

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ESBOÇO PARA UMA INTERPRETAÇÃO DO DILEMA DE JACOBI

PEDRO HENRIQUE VIEIRA

CURITIBA

2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA – MESTRADO

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

PEDRO HENRIQUE VIEIRA

ESBOÇO PARA UMA INTERPRETAÇÃO DO DILEMA DE JACOBI

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre do Curso de Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA

2014

Catálogo na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Vieira , Pedro Henrique
Esboço para uma interpretação do dilema de Jacobi / Pedro Henrique
Vieira – Curitiba, 2014.
85 f.

Orientador: Profº. Drº. Marco Antonio Valentim
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

1. Kant, Immanuel, 1724-1804. 2. Jacobi, Friedrich Heinrich, 1743-1819.
3. Ética. 4. Ontologia. I. Título.

CDD 193

Resumo

VIEIRA, Pedro Henrique. Esboço para uma interpretação do dilema de Jacobi. Curitiba, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia). – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

A presente dissertação tem como meta uma interpretação da disputa filosófica entre Jacobi e Kant, a qual abre caminho para as mais diversas reverberações e imposições da filosofia transcendental ao longo dos últimos dois séculos. Reconstruídas as bases desse debate em concepções distintas de tempo, conforme desenvolvidas por Jacobi e por Kant, pretende-se mostrar que esses dois filósofos são conduzidos a diagnósticos diferentes tanto acerca daquilo que se submete ao tempo quanto no concernente àquilo que o ultrapassa. Resultaria daí suas dessemelhantes concepções acerca do que seria próprio ao homem, a partir das quais os dois filósofos se enxergam mutuamente como passos ou desvios na realização humana final. Contudo, levanta-se a hipótese de que isso não seria possível se não houvesse, na base desse dissídio, uma implícita concordância acerca da estrutura do tempo, do modo de ser do homem, bem como da realização deste último mediante uma relação com o eterno. Pretende-se, com isso, mostrar que, por detrás dessa peleja filosófica, se encontra uma divergência quanto a uma comum decisão pelo sentido do humano e do propriamente humano, que exclui, por princípio, tudo aquilo que fica então relegado ao não humano ou ao humano impróprio.

Abstract

VIEIRA, Pedro Henrique. Esboço para uma interpretação do dilema de Jacobi. Curitiba, 2014. Dissertação (Mestrado em Filosofia). – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014.

The present dissertation has as its goal an interpretation of the philosophical dispute between Jacobi and Kant, which opens the pathways to the most diverse reverberations and impositions of the transcendental philosophy during the last two centuries. Having the basis of this debate rebuilt upon distinct conceptions of time, as they are developed by Jacobi and Kant, it intends to show that both of these philosophers are conducted to different diagnostics as about what is submitted to time as concerning what surpasses it. It would result from that the dissimilar conceptions about what would be proper to humans, from which they see each other as steps or drifts in the final realization of men. Although, it raises the hypothesis that it would not be possible if there was not, in the basis of this dissidence, an implicit concordance about the structure of time, about the being of men, just as much as about the human realization consumed through a relationship with the eternal. It intends, by that, to show that, behind this philosophical battle, there is a divergence concerning a common decision of the sense of the human and of the proper human, which excludes, by principle, everything else which is so relegated to the non human or to the improper human.

Ao Marco Antonio

*O sonhar é uma verdade
Igualmente a luz do dia
Reparem neste mundo
O sonho da virgem Maria*

Hino n. 57 do *Santo Cruzeiro*,
Mestre Irineu

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	08
1.1. <i>A meta.....</i>	08
1.2. <i>O percurso.....</i>	11
2. A FÉ E A ARROGÂNCIA.....	14
2.1. <i>O dilema.....</i>	14
2.2. <i>Crença e vida.....</i>	17
2.3. <i>O indivíduo, a pessoa e Deus.....</i>	20
2.4. <i>Filosofia e salto mortal.....</i>	26
2.5. <i>O espírito do idealismo transcendental.....</i>	29
3. PARA ALÉM DO SABER, A LEI.....	33
3.1. <i>A liberdade e o suprassensível.....</i>	34
3.2. <i>A subsistência da efetividade exterior: objetividade.....</i>	42
3.3. <i>Espontaneidade e apercepção.....</i>	45
3.4. <i>Idealidade da percepção de si mesmo.....</i>	47
3.5. <i>Realidade empírica e idealidade transcendental.....</i>	49
3.6. <i>A negatividade da coisa em si.....</i>	52
3.7. <i>Unidade moral da natureza.....</i>	54
4. O TRANSITÓRIO E O ETERNO ENTRE JACOBI E KANT.....	59
4.1. <i>Reavaliando o dilema.....</i>	60
4.2. <i>Trazendo à Terra o reino de Deus.....</i>	65
4.3. <i>Entre a crença e o saber.....</i>	69
4.4. <i>O animal e o mundo além.....</i>	74
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	79
6. BIBLIOGRAFIA CONSULTADA.....	82

1. INTRODUÇÃO

1.1. A meta

Dentre os muitos caminhos em que desdobra a chamada filosofia ocidental, despontam por vezes perspectivas particularmente decisivas. Destacam-se tanto algumas das veredas nas quais se embrenha o pensamento, que acabam por impor as possibilidades e os rumos de quem lhes sucede. Não é o caso de admitir que a filosofia expressa em Aristóteles, que por tantos séculos explicitamente determina com descomunal poder o modo como são colocadas perguntas e buscadas respostas, talvez forneça ainda hoje o solo em que se constrói o sentido de povos inteiros? Não será a hodierna concepção científica, que vemos afirmar-se sobre tudo e todos com força concreta e avassaladora, por fim tão só uma reiteração da mesma pujança que anima o pensamento da *Ὀύσία*? Para além de uma inócua disposição das diversas facetas do discurso ilustrado, isso que se nomeia história da filosofia talvez esconda sob si um intrincado complexo de devoração e imposição entre perspectivas, que porventura determina a situação de todos mais do que comumente se quer aceitar. Justo onde surge a pretensão de imparcialidade e neutralidade, mesmo no seio de uma objetividade suposta idônea, não se encontra o pensamento já imerso em mortal contenda contra tudo o que ousa estremecer – ou ultrapassar, quem sabe – as fronteiras do mundo seguro que empenhadamente se tem edificado?

Nesse decurso, talvez não restem dúvidas quanto à potencialidade também da filosofia de Immanuel Kant. É privilegiadamente em um diálogo com ela que se desenvolvem manifestações de pensamento as mais diversas. Temas como a limitação do conhecimento à experiência possível e a conseqüente relegação à incognoscibilidade daquilo que a ultrapassa, a autonomia prática da vontade racional, a fundamentação da independência das ciências positivas, a construção de um sentido histórico propriamente humano visando à paz perpétua, dentre tantos outros, alentam e vivificam o questionamento de seus sucessores – isso talvez na medida mesma em que o restringem. Do idealismo alemão ao neokantismo, do positivismo lógico à fenomenologia, o romantismo e a escola de Frankfurt, todos fornecem inúmeros exemplos que atestam a vasta influência do filósofo de Königsberg. Ademais, com sua concepção de natureza como objetividade regida por leis universais e necessárias, Kant decisivamente contribui

para a ascensão das concepções técnicas e científicas que hoje avassalam tudo o que cai sob seu domínio, pretendendo-se como medida única do pensar. Talvez muitos possam aí se reconhecer como autênticos legatários dos espólios do kantismo.

Mas certamente não se pode censurar ou louvar – se é que se trata disso – unicamente a Kant por passos que, apesar de diretamente vinculados a sua filosofia, remontam a múltiplas perspectivas e tradições. Nem mesmo a imensa reverberação de seu pensamento a ele somente se deve. A assimilação que se fez, e ainda se faz, do criticismo é sempre condicionada por fatores que ultrapassam as mais recônditas intenções do filósofo. Para fazer justiça a Kant, talvez se possa mesmo afirmar que não comumente se tenha atentado a suas pretensões mais relevantes; que o kantismo construído ao longo de mais de duzentos anos desemboque em soluções que a Kant pouco interessariam, resultantes quiçá de sincretismos que desfiguram sua proposta original.

De todo modo, a apropriação dessa singular maneira de pensar segundo os mais diversos posicionamentos é um acontecimento por si mesmo assaz interessante. Através dele se pode porventura tomar consciência mais profunda do processo, implícito em toda filosofia, de afirmação, absorção e rejeição entre perspectivas. É por isso que compreender interpretações distintas construídas em estreito debate com o emblemático pensamento de Kant traz o benefício, se é que traz algum, de possibilitar uma visão mais aguçada das bases sobre as quais se constrói a situação em que encontramos a nós mesmos.

Aqui entra em cena a presente dissertação, cuja pretensão é justamente interpretar um momento decisivo para a assimilação do pensamento de Kant: a crítica redigida por Jacobi contra o criticismo, publicada no posfácio ao diálogo *David Hume sobre a crença ou Idealismo e Realismo*, de 1787. Jacobi entende que a filosofia de Kant carrega uma contradição intrínseca que só se resolveria mediante a aceitação de um completo subjetivismo. Para ele, Kant admitiria que, ao ser afetada por objetos, a sensibilidade humana expressaria exclusivamente um produto inteiramente subjetivo, sem nenhuma correspondência com verdadeiros objetos ou coisas em si. Mesmo o conceito de uma coisa em si seria um pensamento vazio, do qual não se poderia conceber a menor possibilidade. Contudo, isso tornaria contraditório o pressuposto de que os objetos causam impressões sobre os sentidos, o qual implicitamente postularia objetos transcendentem à experiência do sujeito. Ora, o sistema kantiano entraria assim em colapso, pois se utilizaria da admissão

de que objetos afetam a sensibilidade para concluir que nada se pode dizer acerca de objetos desse tipo! A única solução seria aceitar, sem qualquer receio, um idealismo completo, que não necessitasse da admissão de objetos transcendentais, mas que deslocasse toda a natureza para dentro do sujeito – em uma palavra, um egoísmo especulativo.

Essa compreensão que Jacobi faz da filosofia crítica alcança grande repercussão na Alemanha de fins do século XVIII e início do XIX, exercendo influência direta sobre o desenvolvimento de perspectivas que, por muito divergentes que sejam, se encontram todas estreitamente ligadas a interpretações da filosofia de Kant, como por exemplo o pensamento de Hegel e o de Schopenhauer. O célebre “dilema de Jacobi”, como ficou tradicionalmente conhecido, possui tal importância no devir histórico das diversas compreensões do pensamento de Kant, que ainda hoje é encarado muitas vezes como um obstáculo e um desafio necessários de se ultrapassar e combater, se se quer estabelecer a coerência interna da filosofia crítica. Por isso, uma interpretação desse debate talvez nos permita descobrir um pouco mais o solo em que se edifica o hoje.

Todavia, na tentativa de compreender um pouco mais profundamente como a absorção do pensamento de Kant determina o sentido sobre o qual ainda se firma o pensamento ocidental, a escolha da crítica de Jacobi como momento específico de nossa interpretação se funda não apenas em sua grande difusão histórica, talvez por si mesma uma justificação suficiente. O que, além disso, nos interessa profundamente aqui é que o confronto entre as filosofias de Kant e Jacobi é uma ocasião privilegiada de interação entre perspectivas que, embora intrinsecamente relacionadas, parecem divergir radicalmente entre si. Kant, centrando em uma concepção de conhecimento objetivo, discerne os diferentes usos do pensamento com vistas à realização sensível de um sentido humano histórico e moral, numa articulação crítica das fronteiras entre o conhecido e o meramente pensado. Estabelecidos os limites do saber, sua filosofia encontra no vazio de significado da metafísica o escopo para a prática racional que fundamenta a existência humana como fim último da natureza. Jacobi, na contramão desse modelo científico de racionalidade, funda na crença toda a experiência e situa a única realização legítima do homem em uma moralidade que o eleva até a intuição divina. Concebendo a fé como elemento primordial da vida, seu pensamento desemboca numa negação do conhecimento, num salto mortal em direção a uma contemplação do absoluto que se subtrai à finitude dos conceitos humanos. Nesse confronto entre crença e objetividade, entre fé e conhecimento, as objeções de

Jacobi a Kant oferecem ocasião para uma análise de alternativas conflitantes e aparentemente excludentes no concernente à construção de um sentido humano próprio. É por isso que as elegemos para estudo.

A meta desta dissertação é, portanto, interpretar a crítica de Jacobi a Kant, visando compreender de que maneira ela se funda em um confronto entre perspectivas. Não se trata, pois, de acusar um ou defender outro. A intenção é a de, primeiramente, estabelecer os fundamentos das objeções de Jacobi, para depois contrapô-las ao pensamento de Kant encarado a partir de seus próprios fundamentos. Isso permitirá que se encontre o vigor específico de cada um, bem como a origem do dissídio entre os dois. Talvez isso nos abra para pensar, ainda que breve e inicialmente, o conflito anunciado na consolidação de qualquer filosofia.

1.2. O percurso

Certamente surgem diversas dificuldades na realização dessa tarefa. Uma interpretação adequada dessa temática envolveria um domínio completo do pensamento de Jacobi e de Kant, em suas diversas etapas. Seria necessário um profundo estudo dos escritos de Jacobi – tanto daqueles ditos literários, quanto daqueles reputados filosóficos –, que abarcasse os diversos estágios de amadurecimento de sua compreensão do pensamento de Kant – desde a assimilação dos escritos pré-críticos até a redefinição de sua filosofia ocasionada pelo desenvolvimento de sua noção de razão, já no século XIX. Igualmente, seria necessário abranger todo o itinerário de Kant, para, em sua reconstituição, avaliar com justiça qual o estatuto de sua filosofia posta diante de Jacobi. Por isso, este trabalho se limitará a um esboço de uma interpretação do dilema de Jacobi, como tarefa preliminar e orientadora para uma possível pesquisa mais completa. Na tentativa de alcançar essa meta, o percurso aqui seguido constará de três momentos básicos.

O primeiro deles será uma reconstituição dos fundamentos filosóficos da leitura que Jacobi faz do pensamento kantiano. Para tanto, serão utilizadas basicamente as duas primeiras edições de *Sobre a doutrina de Spinoza em cartas ao senhor Moses Mendelsohn*, de 1785 e de 1789, e a primeira edição de *David Hume sobre a crença ou Idealismo e realismo*, de 1787. Ver-se-á que as críticas de Jacobi pressupõem a tese de que a

experiência do homem se fundamenta na fé. Para ele, a fé é a própria vida, pois se confunde com o processo de revelação da natureza, efetuado mediante a constante distinção entre o sujeito e a realidade exterior. O aprofundamento dessa fé – e conseqüentemente, do processo de diferenciação de si mesmo em relação a todas as outras coisas – coloca o homem no caminho da liberdade e da religião, através das quais ele pode ultrapassar sua condição transitória, propelindo-se ao eterno e ao infinito. É assim que, mediante um *salto mortal*, ele contempla a paz de Deus direta e intuitivamente. Sob essa perspectiva, o idealismo de Kant aparece a Jacobi como a filosofia do homem que, querendo guiar-se unicamente com base em si mesmo, se afasta da fé e de Deus, transformando toda a natureza em uma pura criação da razão, em um mero produto do eu. A conclusão será então a de que o dilema que Jacobi coloca a Kant visa mostrar que o espírito do idealismo transcendental o conduz inevitavelmente a um egoísmo especulativo oriundo da arrogância do homem.

Em seguida, por contraposição a Jacobi, serão postos os alicerces fundamentais da filosofia de Kant, a partir das duas primeiras *Críticas* e de outros textos diretamente vinculados às mesmas. Mostrar-se-á que, assim como Jacobi, Kant compreende que é numa relação com o eterno que o homem alcança sua dignidade própria. Porém, uma fundamentação distinta da experiência temporal faz com que ele encontre um caminho diferente para a realização do homem. Para Kant, não é através da fé, mas do conhecimento, que o homem acessa a natureza transitória. A doação independente da existência exterior constitui uma objetividade que é, em todo caso, conhecida. Contudo, essa objetividade só é possível graças a uma forma universal e necessária oriunda da própria compreensão do homem. Disso conclui Kant toda a natureza se limita ao âmbito das condições de possibilidade da experiência humana, ao mesmo tempo em que o conhecimento humano se limita à doação dos objetos dessa experiência. Assim, ele demarca os usos do pensamento e esvazia todo acesso ao suprasensível, dada sua carência de objeto. Mas é desse modo que ele encontra espaço para pensar coisas que, não obstante sejam incognoscíveis por situarem-se fora da condição temporal da experiência, possibilitam que o homem compreenda o mundo sensível no que ele deve ser, por referência a um reino da graça em que coincidirão liberdade e felicidade eternas. É por isso que Kant encontra naquilo que se situa para além do tempo, não uma realidade a ser

intuída, mas um fio condutor para a concretização temporal e sensível de um ideal inteligível e eterno.

Isso permitirá, por fim, que se avalie a contraposição entre Jacobi e Kant a partir da diferença entre suas fundamentações filosóficas. Ver-se-á então que, na medida em que as objeções de Jacobi se originam de uma filosofia amparada pela crença, elas perdem seu sentido quando interpretadas com base nos alicerces do pensamento de Kant. Além disso, justificando através do saber a experiência do tempo, Kant proporciona uma compreensão distinta da realização humana. Por isso, se Kant é visto por Jacobi como uma figura na ascese da arrogância especulativa engendrada por uma fuga do transitório, Jacobi aparece a Kant como o disseminador de um desvario que tolhe a verdadeira liberdade. Logo, a divergência dessas filosofias quanto à fundamentação do acesso ao tempo as leva a concepções excludentes acerca da maneira como, por referência ao eterno, se consuma a realização humana. Isso faz com que cada uma delas seja vista pela outra como um estágio – por princípio incompleto – no progresso do homem. Entretanto, essa diferença não seria possível se não houvesse entre esses dois filósofos uma concordância implícita no tocante à estrutura substancial do tempo, ao modo de ser do homem e à realização deste último num contato com a eternidade.

A título de conclusão, será levantada a hipótese de que, oculta sob a disputa entre Jacobi e Kant, se encontra um confronto entre perspectivas acerca do que é o homem. Daí se origina a imposição de uma realização própria que exclui como indigno tudo o que lhe escapa. Por detrás de uma peleja filosófica se revelará, portanto, uma decisão pelo humano que injunge a medida para toda a alteridade.

2. A FÉ E A ARROGÂNCIA

Neste capítulo, o dilema de Jacobi será, inicialmente, reconstituído em seus momentos principais, para que, em seguida, sejam expostos os fundamentos filosóficos que o ensejam. O objetivo é mostrar que, ao derivar da crença a experiência da natureza, Jacobi situa a realização do homem na superação de sua natureza sensível e transitória mediante um contato direto e intuitivo com o eterno. Ele alcança, com isso, um diagnóstico da filosofia em geral, a partir do qual identifica o espírito do idealismo transcendental como a produção de um mundo subjetivo e estático, oriundo da arrogância humana de querer superar autonomamente seus desejos transitórios, abandonando a fé primordial e distanciando-se das coisas divinas. É esse espírito que ele pretende restituir a Kant, ao acusá-lo de contradizer a si mesmo e direcioná-lo a um egoísmo especulativo.

2.1. O dilema

Jacobi entende que a filosofia de Kant se baseia na pressuposição de que todo o conhecimento humano lida tão só com impressões sensíveis provocadas pelos objetos. Contudo, ele interpreta que, em virtude da idealidade do espaço e do tempo, Kant concluiria que esse conhecimento se restringe inteiramente ao sujeito, sem poder dar a conhecer nenhuma realidade transcendente. A experiência seria somente resultado do ato de impor às impressões sensíveis a “forma essencial”, derivada da constituição particular da sensibilidade humana, “[...] a que se tem de submeter toda a representação particular e todo o juízo particular [...]”.¹ Todavia, essa “forma essencial” da objetividade diria respeito exclusivamente ao sujeito, sem manifestar nada referente às coisas mesmas. Logo, a natureza experimentada pelo homem seria apenas o resultado do ato que converteria suas sensações em objetos de sua experiência subjetiva.²

Por isso é que, para o idealista transcendental, os fenômenos – isso que comumente se chama de “[...] objetos reais, coisas independentes das [...] representações [...]”³ – teriam sua realidade reduzida à experiência subjetiva. O espaço e o tempo, com

¹ JACOBI, 1992, *Über den transzendentalen Idealismus*, p. 108.

² Cf. Idem, *ibidem*, p. 107.

