece “que deve ser conhecido o que há nelas e em suas oposições” (idem). Na ciência especulativa, o ceticismo em relação ao saber do finito está ligado ao conhecimento da razão como identidade entre subjetividade e objetividade. Mas como se pode fundamentar essa identidade? A resposta de Hegel é: através do ceticismo transformado em dialética.

O ceticismo como uma “ciência negativa” autossustentada (§ 78 obs.; TW 8, 168; M., p. 155), que sistematicamente estabelece todas as formas finitas do conhecer e prova sua nulidade, “seria não somente um caminho desagradável, mas também supérfluo, por motivo de que a própria dialética é um momento essencial da ciência afirmativa” (§ 78 obs.; TW 8, p. 168; M. p. 156). A dialética não constitui mais, como no início do período de Jena, uma parte introdutiva da ciência do absoluto distinta da ciência filosófica, mas sim uma parte integrante dela.

Ao contrário da ciência do absoluto, o ceticismo teria a deficiência de “encontrar as formas finitas só empiricamente e de não cientificamente; e acolhê-las como dadas” (§ 78 obs.; TW 8, p. 168; M., p. 156). Dentro da lógica, por outro lado, as determinações finitas do pensar não são coletadas empiricamente, mas derivadas sistematicamente em sua necessidade.

“A exigência de tal ceticismo consumado, é a mesma de que a ciência dever ser precedida pela *dúvida a respeito de tudo*, quer dizer, pela total *ausência de pressuposição a respeito de tudo*” (idem). O ponto de vista da lógica toma, portanto, como base a primeira proposição de Descartes, “*de omnibus dubitandum est*”. Essa exigência já está presente na “*resolução de querer pensar puramente*” (idem), portanto, pelo ato da “*liberdade*”, “que abstrai de tudo e apreende sua pura abstração – a simplicidade do pensar” (idem). O ceticismo se reduz a um ato de vontade, pelo qual se assume o ponto de vista da lógica, o pensar absoluto, isto é, o pensar do absoluto. Assim, não se pode descartar totalmente a suposição de que a *Ciência da Lógica* de Hegel se baseia em uma crença voluntária na razão, que reproduz o dogmatismo da metafísica ou da filosofia da imediatez de Jacobi.

Considerações finais: A lógica de Hegel e a crença na razão

A operação fundamental de Hegel, que consiste na imediatez da razão mediada pela suprassunção da mediação do entendimento, não pode ser interpretada como prova, mas como justificativa da fé de que a razão divina reina no mundo. O fato de o entendimento que chegou à razão não ser apenas subjetiva, mas objetiva, por conseguinte, a concepção da identidade entre subjetividade e objetividade, acompanha uma suspensão infundada da diferença ôntica entre pensar e efetividade, razão e mundo. O programa da lógica de Hegel depende da negação da diferença ôntica entre o pensar e o objeto do pensar, que Schelling já praticava em sua filosofia da identidade. Como o pensar racional é capaz de apreender a identidade de seus objetos, a conclusão infundada é que a identidade essencial dos objetos consiste nas determinações do pensar. Para Hegel, o idealismo ontológico da razão leva à dependência ôntica do mundo. Isso também explica por que, para Hegel, a lógica deve cumprir a exigência metodológica de derivar toda a totalidade do mundo a partir do pensar racional. Como essa posição do idealismo ontológico da razão não pode ser fundamentada argumentativamente, ela deve recorrer a uma crença na razão, a uma crença de que a razão reina no mundo, o que tanto fascinava Hegel em Jacobi. A imediatez da razão mediada pela supressão da mediação do entendimento nada mais é do que a justificativa pensante dessa crença na razão e a lógica de Hegel é sua explicação epistêmica⁶.

Esse ponto inicial lança luz sobre o contexto em que Hegel diagnostica as premissas críticas do entendimento e o surgimento do saber imediato, identificando na filosofia moderna três posições fundamentais frente à objetividade: o realismo metafísico, o criticismo kantiano e o saber imediato de Jacobi. É nesse último que Hegel vê um avanço decisivo, pois Jacobi aprofunda a crítica kantiana ao entendimento finito ao sustentar que as determinações do pensar não alcançam o incondicionado. Entretanto, ao mesmo tempo em que rompe com o mecanicismo do entendimento, Jacobi fixa-se na certeza imediata do Absoluto sem submetê-la ao crivo do conceito. Hegel reconhece o mérito desse deslocamento da questão da verdade para além do entendimento, mas indica que a recusa à mediação o faz permanecer numa unilateralidade que exigirá superação dialética.

Essa tensão reaparece no exame que Hegel faz do que afirma e do que critica no saber imediato da razão. Para ele, Jacobi capta algo essencial: a certeza viva de que a razão, ou o divino, manifesta-se diretamente no mundo e se oferece à consciência sem necessidade de demonstrações externas. Esse momento intuitivo confere à razão um vigor existencial que Hegel valoriza como ponto de partida indispensável. Contudo, critica o caráter autorreferido e fechado dessa certeza imediata, que se declara absoluta sem se interrogar, rejeitando o trabalho conceitual que poderia fundamentá-la de forma mais rigorosa. O problema não reside no conteúdo — a crença na razão ou em Deus — mas na forma dogmática como se fixa.