³ Idem, *ibidem*, p. 104.

tudo o que contêm, estariam apenas no sujeito e não provariam a existência de nada exterior. Relativa unicamente às sensações recebidas, a natureza se restringiria ao âmbito de “[...] meras determinações do [...] próprio eu [...]”,⁴ sem nenhuma existência independente. No conhecimento humano, nada constaria, “absolutamente nada”, que pudesse “ter um significado *verdadeiramente* objectivo”.⁵ A “verdade relativa” ou “validade relativamente objectiva” experimentada na natureza não garantiria nenhum acesso a nada de “verdadeiramente objectivo”, isto é, de correspondente a algo transcendente ao sujeito.⁶

Isso levaria à conclusão inevitável de que o homem encontra a si mesmo “na mais profunda ignorância” quanto à origem de sua sensação.⁷ Seu conhecimento não o tornaria apto a estabelecer qualquer relação com objetos independentes de sua experiência, aos quais pudesse atribuir o fundamento da matéria dada. Mesmo o conceito de uma coisa em si seria fruto da subjetividade humana, um mero pensamento problemático “apenas assumido como causa inteligível do fenômeno em geral”, como correlato à “sensibilidade enquanto receptividade.”⁸ Esse desconhecido objeto transcendental se fundaria “[...] apenas na forma inteiramente subjetiva do [...] pensamento [...]”,⁹ atinente só ao homem. Seria aquilo a que, em uma *admissão*¹⁰, *fundada em uma conjectura ou na fé*¹¹, o sujeito referiria os fenômenos, sem que com isso se desse a conhecer algo além destes últimos.

Interpretando desse modo o idealismo transcendental, Jacobi identifica como uma contradição insolúvel, que afastaria a filosofia de Kant do espírito do seu próprio sistema, a

⁴ Cf. Idem, *ibidem*, p. 107.

⁵ Cf. Idem, *ibidem*, p. 107s.

⁶ “Como, porém, os conceitos que surgem deste modo e os juízos e proposições que deles derivam não têm validade senão em relação às nossas sensações, todo o nosso conhecimento nada mais é do que uma consciência de determinações conectadas do nosso próprio eu, a partir das quais nada mais se pode inferir.” (Idem, *ibidem*, p. 108.)

⁷ Cf. idem, *ibidem*, p. 107.

⁸ Cf. Idem, *ibidem*, p. 106.

⁹ Idem, *ibidem*, p. 106.

¹⁰ “Pois, se segundo a filosofia kantiana se pode igualmente *admitir* que a essas entidades puramente subjectivas, determinações apenas *do nosso próprio ser*, possa corresponder qualquer coisa de transcendental como *causa*, fica-se envolvido na mais profunda treva sobre onde reside essa causa e de que espécie seria a sua relação com o efeito. Aliás, já vimos que não temos acesso, nem de longe nem de perto, a qualquer experiência desse algo transcendental e que de forma alguma dele nos podemos aperceber minimamente, mas que todos os objectos da experiência são meros fenômenos, cuja matéria e conteúdo real no todo não são mais do que a nossa própria sensação.” (Idem, *ibidem*, p. 107)

¹¹ Cf. idem, *ibidem*, p. 109.

admissão básica de que a experiência resulta da afecção dos objetos sobre a sensibilidade.¹² Isso porque a limitação da experiência a “*determinações puramente subjetivas do ânimo, vazias de tudo o que é verdadeiramente objetivo*”¹³, impediria a postulação de um objeto como causa das impressões sensíveis.¹⁴ Se a legitimidade do pensamento se reduz à determinação formal das sensações, então a alegada receptividade da intuição implica a admissão da espontaneidade de uma coisa transcendente, em um sentido que inevitavelmente transgride os limites bem fixados pela filosofia crítica.¹⁵ Por conseguinte, seria implausível afirmar que os objetos provocam impressões sensíveis, pois, aceita tal premissa, ficaria implícita “[...] a convicção da validade objetiva da [...] percepção dos objectos [...] como coisas-em-si e não como fenômenos *meramente* subjetivos [...]”¹⁶

Não obstante, seria impossível, na ausência dessa pressuposição, manter a coesão do sistema kantiano, que se desdobraria unicamente desde a tese de que o conhecimento humano lida somente com as impressões que recebe dos objetos. Daí a perplexidade de Jacobi diante do fato de que “[...] não podia penetrar no sistema *sem* aquele pressuposto e, *com* ele, não podia aí permanecer.”¹⁷ Seria impossível, sem a admissão da receptividade da intuição, compreender como é imposta aos fenômenos sua forma e, ao mesmo tempo, como essa forma – e consequentemente todo o saber – se limita inteiramente à subjetividade. Porém, se a restrição da natureza ao sujeito impede qualquer conhecimento transcendente, impede também a admissão de coisas que afetam os sentidos, pois com essa admissão já se pretenderia ir além do que é lícito saber e se postularia, ao menos implicitamente, algo transcendente como causa daquilo que o sujeito conhece.

¹² Idem, ibidem, p. 106.

¹³ Idem, ibidem, p. 104.

¹⁴ “Eu pergunto: como é possível combinar o pressuposto de objectos, que causam impressões nos nossos sentidos, suscitando desse modo representações, com uma doutrina que pretende anular todas as bases em que se apoia este pressuposto?” (Idem, ibidem, p. 108)

¹⁵ “Mas, como é que, na filosofia de Kant, chegaríamos a uma tal coisa? Seria talvez sentindo-nos passivos nas representações, que designamos por fenômenos? Mas sentir-se passivo ou sofrer é apenas metade de um estado, *que só segundo esta metade não é pensável*. Também aqui se exigiria expressamente que ele não fosse pensável considerando só essa metade. Portanto, sentiríamos causa e efeito no entendimento transcendental, e poderíamos, em virtude dessas sensações, inferir no entendimento transcendental para coisas que nos são exteriores e para as suas relações necessárias entre elas.” (Idem, ibidem, p. 109)

¹⁶ Idem, ibidem, p. 107. “Pois que já a palavra sensibilidade fica privada de todo e qualquer significado se não se entender por ela um meio distinto e real entre o real e o real, um meio efectivo de alguma coisa para alguma coisa, e se no seu conceito não estiverem contidos os conceitos de estar separado e estar conectado, de ser activo e ser passivo, de causalidade e dependência, como determinações reais e objectivas; e, sem dúvida, contidos neles de maneira que seja juntamente dada a generalidade absoluta e a necessidade destes conceitos como pressuposto prévio.” (Idem, ibidem, p. 106s)

¹⁷ Idem, ibidem, p. 107.

Kant, embora compreendesse a pertença da natureza à subjetividade e a vacuidade do conceito de uma coisa em si, permanecera contudo atado à ilusão que denunciara – se não no espírito, pelo menos na letra. Para concluir a idealidade transcendental da natureza, que é o cerne de seu sistema, ele se valeria do pressuposto de uma coisa em si, mas apenas para logo depois relegar essa coisa à negatividade de um mero conceito vazio. Para Jacobi, isso certamente se deve a uma tentativa de fuga de um idealismo ainda mais radical, um subjetivismo tão absoluto que não suportaria qualquer referência a objetos transcendentais ao sujeito.

Jacobi dá então sua sentença: em favor de sua coerência, o defensor do idealismo transcendental deveria “muito simplesmente abandonar esse pressuposto”¹⁸ da receptividade da intuição, que se funda na crença e necessariamente implica a presunção da atividade de um objeto transcendental inteiramente desconhecido. Deveria “[...] possuir a coragem de defender o mais forte idealismo que jamais foi ensinado”, sem qualquer receio mesmo da acusação de “egoísmo especulativo”, rejeitando como inverossímil “[...] a existência de coisas que, no entendimento transcendental, [...] seriam exteriores [...]”¹⁹ ao homem. Toda a natureza seria então transportada para o interior do sujeito, muito embora pudesse ainda assim ser percebida.

Mas o que significa para Jacobi essa redução de tudo ao sujeito? Qual o estatuto desse egoísmo especulativo, quando visto a partir de sua filosofia? Restituindo a Kant aquilo que considera seu espírito, que auxílio Jacobi presta a seu próprio pensamento? Mostrar-se-á, daqui por diante, que as objeções ao idealismo transcendental têm que ver com um diagnóstico conferido por Jacobi à filosofia em geral, relacionado à maneira como concebe a realização própria do homem. Na base disso se encontra uma equiparação entre vida e fé, uma fundamentação da experiência na crença, da qual se tratará agora.

2.2. *Crença e vida*

¹⁸ Idem, *ibidem*, p. 109.

¹⁹ Idem, *ibidem*, p. 109. “Se a filosofia kantiana se quisesse afastar um milímetro que fosse, pela conjectura ou pela fé, da ignorância transcendental que o idealismo transcendental ensina, não só perderia no mesmo instante toda a consistência, mas teria também de renunciar completamente àquilo que aponta como a sua principal vantagem, nomeadamente, a de sossegar a razão; pois, esta presunção não tem outro fundamento a não ser a *ignorância absoluta e total*, que o idealismo transcendental defende; esta ignorância absoluta e total perderia, porém, toda a força, se se pudesse levantar sobre ela uma conjectura qualquer que lhe ganhasse vantagem por mínima que fosse.” (Idem, *ibidem*, p. 109)

Jacobi compreende a crença como origem da experiência de objetos. Isso porque, embora a percepção nada mais contenha do que simples impressões corporais subjetivas, todo ser vivo imediatamente estabelece relação com algo “totalmente diferente” da sensação – a todo tempo descobre coisas existentes fora de sua consciência.²⁰ Essa convicção da existência de coisas exteriores está presente no acesso mais primário e imediato à natureza. Ela não depende de nenhum argumento; ao contrário, precede qualquer operação do pensamento. Porquanto não se baseia em fundamentos racionais, tal convicção é considerada por Jacobi uma *crença* ou *fé*.²¹

Essa crença revela a natureza e, por isso, se encontra a todo tempo na experiência de cada um. Ela é o princípio de toda consciência e libera também a experiência subjetiva interior, a percepção do eu. De fato, somente através das coisas exteriores é possível o acesso à existência de si mesmo: “[...] sem o *Tu*, o eu é impossível.”²² Ser consciente é perceber algo que, em sua exterioridade, se distingue do eu interior. Ao estabelecer relação com os corpos que, ao lhe afetarem, situam-se *fora*, cada ser vivo percebe simultaneamente seu próprio corpo na medida mesma em que é afetado. Através da distinção entre seu corpo e os outros corpos, torna-se possível a consciência da interioridade do sujeito. Só à diferença do *Tu*, o *Eu* acessa a si mesmo.²³ Por isso, “toda percepção expressa algo externo e algo interno ao mesmo tempo, e expressa os dois em relação um com o outro.”²⁴ Ainda na “mais primordial e simples das percepções”,²⁵ irrompem os polos da cisão imediata e intuitiva entre as coisas externas e a consciência interna.²⁶

Essa certeza imediata de si mesmo em meio às coisas não necessita de provas. Pelo contrário, ela rejeita qualquer prova, pois precede qualquer inferência.²⁷ “Não há

²⁰ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 231.

²¹ Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 255. “[...] nós não temos absolutamente nenhuma prova da existência de qualquer coisa fora de nós exceto sua própria existência [...]”. (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 273)

²² JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 231.

²³ “Está claro que nos alcançamos a consciência de nossa consciência, o sentimento de nós mesmos, de nenhum outro modo senão distinguindo-nos de algo fora de nós.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 318)

²⁴ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 318.

²⁵ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 277.

²⁶ Isso se dá “[...] em um repente, no mesmo instante indivisível, sem antes ou depois, sem qualquer operação do entendimento [...]”. (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 277)

²⁷ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 230. “Convicção por provas é certeza secundária. Provas são somente indicações de similaridade com algo do qual já estamos certos. A convicção que elas geram se origina por comparação, e não pode nunca ser realmente segura e perfeita. Mas se toda

nenhuma representação, nenhuma inferência, que medeie essa dupla revelação.”²⁸ O encontro imediato do Eu com o Tu é condição para qualquer representação ou argumento posteriores, pois para qualquer raciocínio é irrestrita a condição de um sujeito já imerso junto aos objetos fora dele.²⁹ Trata-se de uma revelação intuitiva, imediata e recíproca.

Nessa *dualidade*³⁰ simbiótica entre o exterior e o interior, o eu não é senão a unidade do sentimento da diferença de si mesmo em relação à multiplicidade de coisas exteriores.³¹ Em sua necessária oposição à revelação das coisas externas, ele se encontra permanentemente presente na percepção. Dado que não é possível deixar de perceber algo, o eu é a cada instante reiterado na continuidade indivisível de sua existência. Por isso, qualquer ser vivo se configura como *indivíduo*, unidade interior do sentimento mantida à distinção do exterior.³²

A vida é precisamente essa distinção de si mesmo em relação aos objetos, pela qual cada indivíduo se determina em resposta ao exterior. É isso que possibilita o desejo e a ação. Experiência da diferença entre o eu e o mundo, a vida é maneira como o indivíduo, crendo na efetividade objetiva das sensações, é aberto à natureza, em uma cisão recíproca entre o exterior e o seu próprio interior. Por isso, a fé é o ato que em qualquer indivíduo antecede a ele mesmo. É o impulso vital pelo qual ele adquire consciência de si próprio ao se diferenciar de algo que se lhe opõe. A fé é o elemento primordial da vida, confundindo-se com esta última por revelar a natureza, em meio à qual se situa a consciência. “Uma verdadeira e maravilhosa revelação!”³³ Ela impele cada ser vivo a aceitar as verdades eternas que o guiam: eu existo; existem coisas fora de mim.³⁴

aceitação de verdade não derivada de fundamentos racionais é fé, então a convicção baseada em fundamentos racionais deve derivar ela própria da fé, e deve receber sua força da fé somente.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 230.)

²⁸ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 277.

²⁹ “Inferências nunca podem descobrir a existência de nada.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 328)

³⁰ “Nos precisamos distinguir a nós mesmos de alguma coisa. Logo, duas coisas atuais uma fora da outra, ou ‘dualidade’.” JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 293.

³¹ “Nós sentimos que a diversidade de nosso ser é mantida junta em uma pura unidade que chamamos de nosso ‘eu’.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 294)

³² Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 294.

³³ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 231.

³⁴ “Através da fé nós sabemos que temos um corpo, e que há outros corpos e outros seres pensantes fora de nós.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 231)

Concebendo a vida como processo de diferenciação entre exterior e interior, Jacobi assume que a experiência de qualquer ser vivo acontece segundo a mesma estrutura necessária à efetuação dessa diferenciação. Em cada ser consciente, a vida se expressa na relação de distinção entre corpos exteriores uns aos outros, isto é, entre seres extensos.³⁵ Por isso, a consciência de efetivos seres extensos é objetivamente comum a todo ser vivo, visto que ela possibilita a relação entre o eu e as coisas fora dele. Nessa correlação marcada pela diferença entre o corpo do eu e os outros corpos, enquanto contato entre seres extensos, toda a interação vital implica resistência recíproca expressa em uma atividade dinâmica de ação e reação. A tomada de consciência do exterior, pela qual o eu reconhece a si mesmo, é a consciência corporal da afecção que recebe e da que efetua.³⁶ Todo o processo vital de diferenciação entre o eu e o exterior é um constante movimento de ação e reação entre corpos extensos, único pelo qual é possível a consciência. Nesse processo, ocorre a cada vez uma variação nas determinações do corpo do eu e dos outros corpos. Essa modificação das determinações dos corpos em atividade mútua é a sua sucessão, em que a cada vez o eu é reiteradamente distinto do exterior.³⁷ Por isso, tomando consciência de si mesmo através do processo corporal de diferenciação entre interior e exterior, qualquer indivíduo percebe a natureza segundo uma estrutura que corresponde à própria dinâmica vital.

Desse modo, a percepção é a experiência que qualquer indivíduo *singular*, faz da *multiplicidade* de objetos *reais* e *extensos* que se *sucedem*, em sua *atuação recíproca*, em uma cadeia de *causas e efeitos*. Isso expressa a distinção entre o eu e as coisas fora dele, entre o *um* que se é e os *muitos* distintos de si. Perfaz-se assim o *todo*.³⁸ Portanto, a fé possibilita a vida como uma experiência estruturada da distinção de si mesmo em relação a uma exterioridade. É com base nessa noção de vida que Jacobi compreende o homem e, por conseguinte, a sua realização própria.

2.3. O indivíduo, a pessoa e Deus

³⁵ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 230.

³⁶ Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 295.

³⁷ Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 296.

³⁸ Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 318.

Caracterizada a vida como revelação da natureza por distinção entre o exterior e o interior, o homem surge, para Jacobi, como portador de um elevado grau de vida. Isso lhe garante uma complexa articulação das percepções das coisas externas, à diferença das quais ele acessa uma profunda consciência de si mesmo. É assim que ele reconhece sua própria identidade em meio à diversidade de suas vivências, o que o eleva, como indivíduo, à categoria de pessoa. Daí deriva a sua liberdade, que lhe desperta a consciência do eterno e do infinito e permite que, em um ato que consuma o processo vital de diferenciação entre o dentro e o fora de si, ele possa transcender a natureza mediante uma experiência interna e direta da paz de Deus.

A vida é o estabelecimento da diferença pela qual se revela o eu e os objetos exteriores. Quanto mais vida experimenta um ser, mais profunda será essa revelação – por conseguinte, mais diversa e complexa será a sua percepção e mais consciência ele possuirá de si mesmo.³⁹ O homem nada mais é que um ser dotado de um elevado grau de vida, isto é, de uma grande complexidade na distinção entre o *Eu* e o *Tu*. O que o separa das plantas e dos animais, conferindo-lhe razão, é tão só uma superior consciência das percepções do exterior e de seu próprio interior. Trata-se de uma diferença de grau, não de espécie.⁴⁰

³⁹ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), excerpts, Supl. VII, p. 370.

⁴⁰ A tese de que o modo de ser do homem deriva de uma diferença de grau em relação ao dos demais viventes é extremamente patente na primeira edição de *David Hume*, de 1787: “Um ser racional se distingue, portanto, de um ser irracional por um maior grau de consciência, e, por conseguinte, de vida. E esse grau aumentará em um entendimento em proporção ao aumento do poder de distinguir a si mesmo (intensiva e extensivamente) das outras coisas.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 319) Contudo, uma mudança em sua concepção de razão levará Jacobi, a partir da década seguinte, a rever o estatuto do homem em meio aos demais seres. No prefácio à edição final dessa mesma obra, datada de 1815, por exemplo, a razão será caracterizada como uma faculdade exclusivamente humana de revelação do suprassensível, inteiramente distinta do entendimento, o qual seria partilhado, nos mais diversos graus, por todos os animais. (Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith, Preface* (1815), p. 539) Na *Carta a Fichte*, ela aparece como “a faculdade da pressuposição do verdadeiro”, “dirigida até o Ser”, voltada “àquilo que está oculto sob os fenômenos”. (JACOBI, 1995, *Carta de Jacobi a Fichte sobre el Nihilismo* (1799), p. 250) Essa evolução do pensamento de Jacobi torna sem sentido uma derivação do modo de ser do homem e de sua realização própria com base em uma caracterização geral da vida, conforme aqui se propõe. A diferença, antes situada no grau de vida, dirá respeito, nos textos maduros de Jacobi, a uma cisão ontológica radical. Por conseguinte, a realização do homem não mais expressará uma culminância do processo geral da vida, mas concernirá tão só à sua relação exclusiva com Deus e com a vida futura. Isso certamente possui profundas repercussões sobre a interpretação que Jacobi faz da filosofia de Kant, conforme atestam os textos citados. Todavia, um estudo aprofundado da evolução de seu pensamento e de sua relação com o idealismo transcendental, embora relevante e interessante, ultrapassa inteiramente o escopo do presente trabalho.

Todas as funções de sua razão derivam dessa “percepção mais completa” e do “maior grau de consciência ligado a ela”.⁴¹

A razão humana é uma complexa capacidade de ligar percepções diversas, unindo ao presente a consciência do passado, através da *memória*, e fazendo associações livres na *imaginação*.⁴² Apresentando novamente à consciência aquilo que em algum momento foi posto em atualidade diante dela, ela produz *representações*, “[...] como sombras das coisas que estiveram primeiramente *presentes*.”⁴³ Por isso, já na percepção imediata, o homem compara e distingue os objetos, reconhecendo suas diferenças e selecionando suas similaridades.⁴⁴ É em suas relações que as coisas lhe aparecem: “[...] mesmo a mais obscura sensação expressa uma relação.”⁴⁵

Comparando, abstraindo e repetindo suas representações, o homem agrega determinações aos objetos dos sentidos, até o ponto em que produz conceitos e signos através dos quais expande sua percepção – *ora objetiva, ora subjetivamente*.⁴⁶ Ele adentra assim um mundo interno, pura criação sua que o coloca, é certo, no caminho do conhecimento, mas também do engano e da ilusão. Se, por um lado, sua razão lhe permite uma compreensão geral da natureza, ela o induz muitas vezes a deixar de perceber as coisas para lidar somente com palavras.⁴⁷ Por isso, o homem corre sempre o risco de sobrepor seus conceitos à natureza, abandonando o único seio que alimenta sua razão, seduzido por representações que “[...] *meramente imitam as coisas atuais* e não podem de nenhum modo existir sem elas.”⁴⁸ No entanto, se ele direciona seu conhecimento sempre à natureza revelada pela fé,⁴⁹ a razão lhe permite alcançar uma profunda consciência de suas percepções, inalcançável a qualquer outro vivente.

⁴¹ “É na percepção *mais completa*, e no maior grau de consciência ligado a ela, que jaz a essência da superioridade desfrutada pela nossa natureza, a qual chamamos de *razão*.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 320s)

⁴² Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 318s.

⁴³ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 277. Cf. *idem*, *ibidem*, p. 304ss.

⁴⁴ Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 321.

⁴⁵ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 322.

⁴⁶ “Com cada repetição do *consenso* dessas impressões e relações com respeito ao mesmo objeto, a representação deve receber novas determinações e se expandir, às vezes mais *subjetivamente*, outras vezes mais *objetivamente*.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 321)

⁴⁷ Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 303.

⁴⁸ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 305.

⁴⁹ “A fé é o elemento de toda cognição e atividade humana.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 234) “[...] somos todos nascidos na fé, e devemos permanecer na fé, assim como somos

Correlata à sua apurada percepção das coisas exteriores, o homem possui também uma grande consciência de si próprio. Quanto mais claramente se diferencia do exterior, mais consciência ele toma de seu interior: “[...] o ‘Eu’ se torna mais distinto na mesma medida do ‘Tu’.”⁵⁰ Com seu complexo poder de imaginação e memória, a percepção que ele faz das coisas é tão aguçada, que a cada instante ele reconhece sua identidade permanentemente distinta de tudo que percebe. Assim, à intrincada articulação de sua experiência se conecta a consciência de si mesmo expressa na *personalidade*⁵¹ que o distingue.⁵² Uma *pessoa* é justamente um indivíduo consciente de sua própria identidade, de sua constante unidade oposta à diversidade do exterior. O homem, enquanto pessoa, é autoconsciente.⁵³ A cada instante ele é o mesmo, tendo sido quem foi e esperando se tornar quem será.

A consciência que o homem possui da diferença de si em relação às coisas exteriores é tão apurada que mesmo sua ação não é necessariamente determinada por estímulos alheios. Ele pode sempre se descobrir independente dos desejos⁵⁴ que lhe provoca a natureza, ultrapassando o insaciável impulso animal de resposta a estímulos.⁵⁵ Consciente de si mesmo em tempos distintos, o homem não é necessitado pelo instante presente. Ele consegue ponderar sua ação de modo a não ceder às influências externas imediatas e reconhecer sua inteira diferença em relação às coisas exteriores. Sua ação não tem de visar unicamente estados transitórios, terrenos e efêmeros, os quais conferem

todos nascidos em sociedade, e devemos permanecer em sociedade [...]” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 230)

⁵⁰ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 319.

⁵¹ “[...] se a capacidade de aceitar impressões é tão perfeita e variada que as propriedades da imaginação e da memória, às quais se conecta a personalidade, brotam dela, então o que chamamos de razão se desenvolve.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 318s)

⁵² Todo ser vivo contém em si o princípio da personalidade. Todavia, apenas no ser humano, dotado da memória e da imaginação, desponta a razão como uma percepção articulada e consciente de sua própria identidade distinta em relação à multiplicidade do mundo exterior. Somente nele, por conseguinte, surge a personalidade. Torna-se novamente visível aí a diferença de grau que separa o homem dos demais viventes: “Nós negamos personalidade aos animais, dado que negamos-lhes a cognição distinta na qual repousa a consciência da identidade. O *princípio* da personalidade deve, contudo, ser atribuído a todo indivíduo dotado de consciência, isto é, a todo ser vivo. Com cada grau extra de consciência que atribuímos a um indivíduo, nós o trazemos para mais perto da *personalidade*. O grau que finalmente o eleva à ‘inteligência’ também lhe confere *totalmente* a propriedade de ‘pessoa’.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), Supl. IV, p. 363s)

⁵³ “A unidade de autoconsciência constitui a personalidade, e todo ser que tem consciência de sua identidade é uma pessoa.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), Supl. IV, p. 363)

⁵⁴ “A tendência em direção ao terreno é o impulso sensível ou princípio do desejo [...]” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), excerpts, p. 348)

⁵⁵ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), excerpts, p. 348s.

apenas uma alegria também transitória e dependente. Além do mais, sobrepondo-se aos seus desejos, ele avança no processo de diferenciação que é a própria vida e restitui a si mesmo o sentimento da identidade de seu arbítrio. É dessa maneira que ele se descobre livre.⁵⁶

Ao tomar consciência de sua liberdade, o homem sente sua honra diante de ações que se alçam para além dos desejos, ao mesmo tempo em que testemunha uma humilhação diante de ações direcionadas simplesmente à satisfação de impulsos sensíveis. Esse *sentimento de honra* reside em cada pessoa, fornecendo a medida para o julgamento de qualquer ação que pratica ou observa. As ações que cedem ao prazer imediato, sem preocupação com suas consequências ou com os meios utilizados, degradam seu autor e contrariam internamente esse sentimento. Pelo contrário, as ações honradamente produzidas desde a abnegação dos vícios em favor de um bem que se sente como superior elevam o homem e infundem nele uma compreensão mais profunda do mundo.⁵⁷ Isso porque mediante elas ele avança no processo vital de diferenciação de si mesmo, atingindo uma superior vitalidade e consciência de si próprio, até à convicção “[...] de que a inteligência é efetiva por sua própria força; que ela é o maior poder, e certamente o único verdadeiramente conhecido por nós [...]”.⁵⁸

É desse modo que desponta no homem a fé em uma inteligência puramente autônoma, “[...] em um Deus que é um Espírito.”⁵⁹ Direcionando sua vontade para além da busca por uma vida confortável e por prazer corporal, o homem reconhece uma faceta infinita de si mesmo, independente em relação a tudo o que o rodeia. Isso o leva à descoberta de que não é às coisas exteriores, mediadas e finitas, que deve sua existência e sua liberdade, mas a um ser de todo livre e infinito. Através dessa “refinada propriedade da razão” de elevar o espírito através de sua própria liberdade, ele recebe “a *intimação de Deus*”⁶⁰ e pode então *sentir-lo*, como o ente que é “mais perfeitamente distinto de todas as coisas”.⁶¹ Independentemente de qualquer silogismo ou raciocínio, a consciência de Deus surge mediante o exercício de ações divinas. É preciso que Deus se faça carne naquele que

⁵⁶ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), excerpts, p. 345.

⁵⁷ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), excerpts, p. 346.

⁵⁸ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), excerpts, p. 347.

⁵⁹ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), excerpts, p. 347.

⁶⁰ Cf. JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 329.

⁶¹ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 319.

pretende conhecê-lo.⁶² Através dos sentimentos divinos de pureza e perfeição, o homem atinge uma vida superior e experimenta em si mesmo a suprema personalidade de Deus: “O homem se torna consciente de Deus através de uma vida devota [...]”.⁶³ É no poder autocriador de sua liberdade, pelo qual se fortalece o sentimento da distinção de si mesmo, que ele sente e reconhece a sua origem num ser infinito e absolutamente livre.

Quanto mais o homem se eleva em suas ações, mais se fortalece nele a consciência de Deus,⁶⁴ até que o divino vem a ser de tal forma *percebido* que se torna inegável, infinitamente mais indubitável do que qualquer outra coisa.⁶⁵ Desponta então no coração do homem uma “faculdade do puro amor”,⁶⁶ que tem por objeto Deus e a parte divina e incondicionada do homem, sua liberdade e sua honra. Esse amor não se dirige a coisas efêmeras nem se confunde com a busca insaciável pelo prazer animal. Direciona-se, ao contrário, ao eterno, imutável e estável, ao ser supremo que jaz na base de toda virtude e que infunde nos corações o desejo pela honra.⁶⁷ É inconcebível – porquanto não se funda em conceitos, mas na fé e no sentimento –, mas alcançável por todos através da pureza de coração. Esse amor propicia ao homem a experiência de uma completa paz, de uma alegria incomparável, inatingível por intermédio dos prazeres mundanos.⁶⁸ Essa paz é o ultrapassamento do finito e transitório, rumo ao eterno e infinito, através do qual o homem toma consciência da eternidade e de sua imortalidade. Por isso, “[...] *para a alma as leis*

⁶² JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 231.

⁶³ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 231.

⁶⁴ “O conhecimento de Deus não desce até uma alma má, nem habita no corpo escravizado de alguém que está sujeito ao vício. O espírito da disciplina escapa da desonestidade, e evita maus pensamentos; ele será encontrado por aqueles que não o provocam; ele aparece àqueles que o procuram com simplicidade de coração. No conhecimento de Deus há um espírito inteligível, sagrado, inato, diverso, ágil, honesto, imaculado, aberto, inviolável, penetrante, rápido, benevolente, humano, firme, fixo, seguro: ele pode fazer tudo, e supervisiona tudo, ele circunda todos os espíritos puros e inteligíveis, e é o mais fino de todos. O conhecimento é mais ágil do que qualquer movimento; ele alcança todas as coisas e a todas circunda por causa de sua pureza: pois ele é o alento do poder de Deus, uma pura emanção do esplendor do Todo-Poderoso, a resplandecência da luz eterna, um espelho imaculado de ação divina e de reflexão de sua bondade. O conhecimento é capaz de todas as coisas por si mesmo; ele permanece dentro de si, embora renove todas as coisas; ele desponta aqui e ali nas almas sagradas, e levanta os amigos de Deus e seus profetas.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 243)

⁶⁵ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 243.

⁶⁶ Cf. JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), excerpts, p. 347.

⁶⁷ “A tendência em direção ao terreno é o impulso sensível ou princípio do desejo; a tendência em direção ao eterno é o impulso intelectual, o princípio do puro amor.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), p. 348) “[...] o objeto do puro amor é aquele mesmo que Sócrates sustentou. É o *theion* no homem; a veneração desse *elemento divino* nele é o que jaz no fundamento de toda virtude, de todo sentimento de honra.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), p. 348)

⁶⁸ “[...] nessa paz há o desfrute e a intuição de um amor inconcebível.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 231)

de Deus são como asas com as quais ela se propela acima de sua situação presente [...]”.⁶⁹ Quem quer que se guie pela luz de Deus através da força da honra e da liberdade, “[...] caminhará em pureza de luz a luz; experimentará sua origem e sua destinação.”⁷⁰

É assim que, no homem, é levado a cabo todo o processo característico da vida. A crença que revela em sua diferença o interior e o exterior leva ao fortalecimento da consciência interna, a tal ponto que é internamente que se supera a natureza finita em uma contemplação do amor divino. A revelação da transitoriedade culmina, por fim, em seu ultrapassamento, em uma consumação do tempo que não é nada menos que uma intuição do eterno. Concebendo dessa maneira o homem e a sua realização, Jacobi encontra a medida para toda e qualquer filosofia.

2.4. Filosofia e salto mortal

Mediante a crença, revela-se ao homem uma natureza que lhe causa desejos. Com base em seu poder de abstração e comparação, o homem representa toda a natureza com vistas à realização de seus desejos. Isso é a filosofia: uma sistematização da compreensão de todas as coisas com base nos desejos dominantes de cada época. Mas é através um salto mortal que Jacobi pretende ultrapassar todos os desejos e, por conseguinte, toda a filosofia, rumo à contemplação do amor divino.

No seio de sua vida, de seus sentimentos, desejos e ações, se desenvolve a cada vez no homem o seu pensamento, a sua compreensão específica da natureza. Seu saber deriva de suas condutas e aspirações. Em sua experiência, o homem deseja sempre a conformidade da natureza com o andamento de suas vivências. Seu querer o impele a agir e, com base nas ações que pratica, se consolida o seu entendimento das coisas. Mediante os desejos que excita, a experiência o constrange a agir visando àquilo que deseja e a pensar visando à maneira como age. Por isso, afirma Jacobi que “[...] o entendimento humano é formado através de sua vontade [...]”.⁷¹ Todo o saber do homem se constrói sobre suas

⁶⁹ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 242.

⁷⁰ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 248s.

⁷¹ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 248.

ações, desejos e percepções. Aquilo que ele sabe se origina primordialmente daquilo que quer e faz; seus desejos e ações, daquilo que vivencia.⁷²

É assim que se desenvolve no homem a filosofia, que consiste numa compreensão da natureza construída a partir de vivências e aspirações. Cada época busca de uma maneira específica a sua realização, agindo com vistas a desejos distintos e segundo uma singular visão do mundo. A filosofia é a produção racional e histórica de um pensamento que reduz os objetos da experiência humana a princípios simples e abrangentes que os direcionam a um modo específico vida, no intuito de reforçar a influência de um “padrão dominante de conduta”.⁷³ Longe de uma mera produção especulativa, ela é o empenho que o homem faz para compreender o mundo e a si mesmo a partir da experiência, dos desejos e dos procedimentos de sua época. Ela é uma tentativa de firmar os preceitos para a consolidação de um modelo histórico de comportamento,⁷⁴ fruto da inserção do homem em seu tempo. Por isso, a filosofia que se possui resulta do homem que se é, das ações que se pratica.⁷⁵ Ela expressa a cada vez o espírito de uma época, sua postura em meio à vida.

Consequentemente, uma elevação ou degeneração da filosofia depende de uma prévia elevação ou degeneração das ações e desejos humanos. É preciso formar homens superiores, para que desponte no intelecto um pensamento superior. Não basta adaptar-se ao pensamento de uma época, refugiando-se em uma moralidade já constituída. Tampouco é suficiente criar argumentos racionais estéreis, na esperança de que silogismos corretos possam talvez disciplinar espíritos degenerados. É necessário o sincero comprometimento com uma vida moralmente superior. Disso depende a conquista de uma filosofia também superior.⁷⁶ O caminho do saber não pode ser trilhado senão pela elevação do espírito.

⁷² “Tais quais os objetos são as representações; tais quais as representações são os desejos e paixões; tais quais os desejos e paixões são as ações; tais quais as ações são os princípios e o todo do conhecimento.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 239)

⁷³ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 239.

⁷⁴ “Segue-se portanto que não se deveria derivar as ações dos homens de sua filosofia, mas antes [derivar] sua filosofia de suas ações; que sua história não se origina de seu modo de pensar, mas antes seu modo de pensar [se origina] de sua história.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 239)

⁷⁵ “Encontramos a nós mesmos situados nesta terra, e conforme aí se tornam nossas ações, também se tornam nossa cognição; naquilo que resulta nosso caráter moral, também resulta nosso discernimento de todas as coisas a ele relacionadas. Tal qual o coração é a mente; e tal qual a mente é o coração.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 237)

⁷⁶ “Logo, se a filosofia de uma época, seu *estilo de pensamento*, deve ser melhorado, sua história, sua maneira de agir, seu *estilo de vida*, precisa ser melhorado primeiro, e isso não pode acontecer *à vontade*.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 240) “O homem não pode artificialmente

Porém, se a filosofia é a compreensão sistemática de um direcionamento do homem à satisfação de determinados desejos dominantes e se é através da superação dos desejos que o homem alcança sua realização própria, Jacobi nos leva necessariamente a pensar que uma verdadeira elevação dos corações conduz o homem a um ultrapassamento de toda filosofia.⁷⁷ É em um amor eterno, não em um impulso sensível e histórico, que o homem alcança a compreensão própria que se lhe destina. Portanto, não é em nenhuma filosofia, mas em um não saber que desponta com todo o seu brilho o conhecimento mais sublime: “a imagem de Deus no homem” que é “a única fonte de qualquer discernimento acerca da verdade, e portanto também de todo amor do bem [...]”.⁷⁸ Todo outro conhecimento, toda outra filosofia que se funde em uma busca, em um amor, que não seja o amor pelo eterno e infinito em Deus, tem por destino a sua própria corrupção, pois, visto que se funda no finito e efêmero, tem de perecer junto com o homem que a produziu. “E após o naufrágio de tantas formas humanas [...]”, a Providência “[...]” exibirá a derradeira e melhor forma, a única que está além da destruição.”⁷⁹

É dessa maneira que o pensamento de Jacobi resulta em um *salto mortal*. O saber não é o modo originário de acesso à natureza, mas tão só resultado dos sentimentos, aspirações e ações engendrados pela experiência. Portanto, não é pelo conhecimento ou pelo raciocínio que deve se guiar o homem no caminho de sua elevação para além do efêmero e finito. É, pelo contrário, com base em um sentimento, em uma experiência interna, que ele pode superar os ditames do exterior e, a despeito de todo e qualquer silogismo, alcançar a compreensão de sua origem no Deus eterno e infinito. Através da fé na honra que sente em si mesmo, desperta no homem a intuição do divino que escapa a qualquer conhecimento. Pela elevação de seu coração e de suas ações, ele alcança o saber que nenhum conhecimento lhe pode oferecer. Se a filosofia é uma sistematização que expressa um desejo transitório, a elevação do pensamento do homem o impele a ultrapassar

conseguir através da razão ser sábio, virtuoso, ou pio: ele precisa ser *movido* a isso, e todavia *mover* a si mesmo; ele precisa estar organicamente disposto a isso, e todavia *assim dispor* a si mesmo.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 237)

⁷⁷ Não soa surpreendente, pois, que, mais tarde, em sua *Carta a Fichte*, Jacobi caracterize seu próprio pensamento como uma “não filosofia” (p. 236) e como uma “ciência da ignorância” (p. 262) que abdica da verdade para poder alcançar o verdadeiro. “Todos os filósofos se dirigiram, mais além da forma da coisa, quer dizer, até a coisa mesma, mais além da verdade, quer dizer, até o verdadeiro mesmo. Quiseram saber a verdade, ignorantes de que quando o verdadeiro pode ser sabido humanamente, deixa de ser o verdadeiro, para converter-se em uma mera criação da invenção humana, em um formar e imaginar imaginações carentes de ser.” (JACOBI, 1995, *Carta de Jacobi a Fichte sobre el Nihilismo* (1799), p. 250)

⁷⁸ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 242.

⁷⁹ JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 242.

toda a filosofia que tenha por objeto coisas terrenas⁸⁰ rumo à consciência que se *sente* do divino e da parte divina do homem. É preciso crer, arriscar esse salto moral, se se quer ir além do mero mecanismo da natureza e descobrir a parte divina de si mesmo, o poder da liberdade que ultrapassa qualquer determinação e propõe ao infinito.

2.5. *O espírito do idealismo transcendental*

Compreendendo a filosofia como sistematização de um padrão de comportamento histórico que a cada vez direciona de uma maneira distinta o homem à realização de seus desejos sensíveis, Jacobi encontra medida para avaliar o idealismo transcendental de Kant. O espírito dessa filosofia seria uma tentativa arrogante do homem de se sobrepor autonomamente aos seus desejos sensíveis, determinando suas ações com base só em si mesmo. Isso engendraria nele uma compreensão racional de todas as coisas que nada mais é do que uma redução da natureza a conceitos e esquemas subjetivos. Por isso, ao elaborar suas objeções a Kant, tentando empurrá-lo para um subjetivismo absoluto, Jacobi pretende restituir-lhe seu espírito, mostrando a verdadeira face do idealismo transcendental. Desse modo, ele encontra respaldo para a realização humana para a qual ele mesmo aponta.

Em sua relação com a natureza exterior, o homem é tentado por desejos que se renovam a cada momento. Dado que visam a objetos em constante movimento, esses desejos lhe prometem apenas uma satisfação transitória e dependente, que é sempre seguida de um vazio a ser preenchido por novos desejos. Ao tomar ciência dessa situação, é possível que o homem tente se libertar da influência nefasta da torrente de suas inclinações sensíveis, que o conduz até onde apontam seus impulsos animais. Entretanto, ele nem sempre aceita a abnegação de ultrapassar sua condição transitória buscando refúgio na contemplação da eterna paz divina. Pelo contrário, ele muitas vezes procura somente em si mesmo sua autonomia, tentando ditar os seus próprios rumos. Ele pretende conduzir-se unicamente por si mesmo, por seu *Eu*, por sua razão, e então elege como

⁸⁰ “[...] o conhecimento que somente tem coisas terrenas por objetos não é digno de seu nome [...]” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 242)

princípio de suas ações a simples coerência de seu eu consigo mesmo, a concordância interna dos conceitos distintos de sua razão.⁸¹

Com a intenção de governar-se desse modo, o homem deve agir visando exclusivamente àquilo que concorda com seu eu e, por conseguinte, com a clareza de seus conceitos racionais. Evitando subordinar-se às coisas exteriores, ele deve se empenhar tão só pelo que aquiesce ao seu pensamento, submetendo-se à sua razão. Se a razão deve poder comandar-se em suas ações, os objetos de seu querer precisam ser mutilados, restritos àquilo que pode ser distintamente concebido pelo eu em sua autocoerência.⁸² Surge dessa busca do homem por sua autonomia o impulso para a compreensão racional de todas as coisas. Tudo o que escape à razão deve ser, por princípio, excluído.