Diante disso, Hegel move-se para criticar a contraposição rígida que Jacobi estabelece entre o saber imediato e a mediação do entendimento. Mostra, pela dialética, que toda imediatidade é já

⁶ Se a razão prevalece no mundo, diria Marx, não é uma questão teórica – como tal, ainda é tratada por Jacobi e Hegel –, mas uma questão prática. A resposta a essa pergunta é medida, por exemplo, pelo fato de as instituições da sociedade serem benéficas ou não para os membros da sociedade.

mediada: a consciência que proclama o saber imediato do absoluto é, na verdade, produto de longos processos históricos, educativos e culturais que foram progressivamente incorporados e esquecidos. A imediatez não é um ponto exterior ao movimento do pensamento, mas um resultado interno que aparece como se fosse originário. Dessa forma, Hegel dissolve a aparente alternativa entre fé imediata e raciocínio mediado, reintegrando-os numa unidade dinâmica em que a imediatez se revela como o momento reconciliado da mediação superada.

É essa perspectiva que também permite a Hegel narrar a história da decomposição do saber imediato, evidenciando como sua unilateralidade, ao erigir a pura subjetividade em critério último da verdade, termina por se desfazer. Isolado no indivíduo ou no mero consenso de consciências finitas, o saber imediato não oferece salvaguardas contra o erro, o preconceito ou a superstição. Além disso, ao renegar a mediação conceitual, reduz o absoluto a uma abstração sem efetividade, falando-se apenas em um “Deus em geral”. Assim, o saber imediato paradoxalmente se anula, seja pela fragilidade de seu suporte subjetivo, seja por tornar-se cúmplice da mesma abstração que criticava no entendimento finito.

Por fim, é na lógica que Hegel encontra a síntese e a superação de todas essas tensões. Ele não rejeita o impulso de Jacobi — a crença na razão e no absoluto — mas lhe confere um fundamento radicalmente outro. Sua lógica demonstra aquilo que a fé imediata apenas afirma: que pensar e ser, subjetividade e objetividade, pertencem a uma só realidade. Contudo, essa unidade não é uma certeza psicológica, mas o resultado do percurso especulativo em que as mediações do entendimento são dialeticamente superadas. Por isso, a lógica hegeliana é ao mesmo tempo crítica e reconstrutiva: ela desfaz a ilusão do imediato autossuficiente, restitui-o como momento necessário da razão absoluta, converte a fé em saber pensado e reconcilia o saber imediato com o pensamento que se conhece na unidade com o real.

Em síntese, o itinerário hegeliano percorre o caminho desde a certeza intuitiva, celebrada, mas limitada em Jacobi, até sua reintegração especulativa, demonstrando que a crença na razão não é apenas o ponto de partida, mas também o horizonte último do saber. A lógica de Hegel, assim, não destrói a fé na razão, mas a reconfigura de modo a torná-la transparente a si mesma, fundando nela própria a exigência de pensar o mundo como racional, não por mera confiança subjetiva, mas pela necessidade interna do conceito que se torna o verdadeiro testemunho do divino no real.

Declaração de disponibilidade de dados

O presente artigo tem como foco principal contribuições de natureza teórica ou metodológica, sem a utilização de conjuntos de dados empíricos. Dessa forma, conforme as diretrizes editoriais da revista, o artigo está isento de depósito no SciELO Data.

Referências

HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. In: Theorie-Werkausgabe (TW) Band 8. Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel (Orgs.), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Volume 1: A ciência da lógica*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Ciência da lógica. 2. Lógica da essência*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

HEGEL, G. W. F. [Sobre] as obras de Friedrich Heinrich Jacobi. In: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus (Orgs.). *Escritos de Nuremberg e Heidelberg 1808-1817*. Theorie-Werkausgabe (TW), v. 4, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

HEGEL, G. W. F. *Resenha sobre o terceiro volume das obras de Friedrich Heinrich Jacobi*. Tradução de Gabriel Rodrigues da Silva, Agemir Bavaresco e Christian Iber. **No prelo.**

JACOBI, Friedrich Heinrich. *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Beilage VII, Hamburg: Meiner Verlag, 2000, p. 271-293.

JACOBI, Friedrich Heinrich. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch (1787)*. In: JAESCHKE, Walter; PISKE, Irmgard Maria (Orgs.). *Schriften zum transzendentalen Idealismus*, v. 2, t. 1, p. 5–112. Werke. Hamburg: Meiner; Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004.

Editores responsáveis: Léo Peruzzo Júnior e Jelson Oliveira.

RECEBIDO: 19/09/2025

APROVADO: 21/10/2025

PUBLICADO: 07/01/2026

RECEIVED: 09/19/2025

APPROVED: 10/21/2025

PUBLISHED: 01/07/2026