Contudo, na tentativa de compreender racionalmente as coisas, o homem as recria em pensamento. Isso porque os conceitos que possui são derivados do processo vital de diferenciação entre o exterior e o interior, expressando só a estrutura de revelação da natureza. Mas ao buscar submeter essa natureza ao seu conhecimento, à concordância com a identidade do seu eu, a razão nada mais faz do que reduzir toda a multiplicidade das coisas a um princípio de identidade, diluindo-as em similaridades gerais e abstraindo suas diferenças. Ela põe de lado a natureza revelada e se atém apenas à estrutura de sua revelação, transformando toda a realidade diversificada da efetividade em um esquema único que reproduz em todos os objetos a unidade do eu.⁸³ O que resta então é um sistema de relações vazias, que não mais designa coisas, mas somente uma criação estéril do

⁸¹ “Então, se o ‘Eu’ age *coerentemente*, mas apenas de acordo com seus ímpetos e com as leis de sua possível coerência, ele então governa a si mesmo, i. é, é governado exclusivamente por sua razão.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 326)

⁸² “A possibilidade ou impossibilidade de tal autogoverno depende dos objetos pelos quais se empenha a alma. Agora, esses empenhos podem ser tão restritos que a alma esteja em posição de atingir suas metas por meio de sua razão somente, i. é, através de si própria, na medida em que ela (a alma) tem conceitos distintos.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 326)

⁸³ “Por essa razão, nós não temos nenhum conceito de qualidades enquanto tais, mas apenas intuições ou sentimentos. Mesmo de nossa própria existência, nós temos apenas um sentimento e nenhum conceito. Conceitos propriamente nós só temos de figura, número, posição, movimento, e das formas de pensamento. Quando dizemos que pesquisamos uma qualidade, não denotamos com isso nada além do fato de que a reduzimos a figura, número, posição, e movimento. Nós a decomposmos nestes últimos, portanto *objetivamente* aniquilamos a qualidade.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), p. 374)

homem.⁸⁴ A natureza, na medida em que é racionalmente conhecida, se mostra um mero jogo de conceitos e esquemas vazios.

É essa arrogante restrição de toda efetividade ao saber que Jacobi reconhece na filosofia de Kant. Parece-lhe que o idealista transcendental reduz toda a natureza, expressão da vida, às simples formas do espaço e do tempo, a um produto subjetivo e inteiramente vazio, sem realidade referente às coisas mesmas. Restaria só um conjunto de relações abstratas, de “[...] intuições inteiramente subjetivas, de acordo com *formas totalmente subjetivas*, de acordo com regras *totalmente subjetivas*.”⁸⁵ O idealismo transcendental retiraria das coisas todo o seu conteúdo, ficando unicamente com a sua forma recriada em pensamento. Tratar-se-ia do ponto de vista da razão que, preocupada com sua autonomia, abandona a natureza, crendo tão só em sua própria criação quimérica.⁸⁶

É daí inevitável que se chegue ao conceito de uma pura razão que deve tudo produzir. Dado que todas as coisas são reduzidas à unidade vazia do eu que quer concordar consigo próprio, mesmo esse *Eu* se converte, por fim, em nada mais do que na “*ilusão vazia de algo*”: “Ele é *a forma de uma forma*, um fantasma tal qual as outras aparências que eu chamo de coisas, um fantasma assim como o todo da natureza, sua ordem e suas leis.”⁸⁷ Procurando submeter tudo à razão, a filosofia de Kant transformaria o homem em um puro espírito que produz aquilo que conhece, em uma razão vazia, mero conceito de uma subjetividade desde a qual tudo emana, mas que carece, ela própria, de qualquer fundamento. Essa subjetividade fantasmagórica engendraria em si mesma e a partir de si mesma uma natureza que a nada diria respeito senão a ela própria. Por isso, o idealismo de Kant converteria o homem em um sujeito vazio que – é certo! – se reconhece como autônomo e livre, mas só enquanto concorda consigo mesmo, desejando apenas a si mesmo.

⁸⁴ “Nós nos apropriamos do universo estraçalhando-o e criando um mundo de *figuras*, ideias, e palavras, que é proporcional a nossos poderes, mas muito diferente do mundo real. Nós entendemos perfeitamente o que assim criamos, na medida em que é nossa própria criação. E o que quer que não se permita criar dessa maneira, nós não entendemos. Nosso entendimento filosófico não vai além de sua própria criação.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), p. 370)

⁸⁵ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith*, p. 297.

⁸⁶ “[...] quando quer que a razão dá à luz *objetos*, eles são apenas quimeras.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 231)

⁸⁷ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 297.

Como consequência dessa ignorância em relação a tudo o que não se submete à estrutura de conceitos da razão, o idealismo transcendental renunciaria às coisas divinas, porquanto estas são inacessíveis ao conhecimento distinto. Reduzindo tudo ao saber, essa filosofia impossibilitaria o acesso aos objetos mais importantes para o homem: a existência de Deus, a liberdade da vontade e a imortalidade da alma.⁸⁸ Por não caberem nos conceitos de uma experiência finita possível, eles não contariam como verdadeiros objetos e seriam relegados a uma fé vazia.⁸⁹ Visto que não designariam objetos nenhuns, eles poderiam então ser cridos pelo homem. É circunscrevendo-os no mero pensamento que Kant pretende eliminar toda dúvida a seu respeito. Contudo, Jacobi entende que “a glória de desse modo pôr para descansar todas as dúvidas, é como a glória da morte que coloca um fim a toda a miséria em nossas vidas.”⁹⁰

Jacobi crê que, quanto mais buscar conduzir racionalmente a si mesmo, menos o homem enxergará Deus e o outro mundo. Substituindo as coisas reais pelas palavras e pelos conceitos que cria, ele progressivamente removerá a si da “fonte de toda verdade”,⁹¹ abandonando a natureza e o divino. Deixando de “[...] perceber as coisas mesmas por causa de suas representações e das representações de suas representações [...]”,⁹² é como se ele comesse a sonhar. Seu sonho lhe parece tão real e atrativo que ele não pode mais acordar por si mesmo, mas somente “[...] deslizar mais fundo e mais fundo dentro dele [...]” até que “[...] finalmente ascende à perfeição do mais maravilhoso sonambulismo.”⁹³ Por isso, cada tentativa de encontrar a Deus o convencerá mais de que ela nada encontra, até o ponto em que ele deixará de buscar o divino.⁹⁴ Para que, então, desperte novamente no homem a

⁸⁸ É “[...] uma condição principal para esse olho autogovernante [...] que ele comande a si mesmo muito distante das coisas divinas e de um mundo por vir [...]”. (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 326)

⁸⁹ “E esse é o sistema que deve ser exaltado com a voz alta do coro disposto com força total, como se ele fosse a tão aguardada salvação do mundo. Um sistema que golpeia direto na raiz de qualquer pretensão ao conhecimento da verdade, deixando-nos apenas uma fé *cega* nos objetos mais importantes – uma fé totalmente vazia de cognição, de um tipo que nunca havia sido solicitada ao homem até agora [...]” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 297)

⁹⁰ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 297.

⁹¹ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 306.

⁹² JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 306.

⁹³ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 306. “Imagine um sonâmbulo que escalou até o ponto mais alto de uma torre e está agora sonhando, não que ele se encontra no topo da torre e que está sendo sustentado por ela, mas que a torre é suspensa por ele, e a terra pela torre, e que ele mantém tudo isso flutuando...” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 307)

⁹⁴ “[...] *Deus se anuncia aos corações, mas se esconde daqueles que o procuram somente pelo entendimento* [...]” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 242) “Quanto mais e por mais tempo o olho autogovernante se aplica a aprender sobre Deus e outro mundo, mais claramente ele vê ao fim que não vê nada, e para de direcionar-se a um lugar vazio.” (JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 326s)

consciência de Deus, será necessária a intervenção de “milagres, novas revelações positivas”.⁹⁵ Contudo, ainda assim, muitos prefeririam se crer loucos a aceitar a veracidade de tais revelações, com medo de abandonar a “estreita esfera”⁹⁶ daquilo que cabe em seus conceitos.

Jacobi interpreta que é esse o espírito do idealismo transcendental, a postura vital que o engendra: o sonambulismo do homem que abandona a fé reveladora para lidar com uma pura criação sua. Por esse motivo, essa filosofia, uma vez que confunde simples esquemas com a natureza, tornaria necessária a admissão de que todas as coisas só existem no sujeito. Atribuir essa natureza à razão que a engendrou seria uma simples questão de coerência. Por isso seria contraditória a exposição que Kant faz de seu próprio pensamento: ele reduziria tudo ao sujeito, impedindo o acesso a qualquer coisa que o ultrapassa, mas, absurdamente, assumiria que essa experiência subjetiva é produzida pela afecção de objetos. Jacobi pretende que o idealista transcendental assuma que sua redução de todas as coisas ao saber culmina incontornavelmente em um “egoísmo especulativo”, em uma dissolução de toda a efetividade no eu: “Eu sou tudo o que há, e fora de mim não há, *estritamente* falando, nada.”⁹⁷

A verdadeira origem desse idealismo radical se encontraria na razão de um homem degenerado, comprometido com a pobreza de sua especulação, tão orgulhoso de si mesmo que não aceitaria buscar o caminho prático do amor a Deus. Esse homem deduziria tudo de si mesmo e pretenderia guiar-se com autonomia, quando, em verdade, sua elevação depende do emprego da sua parte divina, sua liberdade. Por isso, a urgência de denunciar o verdadeiro espírito dessa filosofia. Expondo-a em seu real espírito, Jacobi pretende alertar para a arrogância humana que a ela subjaz. O dilema em que ele coloca Kant visa mostrar à sua época os perigos que ela corre ao submeter à razão pura todo seu destino. Sua mensagem é que a superação da animalidade transitória do homem não pode depender da arrogância de fixar a natureza em conceitos vazios, como se assim fosse possível uma realização plena em meio às coisas finitas. É preciso, ao contrário, desvencilhar-se do transitório através da consciência do eterno. Apenas desse modo Deus se faz carne no homem, que experimenta então, dentro de si mesmo, a divina paz do infinito.

⁹⁵ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 327.

⁹⁶ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 327.

⁹⁷ JACOBI, 1994, *David Hume on Faith* (1787), p. 297.

3. PARA ALÉM DO SABER, A LEI

Com seu dilema, Jacobi intenta mostrar que o idealismo de Kant⁹⁸ acarreta inevitavelmente uma completa redução da natureza ao sujeito. Ele entende que esse egoísmo especulativo brota no intelecto do homem que, em uma fuga de seus desejos, afasta-se da fé e de Deus, apartando-se do único caminho para a efetiva superação da sua vontade sensível e carente: um salto por sobre a natureza que permite uma intuição da eternidade do amor e da paz do Deus infinito. Daí a urgência da constatação do espírito do idealismo transcendental. Essa filosofia seria expressão de uma época de arrogância, que teria de ser superada para que o homem pudesse alcançar sua realização final.

Entretanto, mostrar-se-á neste capítulo que, tal qual Jacobi, Kant entende que é na sobreposição aos impulsos sensíveis e transitórios que o homem acede a sua dignidade própria. Ademais, analogamente ao procedimento de Jacobi, é por intermédio de uma relação com o eterno que Kant encontra meio para essa sobreposição. No entanto, sua compreensão em relação ao modo se efetua a experiência da natureza o conduz a uma distinta concepção acerca dessa relação com o eterno e, conseqüentemente, da realização do homem.

3.1. A liberdade e o suprasensível

Pela necessidade de realização de sua racionalidade própria, o homem precisa se sobrepor a seus impulsos sensíveis. É assim que ele acede à liberdade e pode então respeitar a si mesmo. Todavia, ele carece, para tanto, de um apelo ao eterno e ao infinito, que vão além da natureza. Origina-se daí a impulso humano de alcançar aquilo que ultrapassa seus sentidos, isto é, o suprasensível.

⁹⁸ Nas citações à *Crítica da razão pura*, as letras A e B sinalizarão as duas primeiras edições da obra, de 1781 e de 1787, seguidas por sua paginação original. As referências à *Fundamentação da metafísica dos costumes* (FMC) e à *Crítica da razão prática* (CRPr) constarão da paginação de suas primeiras edições originais, respectivamente de 1786 e de 1788. As citações ao opúsculo *Começo conjectural da história humana* trarão a paginação da edição da Academia de ciências de Berlim (volume VIII). Já os artigos *Que significa orientar-se no pensamento?*, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e *À paz perpétua* serão referenciados apenas com base nas edições aqui utilizadas.

Dando continuidade à filosofia grega, Kant compreende o homem como ser racional. A *razão* – propriedade que distingue o humano do meramente animal, dotando-o de *vontade* – é “[...] a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios [...]”.⁹⁹ Enquanto todos os seres naturais são “determinados à atividade pela influência de causas alheias”,¹⁰⁰ o homem, em sua racionalidade, define os princípios de sua própria ação. Diferentemente do animal, que, encerrado no instante, é conduzido tão só por seu instinto e determinado unicamente por impulsos sensíveis,¹⁰¹ o homem guia-se no presente tendo em vista aquilo que projeta para seu próprio porvir. Ele retira de sua experiência os materiais para imaginar possibilidades futuras, dentre as quais escolhe fins que o impelem à ação presente. Sua vontade é capaz de “[...] produzir objectos correspondentes às representações, ou de se determinar a si mesma à produção dos mesmos (quer o poder físico possa ou não ser suficiente), isto é, de determinar a sua causalidade.”¹⁰²

Nessa determinação de sua vontade, o homem encontra em todos os seres “meramente naturais”¹⁰³, desprovidos de razão, – em todas as coisas e mesmo em todos os animais – “[...] meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o sucesso de seus propósitos.”¹⁰⁴ Escolhendo os fins, em relação aos quais tudo na natureza aparece como meio, ele se reconhece como um *fim em si mesmo*, como um ser que não pode ser tomado “[...] meramente como meio à disposição desta ou daquela vontade para ser usado a seu bel-prazer, mas tem de ser considerado em todas as suas ações, tanto as dirigidas a si mesmo quanto a outros, sempre *ao mesmo tempo como fim*.”¹⁰⁵ É assim que sua natureza racional o distingue como *pessoa*, “[...] como algo que não pode ser usado meramente como meio [...]”.¹⁰⁶ O homem representa a si mesmo como algo que restringe todo arbítrio, como um objeto de respeito “contra o qual não se deve jamais agir”.¹⁰⁷

⁹⁹ FMC, p. 36.

¹⁰⁰ FMC, p. 97.

¹⁰¹ Cf. *Começo Conjectural da História Humana*, p. 113; *Crítica da razão pura*, A 802/B 830.

¹⁰² CRPr, pp. 29s.

¹⁰³ FMC, p. 83.

¹⁰⁴ *Começo Conjectural da História Humana*, p. 114. Cf. também FMC, p. 65.

¹⁰⁵ FMC, pp. 64s.

¹⁰⁶ FMC, p. 65.

¹⁰⁷ FMC, p. 82.

Aí reside o fundamento da “ilimitada igualdade dos seres humanos”¹⁰⁸ – nessa pretensão de *ser um fim para si mesmo*. Qualquer homem, como ser racional, concebe sua própria existência precisamente dessa mesma maneira e por isso “[...] não deve jamais ser tomado por fundamento de todas as máximas como um mero meio, mas, sim, como uma suprema condição restritiva no uso de todos os meios, isto é, sempre ao mesmo tempo como fim.”¹⁰⁹ É consequência disso o princípio supremo erigido por Kant: “*Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.*”¹¹⁰

Concebendo a natureza racional como fim em si mesma, o homem pensa o mundo sensível, na medida em que é habitado por seres racionais, como um sistema. Abstração feita das inclinações de cada pessoa, a natureza se converte em um *mundo inteligível*, em um *reino dos fins* em que a vontade de cada um se coaduna com a de todos, porquanto todos agem com vistas à própria racionalidade em si mesma. Promover esse mundo inteligível, “conferi[ndo] a sua forma ao mundo sensível enquanto conjunto dos seres racionais”,¹¹¹ se configura lei para todas as pessoas, para que não tomem como meio – ou coisa – aquilo que só pode ser tomado como fim – ou pessoa. Apenas essa ação é propriamente *moral*. “A moralidade consiste, portanto, na relação de toda ação com a legislação pela qual somente é possível um reino dos fins.”¹¹²

Visto que a moral pressupõe unicamente a consideração de um sistema formado pela natureza racional, abstração feita de qualquer intenção subjetiva, a ação por ela determinada não é motivada por nenhum móbile exterior. A razão põe para si e a partir de si os fins de sua ação, desconsiderando qualquer inclinação sensível ou desejo. Deixando-se determinar por essa lei universal, ela não se encontra “[...] simplesmente submetida à lei, mas submetida de tal maneira que ela também tem de ser vista como *autolegisladora* e, justamente por isso, submetida afinal à lei (da qual pode se considerar como autora).”¹¹³ Por isso, a vontade que determina a si mesma submetendo-se a si mesma é inteiramente *autônoma*, isto é, *livre*. *Liberdade* é justamente a propriedade da causalidade da *vontade*

¹⁰⁸ Cf. *Começo Conjectural da História Humana*, p. 114.

¹⁰⁹ FMC, p. 83.

¹¹⁰ FMC, pp. 66s.

¹¹¹ CRPr, p. 75.

¹¹² FMC, p. 75.

¹¹³ FMC, pp. 70s.

“[...] na medida em que esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias [...]”¹¹⁴ Assim sendo, a liberdade da vontade é sua submissão à sua própria lei, de modo que “[...] uma vontade livre e uma vontade sob leis morais é uma e a mesma coisa.”¹¹⁵

Contudo, embora racional e livre, o homem, bem como o animal, é um ser finito “afectado por necessidades e causas motoras sensíveis”.¹¹⁶ Ele se vê sempre tentado a determinar sua ação motivando-se não na moral, mas no desejo pelo *prazer* que lhe podem proporcionar os objetos de sua experiência. Nesse caso, “[...] o que importa é a intensidade, a duração e a facilidade de adquirir e renovar muitas vezes esse prazer.”¹¹⁷ Sempre necessitado e afetado sensivelmente, o homem incessantemente deseja viver toda a sua vida em prazer. Ele projeta para si uma *felicidade*, que, concebida como “soma de todas as inclinações”,¹¹⁸ representa a sua ambição pela inteira satisfação de suas aspirações – “[...] tanto *extensive*, quanto à sua multiplicidade, como *intensive*, quanto ao grau e também *protensive*, quanto à duração [...]”.¹¹⁹ Trata-se do anseio pelo absoluto bem-estar e contentamento em todo tempo, presente e futuro. Na ação que visa à felicidade, o prazer e o desprazer previstos como resultados dão ao homem a medida para todo o bem e todo o mal.

Todavia, é impossível estabelecer um conceito determinado de felicidade.¹²⁰ A rigor, ninguém “[...] jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que [...] propriamente deseja e quer”,¹²¹ pois a experiência jamais permite saber o que efetivamente corresponderá à felicidade. Para tanto, seria preciso “[...] determinar uma ação pela qual se atingiria a totalidade de uma série de consequências de fato infinita.”¹²² Por isso, homem nenhum é capaz de estabelecer “[...] com plena certeza, segundo um princípio qualquer, o que verdadeiramente há de fazê-lo feliz, porque para isso seria preciso onisciência.”¹²³ Além do mais, “[...] as inclinações variam, crescem com a

¹¹⁴ FMC, p. 97.

¹¹⁵ FMC, p. 98.

¹¹⁶ CRPr, p. 57.

¹¹⁷ CRPr, p. 42.

¹¹⁸ FMC, p. 12.

¹¹⁹ A 806/B 834.

¹²⁰ Cf. FMC, pp. 12, 46.

¹²¹ FMC, p. 46.

¹²² FMC, pp. 47s.

¹²³ FMC, p. 47.

promoção que se lhes permite experimentar e deixam sempre um vazio ainda maior do que aquele que se julgara colmatar.”¹²⁴ Logo, é sempre muito incerto se uma felicidade plena e duradoura advirá ao homem empenhado na satisfação de seus móveis empíricos.

Porém, mais do que isso, o princípio da busca pelo prazer e pela felicidade transgride a moralidade. Isso porque ele propõe a cada um o seu objeto, “o próprio bem-estar particular”, “[...] que pode certamente, e de modo casual, compatibilizar-se com as intenções dos outros, que também eles reportam a si mesmos [...]”,¹²⁵ mas que não serve como princípio para a promoção de um reino dos fins. As máximas que cada um elege para si, buscando sua felicidade, admitem inúmeras exceções que infringem o respeito a outras pessoas, tomadas então como meios para o fim proposto. Desse modo, se se quisesse atribuir ao princípio de busca pela felicidade “[...] a generalidade de uma lei, seguir-se-ia justamente o oposto extremo da consonância, o pior dos conflitos e a total aniquilação da própria máxima e do seu propósito.”¹²⁶

Já a lei moral retira da própria razão o seu móbil, ignora qualquer inclinação sensível e não deve nada à experiência. Não busca, portanto, a felicidade, mas a *dignidade de ser feliz*. Fazendo “abstracção de inclinações e meios naturais de as satisfazer”, ela “[...] considera apenas a liberdade de um ser racional em geral e as condições necessárias pelas quais somente essa liberdade concorda, segundo princípios, com a distribuição da felicidade.”¹²⁷ A ação é assim guiada não pela felicidade empírica, mas pela ideia de um sistema em que “[...] a liberdade, em parte movida e em parte restringida pelas leis morais, seria ela mesma a causa da felicidade geral [...]”.¹²⁸ Ao invés de meramente pôr para si fins que julga necessários à promoção de seu bem-estar, a razão empenhada na moralidade elege a racionalidade mesma de todas as pessoas como fim supremo, em detrimento de qualquer interesse subjetivo seu ou de outrem. Por isso, no homem, a moral é efetuada por *dever*, em desconsideração de todo prazer e unicamente por obediência à lei.

Origina-se daí um conflito na determinação da ação do homem. Ele precisa a todo instante escolher entre a moralidade, cuja ideia lhe apresenta sua razão, e a busca pela sua

¹²⁴ CRPr, p. 212.

¹²⁵ CRPr, p. 50.

¹²⁶ CRPr, p. 50.

¹²⁷ A 806/B 834.

¹²⁸ A 809/B 838.

felicidade, à qual o impele seu desejo sensível. Sua vontade “[...] está bem no meio entre seu princípio *a priori*, que é formal, e sua mola propulsora *a posteriori*, que é material, por assim dizer numa bifurcação [...]”.¹²⁹ Envolto no dilema entre a resposta natural e instintiva aos estímulos de sua sensibilidade e o dever inteligível de sua liberdade, o homem precisa a todo instante se decidir entre o instinto e a razão. Em cada ação sua, está em jogo a adesão à racionalidade que o distingue como humano ou ao desejo que expressa nele sua natureza animal.¹³⁰

Entretanto, mesmo em meio a esse conflito, o homem é sempre consciente de sua capacidade de se sobrepor a suas inclinações e agir segundo a legislação de sua razão. Em decorrência do reconhecimento de si mesmo e de todo ser racional como fim em si, ele imediatamente *respeita* a lei e, por um lado, se sente indigno e humilhado enquanto determina suas ações com base em fins propostos pela sua sensibilidade, deixando-se dominar por seus estímulos animais; mas, por outro, sente uma dignidade e uma elevação próprias ao determinar sua vontade prática e autonomamente. É apenas através da liberdade que o homem pode respeitar a si mesmo. “A *autonomia*, portanto, é o fundamento da dignidade da natureza humana e de toda natureza racional.”¹³¹

Todavia, posto que, por dever e respeito, o homem se submeta à lei, a natureza não lhe permite esperar que sua ação culmine na realização do mundo inteligível. A concretização desse “sistema da moralidade que se recompensa a si própria”, cuja ideia lhe apresenta a razão, “[...] repousa sobre a condição de *cada qual* fazer o que deve [...]”.¹³² Disso, no entanto, a natureza não oferece quaisquer garantias, pois a finitude do homem impede sua integral fidelidade à lei. Mesmo aquele que se compromete com ações morais não tem razões para esperar que outros também o façam. A lei é válida em todo caso para cada um, mas a experiência não oferece àquele que a ela se submete expectativas quanto à concretização do objeto que ela coloca.¹³³ Parece, portanto, que a moralidade não atinge aquilo que ordena promover como “[...] o fim integral que para todo o ser racional é [...] determinado *a priori* e necessário”,¹³⁴ como se seu objeto fosse impossível de se realizar.

¹²⁹ FMC, p. 14.

¹³⁰ Cf. *Começo Conjectural da História Humana*, p. 113, 115; *Crítica da razão pura*, A 802/B 830.

¹³¹ FMC, p. 79.

¹³² A 809-810/B 837-838.

¹³³ Cf. FMC, p. 84.

¹³⁴ A 813/B 841.

Por isso, conquanto as “magníficas ideias da moralidade” possam ser “certamente objectos de aplauso e de admiração”, a lei que ordenam deve ser “[...] fantástica e voltar-se a fins imaginários e vazios, por conseguinte, ser falsa em si.”¹³⁵ Referida à natureza, a lei moral se mostra uma quimera, que de nada pode servir como “mola propulsora de intenção e de acção”.¹³⁶

Não obstante, a promoção do reino dos fins é posta como obrigação e como condição para a dignidade do homem. Logo, se a natureza não é suficiente para tornar eficaz a lei moral, o homem – que, como ser racional, pode se pôr além de suas condições sensíveis, – tem por dever buscar mais além da natureza, no suprassensível, as condições para essa efetivação.

Para que o ideal inteligível de um sistema moral se concretize no mundo sensível, é necessário que homem harmonize todas as suas intenções com a lei moral. Isso, contudo, ele não alcança em nenhum momento da sua existência. Seria preciso, para tanto, que ele estivesse submetido a “um *progresso* que vai até ao *infinito*”, “[...] sob o pressuposto de uma existência e de uma personalidade *indefinidamente* persistentes [...] (a que se dá o nome de imortalidade da alma).”¹³⁷ Sem a admissão desse pressuposto, “[...] a lei moral é inteiramente desvalorizada na sua santidade [...]”¹³⁸, pois coloca como meta a realização de um objeto que impõe ao homem exigências que ultrapassam sua condição sensível. Para garantir eficácia à lei moral, “[...] é necessário, segundo os princípios da razão pura prática, admitir uma tal progressão prática [...]”¹³⁹, isto é, admitir o postulado da imortalidade da alma. Mas para que, nessa progressão, aquele que age moralmente possa esperar que, independente do arbítrio que move as outras pessoas, a vontade de todos os agentes conduzirá a um reino dos fins e à felicidade nele vislumbrada, é preciso crer que, ainda que de forma oculta, todas as ações dos seres acontecem “[...] como se brotassem de uma vontade suprema, que compreendesse nela ou subordinasse a ela todos os arbítrios particulares.”¹⁴⁰ É necessário aceitar a existência de Deus, “uma *razão suprema*, que

¹³⁵ CRPr, p. 205.

¹³⁶ A 813/B 841.

¹³⁷ CRPr, p. 220.

¹³⁸ CRPr, p. 221.

¹³⁹ CRPr, p. 220.

¹⁴⁰ A 810/B 838.

comanda segundo leis morais”, posta “como fundamento enquanto causa da natureza”.¹⁴¹ É ele quem deve distribuir a felicidade “em medida exactamente proporcional à moralidade”¹⁴², senão nesta vida, em uma futura, garantindo a concretização do reino dos fins.

“Deus e uma vida futura são, portanto, segundo os princípios da razão pura, pressupostos inseparáveis da obrigação que nos impõe essa mesma razão.”¹⁴³ O homem deve admiti-los ou tem de “[...] considerar as leis morais como vãs quimeras [...]”¹⁴⁴ e se tornar indigno perante si mesmo. Subordinando-se à lei moral, ele se coloca de acordo com uma ordem inteligível das coisas, em que “[...] a razão, subsistente por si mesma e dotada de toda a potência de uma causa suprema, funda, mantém e realiza, segundo a mais perfeita finalidade, a ordem geral das coisas, embora no mundo sensível esta ordem nos esteja profundamente escondida.”¹⁴⁵ É essa a condição para a efetivação da liberdade do homem e, conseqüentemente, para sua dignidade como ser racional.

O homem descobre assim a necessidade de ir além da natureza, buscando em representações metafísicas o subsídio para alcançar sua dignidade própria. Ele então ultrapassa o âmbito das coisas finitas e transitórias, concebendo um ser supremo e infinito que conduz o mundo a uma vida eterna e liberta das limitações sensíveis. Isso possibilita que ele determine a si próprio independentemente de seus desejos, colocando-se de acordo com uma ordem inteligível das coisas e superando a simples resposta aos seus impulsos animais.

Todavia, de que modo Kant garante a legitimidade dessas representações que ultrapassam inteiramente o mundo sensível? Onde é que ele encontra aval para compreender a natureza como criação divina e para admitir uma vida eterna como destino do homem? Qual a garantia de validade dessa ligação entre o sensível e o que se coloca para além dele? Ver-se-á doravante que a compreensão que Kant faz da experiência temporal do homem possibilita essa articulação entre o transitório e o eterno, ensejando a ascensão do homem à sua liberdade e à sua dignidade própria.

¹⁴¹ A 810/B 838.

¹⁴² A 811/B 839.

¹⁴³ A 811/B 839.

¹⁴⁴ A 811/B 839.

¹⁴⁵ A 814/B 842.

3.2. A subsistência da efetividade exterior: objetividade

Kant entende que é através do conhecimento que o homem experimenta o tempo. Ele admite que o homem é afetado por uma realidade exterior que, visto que não depende de sua vontade, consiste em uma existência independente. Em sua independência, essa realidade deve apenas a si própria todas as determinações de sua existência. Por isso, se existe, ela precede a si mesma: ela subsiste, permanece. No encadeamento de sua permanência, ela se rege por leis temporais que possibilitam sua objetividade. É desse modo que o homem experimenta uma natureza objetiva e unificada, cuja permanência possibilita todas as relações de tempo. Dado que essa experiência é o que, por excelência, se configura saber, o homem acessa o tempo através do conhecimento, conforme pode ser constatado pela ciência e mesmo pelo saber mais cotidiano.

O homem é receptivo aos objetos de sua intuição. As coisas exteriores o afetam em sua oposição, “[...] origina[ndo] por si mesm[as] as representações e [...] p[ondo] em movimento a [sua] faculdade intelectual [...]”.¹⁴⁶ Ele, de fato, não pode produzir os objetos, “pois não se trata aqui de causalidade mediante a vontade”.¹⁴⁷ Por si próprias as coisas se doam no espaço exterior, com uma intensidade e uma efetividade que o homem não é capaz de engendrar. Por isso, elas são imediatamente reconhecidas como *existentes*. Trata-se de uma efetividade posta exteriormente, movimentando a experiência do homem independentemente de sua vontade.

Em sua independência, essa realidade posta deve somente a si mesma a sua existência. Ela não depende do homem e, portanto, é através de si própria que vem a ser. Se há agora uma efetividade exterior, em seu pôr-se ela tem de ter precedido a ela mesma, sendo uma continuação de si: é, pois, o presente do que já foi e que, ao passar, engendrou em sua existência o vir a ser do que agora é. O apresentar-se dessa realidade é remetido sempre a ela mesma, na medida em que passou. Logo, todo o presente é determinado pelo seu próprio passado. A existência que agora se coloca é uma continuação daquela que anteriormente se pôs. Igualmente, todo o futuro será determinado como consequência do presente em que o homem sempre se encontra. É esse o sentido da compreensão da existência exterior como *substância, permanência*. Essa efetividade se doa em todo o

¹⁴⁶ B 1.

¹⁴⁷ A 92/B 125.

tempo, pondo sempre novamente a si mesma e engendrando tudo o que lhe ocorre: “[...] toda a existência, tanto a do passado como a do futuro, única e exclusivamente por ela deverá ser determinada.”¹⁴⁸ Precedendo a si própria, sua sucessão é tão só uma variação dela mesma.

É essa subsistência da realidade exterior o que Kant compreende como objetividade: uma existência que, permanecendo a todo tempo em sua posição, determina sempre sua situação seguinte. Por depender unicamente de si, essa objetividade só acontece como corolário de si mesma e não pode, com isso, cessar sua efetividade, que indefinidamente se perpetua. Essa objetividade não nasce nem perece. Ela existe a cada vez integralmente, compondo um todo simultâneo, um universo que precede cada uma de suas configurações particulares. Em sua autodeterminação, todas as suas partes exercem entre si uma influência mútua,¹⁴⁹ realizando a sucessão objetiva de sua existência, que nada mais é do que o devir irreversível em que o presente é sempre causado pelo passado, existindo precisamente enquanto causa de acontecimentos vindouros.¹⁵⁰ Por isso, toda mudança é a alteração de estado disso que permanece, cujo presente ocorre após o passado, a que deve sua existência, da mesma maneira como precede o futuro, que produz a partir de si mesmo.¹⁵¹ É assim que se determina em sua subsistência objetiva a realidade posta ao pensamento.

Como consequência, todo acesso à efetividade exterior é uma referência a uma e mesma natureza, determinada em uma unidade segundo leis universais e necessárias do

¹⁴⁸ A 185/B 228-229. “[...] a necessidade íntima de permanecer está indissolúvelmente ligada à necessidade de sempre ter sido [...]” (A 185/B 229)

¹⁴⁹ “A unidade do universo, no qual todos os fenómenos devem estar ligados, é manifestamente uma simples consequência do princípio, tacitamente admitido, da comunidade de todas as substâncias; porque se estas estivessem isoladas não constituiriam partes de um todo e se a sua ligação (acção recíproca do diverso) não fosse já necessária para a simultaneidade, não se poderia concluir desta, como relação puramente ideal, para aquela, como relação real. Mostrámos, no devido lugar, que a comunidade é propriamente o princípio da possibilidade de um conhecimento empírico da coexistência e que, propriamente, a conclusão vai desta àquela como sua condição.” (A 218/B 256) “Sem comunidade, toda a percepção (do fenómeno no espaço) está separada das outras e a cadeia das representações empíricas, ou seja, a experiência, começaria desde o princípio em cada novo objecto, sem que a precedente pudesse estabelecer com ela a mínima ligação ou encontrar-se com ela numa relação de tempo.” (A 213-214/B 260-261)

¹⁵⁰ “[...] o presente (na medida em que aconteceu) dá indicação de qualquer outro estado precedente, como de um correlato, muito embora indeterminado, desse acontecimento que é dado; correlato que se refere ao acontecimento em questão, como sua consequência e o liga necessariamente consigo, na série do tempo.” (A 198-199/B 244)

¹⁵¹ “Mudar é um modo de existir, que se sucede a outro modo de existir do mesmo objecto. Por conseguinte, tudo o que muda é *permanente* e só o seu *estado se transforma*.” (A 187/B 230)

encadeamento objetivo do espaço e do tempo. Cada experiência é a percepção de uma parcela limitada, simultânea a todas as outras, desse universo espacial único, desse todo íntegro e subsistente que objetivamente determina a si mesmo no tempo. Por isso, se diz que há apenas “um espaço único”,¹⁵² cujas partes são limitações, bem como “*um só tempo*”,¹⁵³ em que se subseguem todos os diversos momentos. Essa unidade encadeada do espaço no devir do tempo é a própria natureza – a permanência objetiva da existência independente que, em sua exterioridade, afeta o homem.

A permanência dessa objetividade exterior é o substrato para todas as relações temporais. É ao experimentá-la que o homem acessa o tempo. “A permanência exprime em geral o tempo, como correlato constante de toda a existência dos fenômenos, de toda mudança e de toda a simultaneidade.”¹⁵⁴ Em sua independência, determinando a si própria em sua existência, a realidade exterior compõe um universo objetivo permanente que, em sua constante mudança, possibilita todos os modos temporais experimentados pelo homem: a *permanência* da natureza, a *sucessão* objetiva e causal de seus estados e a *simultaneidade* de todas as suas partes.

Logo, a experiência temporal do homem é o acesso a uma natureza regida por leis universais e necessárias. Isso nada mais é do que conhecimento, isto é, determinação de um objeto segundo leis objetivas da localização de sua existência no espaço e no tempo. A realidade exterior configura um universo no qual todos os objetos são conhecidos. Trata-se de uma objetividade pública, acessível a qualquer sujeito através de leis.

Disso o homem se assegura através do firme progresso das ciências e mesmo do conhecimento cotidiano mais comum. A integridade da realidade da natureza é de tal modo conhecida que não resta dúvidas quanto a sua submissão a leis. Já de saída, se sabe que qualquer coisa ocupa um lugar no espaço simultâneo a todos os demais no universo. Igualmente se sabe que, se algo existe, não pode simplesmente cessar de existir ou desaparecer, mas somente se modificar.¹⁵⁵ Essa modificação, porém, não provém do nada, mas é em todos os casos efetivada por algo que a precede. Apenas enquanto permanece

¹⁵² “[...] só podemos ter a representação de um espaço único e, quando falamos de vários espaços, referimo-nos a partes de um só e mesmo espaço.” (A 25/B 39)

¹⁵³ A 189/B 232.

¹⁵⁴ A 183/B 226.

¹⁵⁵ Cf. A 184/B 227.

existindo é que alguma coisa pode se modificar.¹⁵⁶ E por mais que se possa dar as costas a qualquer coisa, esse ato não altera sua existência nem as consequências dela advindas. Mesmo aquilo que jamais foi percebido – e certamente a maior parte do que existe não o foi – não tem sua realidade diminuída ou exterminada por esse fato. Muito embora haja planetas e estrelas jamais observados, sua influência sobre todo o sistema celeste não é por isso menos real.¹⁵⁷ Isso porque a realidade manifesta fora do homem é parte de um todo íntegro e subsistente regido em sua existência por leis objetivas, universais e necessárias.

Contudo, ver-se-á que o papel do homem nessa experiência do tempo objetivo da natureza não é de mero espectador. É graças a uma síntese *a priori* do pensamento que a objetividade se configura como tal.

3.3. Espontaneidade e apercepção

O homem acessa a realidade exterior localizando-a em um substrato espacial único que, em sua permanência, sucede a si mesmo no tempo. No entanto, essa realidade não se manifesta imediatamente no encadeamento formal de sua existência. A mera apreensão, “mediante a simples sensação, preenche apenas um instante”¹⁵⁸ e a apresenta incessantemente desaparecendo e recomeçando. Ela é “sempre sucessiva”, “sempre mutável”,¹⁵⁹ e não fornece qualquer substrato permanente, nem, por conseguinte, simultaneidade ou causalidade entre objetos. A unidade segundo leis que constitui a natureza não se encontra, pois, na mera doação da existência exterior.¹⁶⁰

Logo, visto que a natureza é imediatamente experimentada na forma de sua subsistência objetiva, essa experiência tem de pressupor uma ligação que previamente localize o instante isolado da percepção no encadeamento unitário dos diversos lugares simultâneos no espaço e dos diversos momentos sucessivos do tempo. É essa a condição para que a doação da realidade exterior componha uma existência substancial permanente. Mas, porquanto essa ligação não provém da mera afecção sensível, isto é, do modo a simples realidade se manifesta, ela só pode provir das condições da experiência do homem.

¹⁵⁶ Cf. B 4-5, A 184/B 227.

¹⁵⁷ Cf. A 496/B 524.

¹⁵⁸ A 167/B 209.

¹⁵⁹ A 182/B 225.

¹⁶⁰ Cf. B 129-130.

Dado que ela não é passivamente recebida, ela precisa ser ativamente efetuada. Por isso, é na espontaneidade da capacidade humana de conhecimento que tem de residir a ligação que confere à natureza a sua conexão formal.¹⁶¹

Há de haver uma síntese pela qual o homem submeta o diverso da intuição exterior à forma temporal objetiva da natureza, possibilitando sua própria experiência. Essa síntese, ao conferir a esse diverso a unidade característica da natureza, nada mais pode fazer senão conformá-lo às condições da consciência humana. Encadeando a realidade exterior segundo leis de sua existência objetiva, o pensamento a subsume na sua própria unidade. A forma substancial da natureza nada mais é, pois, que a forma da unidade idêntica do pensamento. De fato, é preciso que a consciência seja sempre a mesma para que suceda diante dela a existência de uma objetividade permanente. Por isso, em toda e qualquer experiência, a prévia determinação conceitual do diverso é sua submissão aos princípios mediante os quais a consciência se reconhece como a unidade que acompanha a sucessão do permanente. Determinando como objeto oposto tudo o que lhe afeta, o pensamento se reconhece em sua autoconsciência, diante da qual escoa a existência da substância. Logo, a unidade objetiva das representações espaciais corresponde à unidade da consciência de si.¹⁶²

Inversamente, o que possibilita a existência concreta e determinada do próprio pensamento é essa submissão da existência dada à forma objetiva de sua conformidade com a unidade da consciência.¹⁶³ Só mediante a unificação sintética do diverso o pensamento se apercebe em meio à efetividade da natureza. Isso porque apenas diante da permanência objetiva da natureza, torna-se possível a percepção da sucessão, única pela qual o pensamento experimenta a sua própria existência e intui seus próprios estados. Sem um substrato permanente exterior, não há tempo, sucessão nem, por conseguinte, percepção de si. Portanto, sem o ato de determinar a forma objetiva da subsistência da efetividade exterior, o pensamento não possui meios de determinar sua existência e de

¹⁶¹ Cf. B 130.

¹⁶² “A *unidade transcendental* da apercepção é aquela pela qual todo o diverso dado numa intuição é reunido num conceito do objecto.” (B 139)

¹⁶³ É a experiência “[...] que me determina mais particularmente e *in concreto* [...]” (A 342/B 400). “Simplesmente, sem qualquer representação empírica, que forneça matéria ao pensamento, não teria lugar o acto ‘eu penso’ e o elemento empírico é apenas a condição da aplicação ou do uso da faculdade intelectual pura.” (B 423)

reconhecer a si mesmo.¹⁶⁴ É mediante essa determinação que o sujeito se apercebe como unidade da sucessão da existência permanente posta no espaço diante dele.

Destarte, o conhecimento, pelo qual o homem acessa a experiência do tempo, é a síntese prévia que confere forma objetiva ao diverso da intuição externa. Tornando possível a forma da permanência da natureza, o homem se apercebe como sujeito em sua existência concreta, em meio ao fluxo constante do tempo. É assim que toda experiência se configura a presente experiência do *mesmo* espaço posto do *mesmo* sujeito. O homem antecipa a si próprio na existência, conferindo à realidade independente do exterior as condições pelas quais ele próprio se insere em meio à natureza. Mas isso também leva irresistivelmente à conclusão de que o sujeito se conhece não como é em si mesmo, mas meramente como aparece.

3.4. Idealidade da percepção de si mesmo

Determinando a forma da permanência da realidade exterior, o homem torna possível a sucessão, mediante a qual ele experimenta a si mesmo. Somente enquanto é afetado pela sua própria atividade de sintetizar a existência dos fenômenos exteriores ele se apercebe em sua própria existência. Nesse caso, entretanto, ele não se intui imediatamente como objeto.¹⁶⁵ A percepção de seu eu depende da ação prévia que situa no espírito uma representação exterior e, por conseguinte, é sempre indireta e mediada pelas coisas no espaço. Logo, o sentido interno é o modo como o pensamento afeta a si mesmo na “posição da sua representação”.¹⁶⁶ Por isso, o sujeito não se apercebe como pura atividade de ligação, mas como unidade da sucessão da objetividade que ele previamente liga. Ele percebe a si mesmo como fenômeno, isto é, como aparece a si mesmo. O sujeito, “[...] com efeito, intui-se a si próprio, não como se representaria imediatamente em virtude de sua espontaneidade, mas segundo a maneira pela qual é afectado interiormente; por conseguinte, tal como aparece a si mesmo e não tal como é.”¹⁶⁷

¹⁶⁴ Cf. B 153-159, 275-276.

¹⁶⁵ “O sentido interno, mediante o qual o espírito se intui a si mesmo, ou intui também o seu estado interno, não nos dá, em verdade, nenhuma intuição da própria alma como um objecto [...]” (A 22-23/B 37-38).

¹⁶⁶ Cf. B 68.

¹⁶⁷ Cf. B 69.

A subjetividade nela mesma, pensada como simples substrato da ação que efetua a síntese temporal, não é dada à intuição. Enquanto conceito dessa espontaneidade considerada independentemente de sua experiência, ela, na verdade, não passa de uma abstração em relação à consciência imersa na efetividade. É certo que não se trata de uma ficção arbitrária, mas do pensamento necessário da atividade de síntese que *a priori* possibilita a experiência, não podendo portanto ser derivada desta última. Se só empiricamente o sujeito se apercebe, isso se deve a uma ação sua que precede e possibilita a própria empiria. É o conceito dessa ação previa que fornece a representação de um puro sujeito em si, como unidade transcendental da consciência.¹⁶⁸ Procura-se pensar aí o substrato da atividade pela qual o pensamento precede a experiência de si mesmo em meio às coisas. Mas, visto que o conceito dessa subjetividade em si mesma não fornece qualquer intuição, ela não passa de um pensamento problemático que jamais dirá respeito a um conhecimento. Trata-se da “[...] *abstracção* possível da minha existência, empiricamente determinada [...]”.¹⁶⁹

Por isso é que Kant afirma que o ponto de vista subjetivo da investigação acerca do entendimento puro e suas faculdades “[...] é, de certa maneira, a investigação da causa de um efeito dado e, nessa medida, também algo semelhante a uma hipótese [...]”.¹⁷⁰ Trata-se do limite do pensamento em relação a si mesmo. No entanto, “por este ‘eu’, ou ‘ele’, ou ‘aquilo’ (a coisa) que pensa, nada mais se representa além de um sujeito transcendental dos pensamentos = X, que apenas se conhece pelos pensamentos, que são seus predicados e do qual não podemos ter, isoladamente, o menor conceito [...]”¹⁷¹ Representa-se assim, mediante puros conceitos, o sujeito que, precedente a todo conhecimento, não se configura, ele próprio, como conhecimento.

O sujeito se apercebe mediante sua espontaneidade na determinação dos objetos exteriores. Sem esse ato pelo qual ele antecede a si próprio, não há permanência, sucessão ou, conseqüentemente, existência determinada do próprio pensamento. A síntese prévia da realidade posta no espaço garante o substrato para toda relação de tempo. Logo, toda a

¹⁶⁸ É “para a distinguir da sensibilidade” que chamamos de entendimento à “espontaneidade da faculdade de representação”. (B 130)

¹⁶⁹ B 427.

¹⁷⁰ A XVI-XVII.

¹⁷¹ A 346/B 404.

apreensão do tempo toma sua medida das relações das coisas exteriores.¹⁷² Só se pode “[...] perceber toda a determinação de tempo pela mudança nas relações externas (o movimento) com referência ao que é permanente no espaço [...]”.¹⁷³ A permanência das coisas exteriores é “[...] condição necessária de toda a determinação do tempo [...]”, e, portanto, da “[...] determinação do sentido interno no tocante à nossa própria existência.”¹⁷⁴ Por isso, “[...] as representações dos *sentidos externos* constituem a verdadeira matéria [...]”¹⁷⁵ da qual se enriquece o espírito na intuição que faz de si mesmo. A percepção interna é somente a unidade na sucessão da permanência das representações exteriores. Logo, “[...] só é possível mediatamente, e apenas através da experiência externa.”¹⁷⁶

Kant descobre, portanto, uma necessária reciprocidade entre a atividade pensamento e a doação independente de uma realidade exterior. É preciso que essa realidade se coloque por si própria, para que, nessa doação, o pensamento determine-a segundo as leis de sua existência independente. Torna-se assim possível o substrato permanente que possibilita a experiência da sucessão, única pela qual o sujeito acessa a sua própria existência. Desse modo, porém, toda a doação da existência, toda a natureza, se confina nos limites da experiência, no contexto humano de determinação da existência. As condições pelas quais se torna possível uma objetividade exterior tornam necessária que essa objetividade esteja restrita à experiência do homem. É decorrência disso a tese kantiana da idealidade transcendental dos fenômenos.

3.5. *Realidade empírica e idealidade transcendental*

Mediante o ato de ligação que confere à manifestação independente da realidade exterior a forma de um universo subsistente, o pensamento percebe a si mesmo em sua

¹⁷² “[...] para todas as percepções internas, sempre extraímos a determinação da duração do tempo ou ainda das épocas daquilo que de variável nos apresentam as coisas exteriores, ordenando por conseguinte as determinações do sentido interno, enquanto fenômenos no tempo, precisamente da mesma maneira por que ordenamos as do sentido externo no espaço [...]” (B 156)

¹⁷³ B 277.

¹⁷⁴ B 278.

¹⁷⁵ B 67.

¹⁷⁶ B 277. “[...] mesmo para poder conceber mudanças internas, temos que representar, de maneira figurada, por uma linha, o tempo, como a forma do sentido interno, e representar a mudança interna pelo traçado dessa linha (pelo movimento), e por conseguinte a nossa própria existência sucessiva em diferentes estados, por uma intuição externa. O verdadeiro fundamento disto é que toda a mudança pressupõe algo de permanente na intuição, para poder ser percebida como mudança e que no sentido interno se não encontra qualquer intuição permanente.” (B 292)

existência determinada. São essas as condições básicas da natureza na filosofia de Kant: uma síntese *a priori* da realidade posta suscita a objetividade permanente em relação à qual acontece a sucessão e, com ela, a experiência que o sujeito faz de si mesmo. É desse modo que se tornam possíveis os objetos que, permanecendo no espaço, têm no tempo sua existência determinada.

Todavia, como é que a configuração objetiva da natureza no espaço e no tempo pode depender do modo como o homem sintetiza os dados de sua experiência, acessando a si mesmo na existência? É preciso, para tanto, que tempo e espaço residam previamente nas condições da experiência do homem.¹⁷⁷ Do contrário, essas representações não poderiam se referir *a priori* a objetos. Por isso, Kant conclui que o espaço e o tempo são formas puras da sensibilidade, que possibilitam o aparecimento e o encadeamento da natureza. A eles devem se conformar quaisquer intuições, para que possam se manifestar no todo da experiência. Isso explica porque é impossível imaginar objetos fora do espaço e do tempo, não obstante espaço e tempo possam ser representados em suas meras relações, exclusão feita de qualquer objeto. Atesta-se com isso sua precedência em relação à natureza, como condição de sua possibilidade.

Essa constatação é confirmada pelo saber *a priori* do espaço e do tempo. De fato, não seriam possíveis conhecimentos puros relativos a essas representações, se elas não precedessem no espírito todo objeto.¹⁷⁸ É por isso que, independentemente de qualquer experiência, o homem sabe que todas as coisas que lhe afetam devem se conformar ao espaço, sempre justapostas umas fora das outras.¹⁷⁹ É no espaço “[...] que a sua configuração, grandeza e relação recíproca são determinadas ou determináveis.”¹⁸⁰ Igualmente, ele sabe que o tempo, em que percebe sua própria existência, é regido pelos princípios apodícticos de determinação da existência das coisas exteriores, isto é, pelas leis de sua permanência, simultaneidade e sucessão.¹⁸¹ Por se tratarem de representações puras, o espaço e o tempo possibilitam conhecimentos *a priori*, que dão origem inclusive a ciências inteiramente puras, como a geometria, a aritmética e a parte pura da física.

¹⁷⁷ A 23/B 38, A 30/B 46.

¹⁷⁸ Cf. B 40-41, 48-49.

¹⁷⁹ A 23/B 38.

¹⁸⁰ A 22/B 37.

¹⁸¹ A 30-31/B 46-47.

Entretanto, se o espaço e o tempo são representações que tornam possível a experiência humana, isso implica que eles se limitam a essa mesma experiência. Por conseguinte, toda a realidade neles contida se restringe às condições de sua manifestação ao homem. A natureza, enquanto unidade dos objetos regidos por leis de sua existência no espaço e do tempo, não diz respeito a nada além da determinação da realidade posta à experiência. Em sua manifestação, ela se restringe ao “sentido humano em geral”.¹⁸² Trata-se somente de uma síntese de fenômenos, isto é, de coisas conformadas às condições de sua aparição ao homem. Por isso, o encadeamento completo das representações em uma unidade espaço-temporal é o encadeamento dos objetos mesmos na unidade da natureza. Daí a célebre afirmação de que “as condições da *possibilidade da experiência* em geral são, ao mesmo tempo, condições da *possibilidade dos objectos da experiência*.”¹⁸³ Determinando a forma da realidade que a ele se põe, o homem confere à natureza sua forma necessária.

Logo, apesar de independente em sua realidade, a natureza depende de uma estrutura formal residente nas condições humanas de experiência. Espaço e tempo condicionam *a priori* os objetos e, por isso, diz-se que possuem *realidade empírica*.¹⁸⁴ É neles “[...] que têm lugar todas as formas do fenômeno e todas as relações do ser e do não-ser.”¹⁸⁵ Contudo, visto que jazem *a priori* na capacidade humana de representação, é só do ponto de vista do homem, isto é, do modo como ele é afetado, que se pode atribuir realidade a essas formas puras, que a nada se referem para além da experiência.¹⁸⁶ Por isso, atribui-se ao espaço e ao tempo, em contrapartida, uma *idealidade transcendental*: “Só os fenômenos constituem o campo da sua validade; saindo desse campo já não se pode fazer uso objectivo dessas fontes.”¹⁸⁷

Admitindo a independência da realidade que se põe ao pensamento, Kant tem de admitir igualmente que a forma dessa posição reside no homem e a ele se limita. Logo, é forçado a aceitar também que essa posição de realidade e, com ela, toda a natureza, concerne exclusivamente à experiência. O idealismo transcendental expressa a ascensão

¹⁸² A 45/ B 62.

¹⁸³ A 111, A 158/B197.

¹⁸⁴ Cf. A 28/B 44, A 36/B 52.

¹⁸⁵ A 110.

¹⁸⁶ Cf. A 26, 27, 34/B 42, 23, 51.

¹⁸⁷ A 39/B 56.

de uma objetividade que, muito embora seja plena em sua efetividade e independente em sua existência, se confina nos limites da compreensibilidade humana. Para além disso, o espaço, o tempo e tudo o que neles está contido, não possuem realidade alguma. Não dizem qualquer respeito às coisas consideradas independentemente da experiência humana, isto é, às coisas em si mesmas.

3.6. A negatividade da coisa em si

Descobrimo no tempo e no espaço formas da manifestação dos objetos ao homem, Kant transporta toda a natureza para o seio da experiência. O encadeamento espaço-temporal que constitui a natureza não é senão a experiência humana. Trata-se do produto da síntese que a espontaneidade do pensamento efetua sobre a realidade exterior. É assim que se torna possível a submissão da intuição às leis de determinação de sua existência. Constitui-se desse modo a natureza, como unidade da permanência da realidade que se coloca exteriormente ao homem. Oriunda de uma síntese do pensamento humano sobre a matéria manifesta à intuição, essa natureza se restringe às condições da experiência do homem.

Como consequência, tudo que se encontra fora da experiência humana não pode localizar-se na natureza. Um objeto da natureza é justamente a unidade sintética de representações determinadas segundo as leis do espaço e do tempo. Ora, aquilo que se encontra para além da experiência carece de referência ao espaço e ao tempo. Sendo assim, não pode fazer parte da natureza nem, conseqüentemente, manifestar-se em sua realidade. Tudo o que jaz fora das condições da experiência transpõe as fronteiras da natureza e, com isso, ultrapassa toda intuição e todo conhecimento. Dado que conhecer é determinar objetos segundo as leis que regem a natureza, nada que esteja para além da experiência pode ser conhecido.

Isso significa que todo o conhecimento humano lida tão só com fenômenos, isto é, com os objetos submetidos às condições de sua manifestação na experiência. É impossível conhecer “coisas *em geral e em si*”¹⁸⁸, sem referência ao espaço e ao tempo. Nada se pode saber sobre as coisas em si mesmas, pois, para representá-las, o homem possui unicamente

¹⁸⁸ A 238/B 298.

o conceito de um objeto abstraído das condições da intuição, que são justamente aquelas pelas quais algo pode ser um objeto.¹⁸⁹ Trata-se, pois, de um simples pensamento sem objeto. Já não resta aí qualquer matéria a ser determinada, mas apenas “a forma lógica de um conceito [...] em geral.”¹⁹⁰

A coisa em si é, pois, um pensamento “completamente vazio de conteúdo”,¹⁹¹ “um mero jogo” “sem qualquer validade objectiva”¹⁹². Visto que se situa para além da natureza, ela nada oferece ao conhecimento e dela nada se pode decidir. É a representação problemática “[...] de uma coisa acerca da qual não [se pode] dizer se é possível ou impossível [...]”.¹⁹³ Por consistir em um mero conceito, o homem ignora se esse objeto em si “[...] está dentro ou fora [dele] e se seria anulado conjuntamente com a [sua] sensibilidade ou se, abolida esta, permaneceria.”¹⁹⁴ Não pode ser declarado impossível, mas tampouco pode ser positivamente aceito, pois não é propriamente uma coisa, mas um simples pensamento.¹⁹⁵ As coisas consideradas em si mesmas, independentemente de seu modo de manifestação, carecem de qualquer referente e, por conseguinte, de nada servem para decidir acerca de objetos.

No entanto, esse conceito não é por isso meramente arbitrário. Ainda que o conhecimento se restrinja às condições espaço-temporais de sua experiência, as necessidades especulativas do homem o dirigem para fora das fronteiras do empírico. As coisas em si, embora não possam ser *conhecidas*, devem ao menos poder ser *pensadas* como fundamento do sensível, “[...] como um objeto transcendental que é causa do fenômeno (e por conseguinte não é, ele próprio, fenômeno) [...]”¹⁹⁶ De fato, tendo em vista que se admite um objeto da experiência, deve-se pensar, “se não deve produzir-se um

¹⁸⁹ O conceito de uma coisa em si “[...] não é nada positivo e não significa um conhecimento determinado de uma coisa qualquer, mas apenas o pensar de algo em geral, no qual faço abstracção de toda a forma da intuição sensível.” (A 252)

¹⁹⁰ A 239/B 298.

¹⁹¹ A 239/B 298.

¹⁹² Cf. A 239/B 298. “[...] não podendo ser objecto da experiência o que não é fenômeno, o entendimento nunca pode ultrapassar os limites da sensibilidade, no interior dos quais unicamente nos podem ser dados objectos.” (A 246-247/B 303)

¹⁹³ A 286-287/B 343.

¹⁹⁴ A 288/B 344-345. “[...] a nossa consciência de toda a existência (quer seja imediatamente proveniente da percepção ou de raciocínios que ligam algo à percepção) pertence inteira e totalmente à unidade da experiência e, muito embora se não possa considerar absolutamente impossível uma existência fora desse campo, é todavia uma suposição que nada tem a justificá-la.” (A 601/B 629)

¹⁹⁵ Cf. A 254-255/B 310-311.

¹⁹⁶ A 288-B 344.

círculo perpétuo”¹⁹⁷, esse mesmo objeto independentemente da experiência.¹⁹⁸ “Caso contrário,” chegar-se-ia “à absurda proposição de que haveria fenômeno (aparência), sem haver algo que aparecesse.”¹⁹⁹ Contudo, esse pensamento somente serve para levar o entendimento a seu limite, mostrando que para além da experiência resta só um vazio de significação.

A coisa em si não é, pois, o conceito determinado de um objeto, mas “[...] uma tarefa inevitavelmente vinculada à limitação da [...] sensibilidade: a de saber se não haverá objectos completamente independentes desta intuição da sensibilidade, questão esta que só pode ter resposta indeterminada [...]”.²⁰⁰ Ela demarca o limite do conhecimento humano, tornando possível que o entendimento reconheça a vacuidade daquilo que ultrapassa o seu saber.²⁰¹ Portanto, o conceito problemático de uma coisa em si é “[...] não só admissível, mas também inevitável como conceito limitativo da sensibilidade.”²⁰²

É desse modo que o homem adentra o território abstrato das coisas de puro pensamento, em que se situam objetos formados unicamente a partir de conceitos, que, embora não possam ser conhecidos, têm de ser pensados. Esses seres de pensamento carecem de referência ao espaço e ao tempo e, por isso, estão além daquilo que pode se manifestar na natureza. Mas é assim que Kant abre espaço para aquilo que, não obstante escape ao saber, deve satisfazer os interesses mais profundos do homem.

3.7. *Unidade moral da natureza*

Deslocando para a esfera do puro pensamento aquilo que transcende a experiência, Kant encontra meios de se utilizar das representações do eterno e do infinito, que extrapolam inteiramente o âmbito dos seres naturais. É no vazio de significação do suprasensível que ele abre caminho para a crença que consuma a liberdade e com isso, confere ao homem sua dignidade própria através da superação da animalidade de sua vontade sensível. Como consequência, o mundo sensível é compreendido como

¹⁹⁷ A 251-252.

¹⁹⁸ “[...] é que o entendimento, quando dá o nome de fenômeno a um objecto tomado em certa relação, produz ainda simultaneamente, fora dessa relação, a representação de um *objecto em si* [...]”. (B 307-308)

¹⁹⁹ B XXVI-XXVII.

²⁰⁰ A 287-288/B 344.

²⁰¹ Cf. A 256/B 312.

²⁰² A 256/B 311.

desdobramento de um plano divino que o conduz à realização de um reino moral a ser concretizado plenamente em uma vida futura. Torna-se assim possível uma unidade sistemática da natureza que toma da razão prática o seu fio condutor.

Em sua carência de referência ao espaço e ao tempo, os objetos que ultrapassam a experiência estão privados da possibilidade de pertencer ao encadeamento da natureza. Não podendo se manifestar em sua realidade, essas representações são acessadas pelo homem só através de conceitos. Por isso, são meros seres de pensamento, vazios de qualquer realidade objetiva possível. Logo, não podem ser requeridos pelo conhecimento. Não são coisas, mas simples ideias.

Todavia, se esses seres da razão excedem o domínio do saber, nem por isso devem ser declarados impossíveis. Visto que carecem de objeto, não cabe decidir por sua possibilidade ou impossibilidade. O fato é que, porquanto se situam no campo do puro pensamento, eles não podem ser afirmados ou negados através do conhecimento. Por isso, dada sua ausência de significação, é lícita sua utilização, desde que ela não implique contradição do pensamento com a experiência ou consigo mesmo. Seu uso, se não considerado como um saber, não se encontra vedado à razão. Em sua vacuidade, essas representações podem ser úteis ao homem, contanto que ele não pretenda com elas acessar uma realidade distinta da natureza. Dessarte, mantém-se ilesa a legitimidade de outra aplicação reservada ao espaço que, aberto pelo puro pensamento, fora negado à teoria.

É dessa maneira que Kant encontra meios de se servir das ideias do suprasensível. As representações da vida eterna e da existência de Deus, necessárias para tornar efetiva a lei moral, são concebidas unicamente através do puro pensamento, sem qualquer apelo às condições da sensibilidade humana. Por não possuírem referência a nada que se possa manifestar na natureza, não designam um saber. O eterno e o infinito, na filosofia de Kant, são pensados por abstração das determinações temporais que constituem o território das coisas da natureza. Por isso, são representações vazias. Mas é essa vacuidade que permite que Kant as relacione com a natureza temporal experimentada pelo homem e garanta a sobreposição aos desejos sensíveis mediante a liberdade.

Para postular o suprasensível, Kant pode se valer tão só da crença. Isso porque, se o conhecimento da existência de Deus e da imortalidade da alma é impossível, é

também desnecessário. São seres de puro pensamento que não dizem respeito às leis do encadeamento da experiência. Portanto, não carecem de demonstração especulativa, mas de uma *fé moral e racional*. Por isso, a razão prática pode ligar essas ideias aos seus interesses supremos, não como um “dogma demonstrado”, mas como “[...] um pressuposto absolutamente necessário para os seus fins essenciais.”²⁰³ Esse uso do pensamento é absolutamente lícito, dado que não implica contradição alguma com a natureza. Assim, o homem torna eficaz a determinação livre de sua vontade.

O homem toma a si mesmo como ser livre quando pensa a forma racional de sua ação abstraindo de todo elemento sensível do desejo. Sua liberdade é, pois, uma consideração negativa de sua vontade, não uma faceta real e experimentável de seu ser. Todavia, dessa consideração ele retira algo de positivo, a saber, a lei moral. É a obrigatoriedade dessa lei que legitima a fé nas ideias de Deus e da imortalidade, conferindo-lhes “consistência e realidade objectiva”.²⁰⁴ A moralidade pode então afirmar suas pretensões, sem confiar seus interesses aos filósofos dogmáticos nem, muito menos, recear o perigo de uma contestação cética. Ao considerar uma ação como necessária, a razão torna efetiva a força obrigatória de sua lei ao ligar a ela as ideias de uma vida futura e de um ser supremo. Desse modo, a razão pode determinar *a priori* a vontade, demonstrando a realidade prática da liberdade. A liberdade, “[...] na medida em que a sua realidade é demonstrada por uma lei apodíctica da razão prática [...]”,²⁰⁵ se mostra então *fato* absolutamente certo.²⁰⁶

Isso permite que a liberdade funde um sistema completo da razão pura – tanto especulativa quanto prática – e confira à natureza “[...] uma espécie particular de unidade sistemática, a saber, a unidade moral [...]”.²⁰⁷ Ela impõe que o mundo sensível, objeto do conhecimento, seja concebido como um sistema de inteligências conduzido por Deus à eternidade em que coincidirão a moralidade e a felicidade universais. A natureza, território fenomênico do transitório, é tomada então como meio para a realização de um ideal inteligível de eternidade. Isso possibilita uma unificação entre natureza e moral que tem por pilar os fins práticos supremos. A razão garante então “[...] uma unidade final de todas

²⁰³ A 818/B 846.

²⁰⁴ CRPr 4.

²⁰⁵ CRPr 4.

²⁰⁶ Cf. CRPr 81-82.

²⁰⁷ A 807/B 835.

as coisas, que constituem este grande todo, fundado sobre leis universais da natureza [...]”.²⁰⁸ Todo o decurso temporal dos fenômenos é representado como desdobramento de um ideal de “perfeição ontológica”²⁰⁹ segundo o qual uma razão suprema concretiza o reino dos fins. Agindo livremente, o homem descobre neste mundo uma ordem que – apesar de profundamente oculta – garante que toda a natureza conspira para uma realização divina. Desse modo, torna-se possível articular a natureza como sistema em que tudo acontece de acordo com o fim moral, segundo a disposição divina²¹⁰ – conquanto seja ilegítimo romper o fio da experiência e ligar diretamente objetos empíricos a ideias transcendentais. Esse uso dos conceitos, além de respeitar os limites do conhecimento, fornece ao mundo sensível o princípio de sua completa articulação sistemática e teleológica.²¹¹

Em meio ao aparente caos do decurso da história humana, essa ideia prática impõe uma crença: ainda que guiado por uma felicidade empírica, o arbítrio de cada homem já sempre secretamente se funda em um desígnio divino. É lícito então esperar que, independentemente das motivações individuais que movem o arbítrio dos homens, toda a natureza, em meio às dificuldades que promove, conspira para a realização do reino da graça. As ações humanas podem, com isso, ser interpretadas em seu curso empírico como destinadas à realização do reino dos fins. A história se converte então em um gradual processo de esclarecimento e progresso moral. Mesmo os conflitos em que se embrenham indivíduos e mesmos povos inteiros se tornam passos necessários no caminho em que a razão pode finalmente pôr-se no seu único próprio caminho: a marcha em direção à

²⁰⁸ A 815/B 843.

²⁰⁹ A 816/B 844.

²¹⁰ “[...] neste mundo inteligível, a razão, subsistente por si mesma e dotada de toda a potência de uma causa suprema, funda, mantém e realiza, segundo a mais perfeita finalidade, a ordem geral das coisas, embora no mundo sensível essa ordem nos esteja profundamente escondida.” (A 814/B 842)

²¹¹ “O mundo deve representar-se como resultante de uma ideia, para que esteja de acordo com aquele uso da razão, sem o qual nós próprios nos conduziríamos de maneira indigna da razão, a saber, com o uso moral, o qual repousa completamente sobre a ideia do Sumo Bem. Toda a investigação natural recebe, por isso, uma orientação segundo a forma de um sistema de fins e no seu mais alto desenvolvimento transforma-se numa teologia física. Mas esta, partindo da ordem moral como de uma unidade fundada na essência da verdade e não estabelecida acidentalmente por mandamentos externos, conduz a finalidade da natureza a princípios, que devem estar indissolúvelmente ligados *a priori* com a possibilidade interna das coisas e, através deles, a uma *teologia transcendental*, que faz do ideal da perfeição ontológica suprema um princípio de unidade sistemática, ligando todas as coisas segundo leis naturais universais e necessárias, porque todas elas têm a sua origem na necessidade absoluta de um Ser primeiro único.” (A 816/B 844) “[...] e assim a elevação transcendental do nosso conhecimento não seria a causa, mas simplesmente o efeito da finalidade prática que nos impõe a razão pura.” (A 817/B 845)

realização de uma prescrição divina.²¹² Agir por respeito à lei moral se torna por fim colocar-se de acordo com a ordem que – agora descobre-se! – já invariavelmente conduzia a cada um.

Portanto, ao determinar segundo as leis do espaço e do tempo a existência independente da realidade exterior que se doa ao pensamento, Kant é conduzido à tese do idealismo transcendental dos fenômenos e, por conseguinte, ao esvaziamento do puro pensamento. Ele descobre então a impossibilidade de experimentar ou conhecer o eterno e o infinito, a vida futura e Deus. Contudo, de um ideal de sobreposição do homem à sua natureza sensível e transitória, ele legitima a fé no suprassensível e torna divina a lei que o direciona. Para além do saber, essa lei determina que toda a natureza deva ser compreendida com vistas ao arquétipo da eternidade. É assim que o homem realiza sua liberdade e pode então respeitar a si mesmo. É desse modo que ele se sobrepõe à sua animalidade e constrói no mundo sensível o reino da graça divina.

²¹² “Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscado seu próprio proveito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria.” (KANT, 2011, 2011, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 4)

4. O TRANSITÓRIO E O ETERNO ENTRE JACOBI E KANT²¹³

Viu-se que, por fundar na crença a experiência do homem, o pensamento de Jacobi culmina em um salto mortal que transcende o transitório em um acesso direto ao eterno. Isso lhe possibilita uma medida para a compreensão de toda e qualquer filosofia, da qual provém seu diagnóstico do idealismo transcendental. Todavia, uma reconstituição do pensamento de Kant mostrou que, diferentemente de Jacobi, ele concebe o conhecimento como modo de acesso à natureza, o que o conduz a encontrar uma alternativa distinta para a realização humana. Cabe agora avaliar as objeções de Jacobi a Kant tendo em vista suas fundamentações distintas da experiência. Isso abrirá caminho para elucidar a origem do dissídio entre eles.

Será feita uma análise da validade das objeções de Jacobi a partir da fundamentação que Kant fornece à experiência. Ver-se-á então que, com sua limitação idealista da natureza à experiência, Kant não se compromete com um egoísmo especulativo; ele desloca uma objetividade plena ao contexto de determinação da existência humana. Isso implica um esvaziamento do suprassensível que inviabiliza algo como o salto mortal de Jacobi, mas instaura um ideal para a construção do mundo sensível em seu dever ser e possibilita a compreensão da natureza como desdobramento de um plano divino de progressão das disposições morais do homem. Sob essa perspectiva, a filosofia de Jacobi aparece como o devaneio de entregar a orientação do pensamento a um falso sentido de inspiração, o que só pode ter como resultado o esfacelamento da lei moral e a supressão da genuína liberdade da razão. Portanto, se a filosofia de Jacobi proporciona um diagnóstico do idealismo transcendental derivado do modo como concebe a realização

²¹³ É preciso fazer notar aqui nossa grande dívida com o trabalho de José Luis Villacañas – a qual se expressa no decorrer de toda esta dissertação, mas especialmente neste capítulo. As intuições fundamentais que nos levam a pensar a relação entre Jacobi e Kant como uma divergência concernente à concepção do tempo são certamente muito influenciadas por este magnífico intérprete. É fato que nosso percurso não se limita a uma exposição ou adaptação de suas ideias. Pelo contrário, o desenvolvimento aqui empreendido é primordialmente fruto de um esforço voltado diretamente aos textos de Jacobi e Kant. Contudo, sabemos que, por vezes até sem que notemos, os caminhos de nossa análise sofreram influência decisiva de textos como *Nihilismo, especulación y cristianismo em F. H. Jacobi* (1989) e *Schopenhauer y la primera edición de la Crítica de la Razón Pura* (1992). Ainda que existam em nosso itinerário muitas diferenças em relação aos fundamentos e orientações de sua interpretação, é mister admitir que muito do que aqui se desempenhou foi fortemente instigado por seu pensamento.

da existência do homem, o pensamento de Kant igualmente situa Jacobi com base naquilo que elege como sendo o propriamente humano.

Mostrar-se-á então que a origem da diferença entre esses filósofos se encontra no modo como eles fundamentam a experiência temporal do homem. Isso os leva a conferir estatutos distintos ao eterno, compreendido como aquilo que ultrapassa o tempo. Por consequência, eles são conduzidos a entendimentos distintos acerca da maneira como, em uma sobreposição à natureza transitória, o homem acede à sua dignidade específica. Porém, defender-se-á que, por detrás dessa divergência se situa uma comum compreensão do tempo e, por conseguinte, da natureza exterior, do modo de ser do homem, bem como de sua realização própria.

4.1. Reavaliando o dilema

Jacobi expõe o idealismo de Kant como a tese segundo a qual a natureza experimentada pelo homem seria composta por representações inteiramente subjetivas, meras impressões que não ultrapassariam a própria faculdade de conhecimento. Os objetos causariam impressões sobre os sentidos, mas estes manifestariam tão só o modo como o sujeito é afetado, mediante formas puras que em nada diriam respeito às coisas mesmas. Também as leis do encadeamento dessas sensações na representação de uma natureza ordenada corresponderiam unicamente à unidade do eu, sem nada instruir acerca de qualquer realidade transcendente à experiência. De tal modo o conhecimento estaria circunscrito ao sujeito, que não haveria meios para o estabelecimento de sua concordância com um correlato verdadeiramente objetivo. Mesmo o conceito de um objeto independente da experiência, de uma coisa em si mesma, conteria só o pensamento problemático e vazio de um algo desconhecido, incapaz de se referir a qualquer realidade para além dos sentidos.

Baseando-se nessa interpretação, Jacobi acusa a filosofia de Kant de contradizer a si própria. Isso porque ela partiria do pressuposto básico de que os objetos causam impressões sensíveis ao afetar o sujeito, para concluir disso que toda a experiência é apenas um produto inteiramente subjetivo e que nada se pode saber das coisas em si. Esse pressuposto iria de encontro à própria conclusão que dele se tiraria, pois estaria implícita

na suposição de uma afecção sensível a admissão de uma realidade que transcenderia à experiência como sua causa. Logo, se quisesse ser coerente, o defensor do idealismo transcendental deveria rejeitar esse pressuposto da receptividade das impressões, que implicaria a atividade da coisa em si como sua contrapartida necessária. Deveria, sem qualquer receio, assumir o egoísmo especulativo ao qual é inevitavelmente conduzido, pois do contrário faria desabar todo seu sistema. Concebendo a natureza de Kant como uma manifestação inteiramente subjetiva, Jacobi encontra no idealismo transcendental uma contradição que seria eliminada somente mediante a assunção de um subjetivismo completo.

Entretanto, encarado a partir do reconhecimento fundamental da efetividade independente das impressões do sentido externo, o idealismo transcendental não se sujeita às objeções de Jacobi. Vê-se então que, para Kant, a natureza não designa um conjunto de sensações subjetivas, mas o encadeamento objetivo, segundo leis universais e necessárias, da existência exterior. A matéria sensível constitui uma realidade posta fora do pensamento, cuja independência fundamenta sua determinação *a priori* como natureza subsistente, como objetividade. Longe de um conjunto de ocorrências internas ao sujeito, a natureza de Kant é a posição de uma realidade externa e independente, regida pelas regras objetivas da unidade do espaço e do tempo.

Tão distante o idealismo kantiano se encontra de um subjetivismo, que a própria determinação da existência do sujeito fica condicionada à objetividade exterior. É na sucessão do tempo que o pensamento acessa sua existência sensível e determinada, isto é, sua subjetividade. Contudo, a sucessão só se torna possível em relação a um substrato exterior permanente. Logo, o pensamento acessa a si próprio exclusivamente mediante a objetividade dada. Sem a existência da natureza exterior, o sujeito não encontra substrato para a determinação de sua própria existência. Por isso, longe de um mero produto da subjetividade, a natureza é a realidade manifesta que torna a cada vez possível a percepção de si mesmo.

Mesmo a tese da idealidade transcendental dos fenômenos, que Jacobi considera uma negação da realidade objetiva da experiência, pressupõe justamente a admissão da efetividade dos objetos exteriores. É a realidade independente das manifestações sensíveis o fundamento de sua ligação em um substrato objetivo. No entanto, essa síntese não

ocorreria se a ela não subjuzesse *a priori* sua forma necessária. Para tanto, espaço e tempo têm de ser representações puras contidas nas condições de possibilidade da experiência humana. Por conseguinte, devem limitar-se, com tudo o que contêm, à mesma experiência que ensejam. Portanto, o idealismo de Kant, ao fundar-se na admissão da realidade independente da matéria sensível, é conduzido à descoberta do confinamento dessa mesma realidade nos limites formais de sua manifestação ao homem. A natureza não se encontra dentro do sujeito, mas é efetivamente exterior a ele, embora restrita à forma de sua manifestação ao homem.

Por isso, dada a objetividade plena da natureza, Kant não contradiz a si mesmo ao afirmar que os objetos afetam a sensibilidade. A afecção sensível nada mais é que o aspecto material dessa manifestação da natureza exterior, cuja determinação *a priori* possibilita a objetividade mediante a qual o pensamento imerge em sua existência concreta. Quando se abstrai da experiência toda a forma condicionada pela própria capacidade de conhecimento, o que resta é essa posição da realidade sensível, essa afecção cuja intensidade que não pode ser antecipada ou produzida pelo próprio sujeito. A afirmação de que os objetos afetam os sentidos diz respeito, pois, a essa doação independente da realidade que, em seu pôr-se, é compreendida *a priori* como objetividade. A afecção diz respeito a essa matéria sensível que, oposta ao pensamento em sua independência, é determinada como exterioridade, *Gegenstand*, objeto. Por conseguinte, ao contrário do que supõe Jacobi, isso não viola os limites do conhecimento, mediante a admissão positiva de uma realidade em si mesma transcendente. Os objetos que afetam a sensibilidade não são coisas em si, mas os próprios objetos da experiência, que, abstração feita de sua determinação objetiva, se manifestam sensivelmente como uma realidade exterior e independente posta ao homem.

É por isso que Kant pode compatibilizar a tese da afecção sensível com a negatividade da noção de coisa em si mesma. A coisa em si é tão só a existência do objeto da experiência considerada justamente em abstração das condições de sua manifestação sensível, isto é, de sua afecção. É o modo problemático pelo qual se considera o objeto da intuição independentemente das condições de seu aparecimento. A utilidade desse *conceito-limite*²¹⁴ é que, por seu intermédio, o entendimento pode se referir a algo que

²¹⁴ B 311.

pensa como causa transcendente da manifestação, designando com isso aquilo que já não pode ser alcançado ou admitido. Em decorrência de sua carência de objeto, a coisa em si encerra o saber nos limites da existência manifesta aos sentidos, demarcando suas barreiras intransponíveis. Não se trata, pois, de uma necessidade do conhecimento, mas do pensamento. Jacobi está correto ao interpretá-la como conceito “apenas assumido como causa inteligível do fenômeno em geral”, como correlato à “sensibilidade enquanto receptividade”.²¹⁵ Porém, ela não é um pressuposto necessário à compreensão do modo como os objetos afetam os sentidos. Ela é o próprio objeto sensível considerado independentemente das condições da sensibilidade, marcando que, muito embora o pensamento nos conduza para além da experiência, ele só encontra aí negações da mesma.

Portanto, para o idealista transcendental, muito embora circunscrita às condições de possibilidade da experiência, a natureza é uma objetividade efetivamente exterior ao pensamento, não uma representação incapaz de ultrapassar o sujeito. Não há nenhuma impossibilidade de se estabelecer uma correspondência entre essa natureza experimentada e um correlato “verdadeiramente objetivo”, pois o verdadeiramente objetivo se dá justamente nos limites de sua manifestação ao homem. Essa correspondência é a submissão do diverso da intuição sensível às leis *a priori* de sua determinação, pela qual a objetividade é tornada possível, fornecendo substrato para o acesso do pensamento a si próprio. Configuram-se assim sujeito e objeto como correlatos necessários do domínio – essencial e estritamente humano – de determinação da existência posta. Circunscreve-se aí toda a doação de ser. Logo, o idealismo de Kant não conduz a um egoísmo especulativo, no qual o sujeito abarcaria a existência de todas as coisas. Ao contrário, ele leva à conclusão de que o humano se autorreconhece como sujeito unicamente por meio da concessão da forma de objeto a um ser que por si próprio se coloca a ele.

Por certo, é incompreensível a Jacobi essa afirmação de uma natureza que, embora confinada à experiência, ultrapassa o sujeito, sendo mesmo o substrato de determinação da existência deste último. Partindo de sua própria concepção de filosofia, ele só enxerga no idealismo transcendental uma redução de tudo à arrogância do homem que, deixando de lado a revelação proporcionada pela fé e afastando-se de seu caminho em direção a Deus, transforma o mundo em uma criação vazia do eu. Por isso, não soa

²¹⁵ Cf. JACOBI, 1992, *Über den transzendentalen Idealismus*, p. 106.

surpreendente sua preferência pela primeira edição da *Crítica da razão pura*, na qual, preocupado em enfatizar a tese da idealidade transcendental do espaço e do tempo, Kant por diversas vezes faz parecer que a natureza não passa de um produto interno da consciência. Para elaboração de seu dilema, Jacobi, de fato, se vale de passagens²¹⁶ que, em sua maioria, são retiradas da *Dedução transcendental* e dos *Paralogismos da razão pura*, textos inteiramente reformulados em 1787. Por isso, a nova exposição do idealismo transcendental, que dá menos azo à sua interpretação e salienta a postulação de uma objetividade imanente à determinação da existência humana, é rechaçada por Jacobi, como trazendo “prejuízo muito significativo”²¹⁷ ao leitor, se comparada à primeira edição.

Portanto, as objeções de Jacobi encontram seu sentido apenas quando se interpreta o idealismo transcendental como uma redução da natureza ao sujeito. A filosofia de Kant se mostra imune a esses ataques quando é encarada com base em um reconhecimento fundamental da realidade objetiva do exterior. Todavia, a tentativa de Jacobi de restituir ao idealismo transcendental o seu espírito parte de uma meta para realização humana que se consuma em uma superação da natureza transitória através de um contato com o eterno. Assim sendo, o que acontece à filosofia de Kant, entendida nos termos de um pensamento da objetividade, no tocante à questão da superação da natureza humana sensível? De que

²¹⁶ “[...] o idealista transcendental pode ser um realista empírico e, portanto, como o chamam, um *dualista*, isto é, admitir a existência da matéria sem sair da simples consciência de si próprio, nem admitir algo mais do que a certeza das representações em mim, por conseguinte, nada mais do que o *cogito ergo sum*. Com efeito, uma vez que considera essa matéria e mesmo a sua possibilidade interna, simplesmente como fenômeno que, separado da nossa sensibilidade, nada é, para ele há apenas uma espécie de representações (a intuição) que se chamam exteriores, não porque se reportem a objectos *exteriores em si*, mas porque referem as percepções ao espaço, no qual todas as coisas se encontram separadas umas das outras, enquanto o próprio espaço está em nós.” (A 370) As “[...] representações da matéria e das coisas corporais [...] são meros fenômenos, isto é, simples modos de representação, que nunca se encontram senão em nós e cuja realidade, tanto como a consciência dos meus próprios pensamentos, repousa na consciência imediata.” (A 372) “Uma proposição, que incontestavelmente parece estranha, é que uma coisa possa existir apenas na representação; mas aqui perde o que tinha de chocante, porque as coisas com as quais temos que ver não são coisas em si, mas apenas fenômenos, isto é, representações.” (A 375) “[...] se não nos queremos perder nas afirmações mais comuns, [...]” temos de “[...] considerar todas as percepções, quer se chamem internas, quer externas, simplesmente como uma consciência do que pertence à nossa sensibilidade, e os objectos externos dessas percepções, não como coisas em si, mas apenas como representações de que podemos ter imediatamente consciência, assim como de qualquer outra representação, e que se chamam exteriores porque pertencem ao sentido que chamamos sentido externo, cuja intuição é o espaço, o qual não é outra coisa que um modo interior de representação onde certas percepções se encadeiam umas nas outras.” (A 378) “[...] os fenômenos não coisas em si, mas o simples jogo das nossas representações que, em último termo, resultam das determinações do sentido interno.” (A 101) “[...] os fenômenos, como tais, não podem encontrar-se fora de nós, mas existem apenas na nossa sensibilidade.” (A 127)

²¹⁷ Cf. JACOBI, 1992, *Über den transzendentalen Idealismus*, p. 101.

modo Kant garante uma sobreposição à vontade transitória, dado que remete necessariamente o homem à objetividade exterior, na medida mesma em que limita ao homem essa exterioridade, retirando do suprassensível qualquer conteúdo?

4.2. Trazendo à terra o reino de Deus

Jacobi interpreta toda filosofia como sistematização de um padrão de comportamento que visa à realização dos desejos dominantes de uma época. Sob essa perspectiva, o idealismo kantiano lhe aparece como o pensamento do homem que, convicto da impossibilidade de realizar mediante a busca pela satisfação de seus ímpetos sensíveis, decide passar a conduzir-se unicamente através da sua racionalidade. Daí derivaria a resolução de direcionar-se somente àquilo que com concorda com a razão, isto é, com a unidade idêntica do eu. Contudo, segundo Jacobi, essa tentativa de desejar tão só aquilo que se submete à racionalidade levaria a uma necessidade compreender todas as coisas a partir da razão. Por isso, visando à autonomia racional, o idealismo transcendental imporia uma redução de tudo ao saber abstrato. Surgiria, desse modo, a pretensão de habitar um mundo de puros conceitos e esquemas criados pelo próprio sujeito. Ao confundir essa criação vazia com a própria natureza, Kant seria levado à conclusão de que todas as coisas se encontram dentro do sujeito. Animada por uma fuga arrogante da transitoriedade insaciável dos desejos sensíveis, essa filosofia transformaria toda a realidade em uma criação estática, expressando uma subjetividade vazia.

Daí a importância de restituir à filosofia de Kant seu espírito genuíno. Para Jacobi, o idealismo transcendental deve vir à tona, mostrando-se em sua verdadeira face. Assim, o homem pode acordar de seu estado de sonambulismo e perceber que sua realização depende não de sua arrogância, mas da liberdade pela qual ele supera sua animalidade e transcende a natureza rumo à contemplação do eterno amor divino. Ao acusar uma contradição em Kant, Jacobi tem em vista a desobstrução do único caminho legítimo para a vida do homem. É essa a urgência do seu dilema.

No entanto, centrada no conhecimento da objetividade exterior, a filosofia de Kant não se confunde com um egoísmo especulativo. Pelo contrário, ao tomar como medida do pensamento uma realidade objetiva encadeada segundo as leis universais e

necessárias do espaço e do tempo, ela encontra na objetividade o próprio substrato para a determinação da existência do sujeito. Posto que limite o mundo sensível às condições da experiência, o idealista transcendental não o reduz a uma mera articulação de conceitos e esquemas vazios. Longe disso, a natureza é, para ele, o seio efetivo em que o homem se constrói em sua existência.

Origina-se daí o esvaziamento do suprassensível professado por Kant. Convertida a natureza em uma articulação da realidade manifesta segundo as formas *a priori* do espaço e do tempo, desloca-se para o âmbito do puro pensamento tudo aquilo que ultrapassa as condições da experiência humana. Kant conclui disso que o eterno e o infinito são abstrações do tempo e do espaço, isto é, puros pensamentos incapazes de fornecer realidade alguma. Não se pode alcançá-los através de um salto mortal, dado que eles se configuram um pensamento negativo em relação à natureza.

Por isso, ao definir os rumos para a realização do homem, Kant não se compromete com a arrogância de se distanciar das coisas divinas ao querer guiar-se unicamente por si mesmo. Dada a vacuidade que ele descobre no suprassensível, sua filosofia se vê obrigada a estabelecer outro modo de acesso ao eterno, de modo a tornar possível a sobreposição do homem à sua natureza sensível.

Mas a solução encontrada por Kant para se utilizar das representações metafísicas tem como sustentáculo justamente a carência de realidade objetiva destas últimas. Por certo, ele não é dessa maneira orientado a acessar uma realidade transcendente, mas encontra escopo para conferir ao mundo sensível o ideal para a sua construção. Kant garante que o homem forneça efetividade à lei moral concebendo o suprassensível como causa do sensível. Não pode haver aí risco de contestação, visto que não se trata de um conhecimento, mas da crença em ideias carentes de referente. A natureza é representada então como plano divino para a condução do homem à vida futura em que coincidirão a moralidade plena e a felicidade eterna. Retirada sua significação ontológica, o suprassensível se converte em um arquétipo a ser crido para que seja, tanto quanto possível, concretizado. O reino da graça deve ser construído na medida mesma em que é postulado como destino de um mundo regido pela Providência.

Por conseguinte, o idealismo transcendental não impossibilita a realização do homem afastando-o do eterno, mas renova o caminho para essa realização ao outorgar ao eterno um novo estatuto. A sobreposição aos desejos sensíveis do homem se efetua aí não através de um salto mortal, mas mediante a lei que confere à natureza sensível uma unidade moral. Longe de afastar-se das coisas divinas e converter a natureza em um nada subjetivo, Kant postula a crença em Deus e na vida futura como único modo tornar factível a liberdade e aproximar o mundo sensível de um ideal de felicidade universal das pessoas. Sua religião se situa no ato de trazer à terra o reino de Deus.²¹⁸ Só assim o homem pode “cumpr[ir] o [seu] destino neste mundo”²¹⁹ e se ver digno de esperar por uma felicidade futura.

Direcionando dessa maneira o homem à consumação de sua condição própria, Kant diagnostica a filosofia de Jacobi como o disparate de entregar a orientação do pensamento a um falso sentido de inspiração, que só pode conduzir o homem a um “devaneio ilusório”²²⁰ nocivo à lei moral. Kant confere à simples razão a tarefa de direcionar o pensamento e engendrar a fé na existência de Deus e na vida futura.²²¹ Por isso, ele recusa que essas representações possam ser dadas por inspiração.²²² Parece-lhe que Jacobi pretende destronar a fé racional ao instituir “[...] uma outra fé, que qualquer pessoa pode estabelecer a seu gosto.”²²³ No intuito de assegurar seus “ímpetos de gênio” e ensejar uma pretensa liberdade de pensamento,²²⁴ Jacobi postularia como meio de acesso ao suprassensível um arrebatamento individual, que nada mais é do que uma completa ausência de regras. Contudo, ele se afastaria, desse modo, da verdadeira liberdade da razão, que é sua capacidade de se submeter à lei que ela própria se coloca.

Kant considera esse procedimento de Jacobi extremamente pernicioso, visto que a provável consequência de sua leviandade seria justamente a perda da liberdade de

²¹⁸ Cf. CRPr 235.

²¹⁹ A 819/B 847.

²²⁰ KANT, 1985, *Que significa orientar-se no pensamento?*, p. 72.

²²¹ “[...] somente a razão, e não um suposto e misterioso sentido da verdade, uma exaltada intuição sob o nome de fé, na qual a tradição ou a revelação podem ser enxertadas, sem o consentimento da razão, [...] unicamente a autêntica e pura razão humana é a que se torna necessária e aconselhável para servir de orientação.” (Idem, *ibidem*, p. 72)

²²² Cf. Idem, *ibidem*, p. 88.

²²³ Idem, *ibidem*, p. 90.

²²⁴ “Sem duvida desejais que a *liberdade de pensar* seja mantida incólume; pois sem ela em breve terão fim vossos livres ímpetos de gênio.” (Idem, *ibidem*, p. 92)

pensamento. Conferindo a um falso sentido de inspiração o acesso ao suprassensível, Jacobi abandonaria o interesse da razão a uma “exaltação sentimentalista”.²²⁵ Exortando a inspiração particular, ele relegaria qualquer orientação geral da razão, por fim, à mera tradição e à superstição confirmada apenas por testemunhos exteriores. Isso poria o pensamento em um estado de repouso que tenderia a “degenerar num uso impróprio”.²²⁶ Desabituada a pensar por si mesma, a razão seria comumente tentada a seguir impulsos de “[...] temerária confiança na independência de seu poder em face de toda limitação [...]”.²²⁷ Convicta do alcance absoluto de seu saber, ela não quererá admitir “[...] nada a não ser aquilo que se pode justificar por motivos *objetivos* e pela convicção dogmática, negando resolutamente tudo mais.”²²⁸ Eis então que a suposta liberdade almejada por Jacobi poderia aniquilar o suprassensível, convertendo-se em uma fonte de *incredulidade*,²²⁹ de renúncia à necessidade da fé racional e mesmo de supressão do reconhecimento de qualquer dever.²³⁰ Não seria surpreendente se, diante disso, se pusesse fim à liberdade por meio da coerção civil.²³¹ Por isso, Kant solicita que não se tire da razão o privilégio de ser a “definitiva pedra de toque da verdade”, pois a ausência de regras pode conduzir a nada menos que à perda da liberdade, prejudicando também àqueles que procuram contribuir “convenientemente para a melhoria do mundo”.²³²

²²⁵ Idem, *ibidem*, p. 94.

²²⁶ Idem, *ibidem*, p. 96.

²²⁷ Idem, *ibidem*, p. 96.

²²⁸ Idem, *ibidem*, p. 96.

²²⁹ Kant define a incredulidade como “[...] um desagradável estado do espírito humano que tira das leis morais primeiramente toda a força de estímulos sobre o coração, e com o tempo tira-lhes mesmo toda a autoridade, determinando a maneira de pensar que se chama *livre pensamento*, isto é, o princípio de não reconhecer mais nenhum dever.” (Idem, *ibidem*, p. 96)

²³⁰ “Assim, pois, se negarmos à razão o direito que lhe compete de falar *em primeiro lugar* sobre as coisas que se referem aos objetos supra-sensíveis, como a existência de Deus e o mundo futuro, fica com isso aberta uma ampla porta a todos os devaneios, superstições e mesmo ao ateísmo.” (Idem, *ibidem*, p. 90)

²³¹ “Aqui entra em ação a autoridade, a fim de que os próprios assuntos civis não cheguem à maior desordem. Como o meio mais rápido e mais enérgico é para ela o melhor, a autoridade suprime de todo a liberdade de pensar e submete esta atividade, como todas as outras, aos regulamentos do país. [...] E assim a liberdade de pensamento, quando quer proceder de modo absolutamente independente das leis da razão, destrói-se finalmente a si mesma.” (Idem, *ibidem*, p. 96)

²³² “Amigos do gênero humano e daquilo que lhe é mais sagrado! Admiti aquilo que depois de cuidadoso e honesto exame vos pareça mais digno de fé, quer se trate de fatos quer sejam princípios da razão. Somente não contesteis à razão aquilo que faz dela o supremo bem na Terra, a saber, o privilégio de ser a definitiva pedra de toque da verdade. Caso contrário, indignos desta liberdade, certamente também a perdereis, e esta infelicidade arrasta além disso ainda os restantes membros inocentes da sociedade, que, se não fosse isso, estariam dispostos a se servirem *legalmente* de sua liberdade e a contribuir convenientemente para a melhoria do mundo.” (Idem, *ibidem*, pp. 96-98)

Logo, ainda que de maneiras distintas, esses filósofos interpretam um ao outro com vistas às alternativas que encontram para que o homem alcance o que lhe é mais próprio. Concebendo um ideal racional de construção do mundo sensível, Kant compreende a natureza a partir do desenvolvimento moral do homem. Sob essa perspectiva, a filosofia de Jacobi lhe aparece com um desvario que compromete seriamente a autonomia da razão. Jacobi, por sua vez, ao encontrar em uma intuição direta do eterno a realização humana, vê no idealismo de Kant um afastamento em relação à fé primordial. Porém, o que é que os conduz a distintos diagnósticos acerca do destino legítimo do homem e, por consequência, a distintas medidas para a avaliação do pensamento alheio? Mostrar-se-á agora que uma compreensão divergente no tocante ao modo de acesso do homem à transitoriedade da natureza os direciona a concepções diferentes a respeito da relação com o eterno e, por conseguinte, da consumação do propriamente humano.

4.3. Entre a crença e o saber

O dissídio entre Jacobi e Kant provém de uma divergência quanto à fundamentação da experiência temporal do homem. O acesso à natureza transitória se dá, para Jacobi, mediante a crença, ao passo que se baseia, para Kant, em um conhecimento. Resulta daí que eles outorguem distintos estatutos àquilo que se submete ao tempo, bem como àquilo que se encontra para além dele. Como consequência, eles concebem de maneira diferente tanto a existência do homem quanto a sua realização própria, consumada em uma relação com o eterno. Jacobi prevê o ultrapassamento da natureza por meio de uma revelação interna e intuitiva da paz de Deus. Kant, por sua vez, torna necessária a construção de um mundo moral reservado ao homem pela Providência. Origina-se dessa dissensão o entendimento que esses filósofos fazem do pensamento um do outro como desvios na busca por aquilo que decidem como sendo o propriamente humano.

Jacobi julga que todo ser vivo é imediatamente convicto da existência independente das coisas fora dele. Ele caracteriza essa convicção como crença, visto que ela não se baseia em quaisquer fundamentos racionais. É, pois, uma crença o que possibilita a revelação do exterior. Entretanto, dado que o fora pressupõe sempre um dentro, por distinção ao exterior se revela sempre o interior de um indivíduo. Com isso, a fé se confunde com a própria vida, que Jacobi compreende justamente como o

estabelecimento da diferença e da concomitância entre um sujeito e a realidade fora dele. No entanto, para que sempre se mantenha e se renove essa diferenciação do *Eu* em relação ao *Tu*, tem de ocorrer uma contínua variação nas determinações de ambos. Daí provém a sucessão, entendida como modificação constante do corpo do *Eu* em relação com outros corpos. Cada instante é tão só a reiteração da diferença entre os dois polos desse liame. É dessa maneira que a crença engendra a sucessão expressa na experiência de qualquer ser vivo – dentre eles, o homem. A nada mais se refere o tempo, senão a essa dinâmica vital de ininterrupta sucessão da natureza, tanto interna quanto externa.

Sendo assim, Jacobi entende que, mediante a crença, a natureza se revela como a dualidade de um *Eu* e de um *Tu* recíprocos e efetivamente opostos. O acesso que cada ser vivo faz a si mesmo depende de algo distinto que ele intui fora de si. Por isso, também o homem experimenta a si próprio em sua existência mediante sua diferenciação em relação àquilo que se manifesta fora dele. Ele é um ente que, através de sua fé, antecede a si mesmo, propiciando a abertura do âmbito vital no qual, em oposição ao exterior, ele se determina no que ele é. Logo, a intuição que o homem faz de si mesmo expressa o seu constante empenho em manter-se dessemelhante do exterior. Isso lhe proporciona uma percepção direta de si mesmo como uma realidade interior efetiva e distinta de tudo o que o circunda.

Aprofundando-se em sua fé, o homem intensifica a intuição que faz de si mesmo como um ser distinto. Com isso, ele progressivamente se percebe diferente de tudo o mais. Em um dado estágio, esse sentimento do interior de si próprio conquista tal força que propicia uma intuição do eu como uma realidade interior e autônoma, alheia à transitoriedade fora dele. Reconhecendo sua disparidade e independência em relação ao exterior, o homem descobre sua própria liberdade. A liberdade, fruto de uma intensificação da vida do homem, é, pois, uma revelação intuitiva, positiva e puramente interior. Trata-se da percepção que cada pessoa faz de sua capacidade de honradamente se desvencilhar de seus desejos. Através dela, o homem acede a um contato consigo mesmo que vai além da mediação com as coisas exteriores. Ele transcende a mera sucessão de suas determinações e descobre em si a unidade idêntica e imperecível de sua personalidade mais íntima.

Intuindo a realidade imediata e independente de sua liberdade, o homem se coloca em um contato, totalmente interno, com aquilo que transcende o domínio das coisas finitas

e efêmeras. Ele se eleva então à percepção do eterno e do infinito. Descobrendo em si mesmo algo que ultrapassa toda mediação, ele é conduzido à descoberta da realidade suprema e infinitamente independente de Deus. O homem se coloca assim em contato com a fonte de um amor infinito. Ao libertar-se, com pureza de coração, das amarras de sua sensibilidade, ele alcança a intuição que o alça ao infinito e descobre a vida eterna como sua destinação. Desse modo, a fé que revela em sua transitoriedade a diferença entre o interior e o exterior, entre o *Eu* e o *Tu*, conduz por fim a uma experiência puramente interna de superação da natureza finita e mediada do exterior. Através de uma revelação da eternidade de Deus, o homem descobre sua destinação à vida eterna no amor e na paz divinos. Mediante a intuição da eternidade, consuma-se no homem toda a dinâmica do tempo.

Contudo, se uma fundamentação da experiência temporal conduz Jacobi a situar a realização humana em uma abertura à eternidade transcendente, uma concepção distinta acerca do acesso ao tempo leva Kant a outra relação com o eterno e a outra forma de conceber o que é próprio da existência do homem.

Kant entende que a experiência do tempo é tornada possível não através da crença, mas do conhecimento. Para ele, a realidade exterior que afeta o homem é *a priori* determinada segundo a forma objetiva de sua existência independente. Torna-se então possível o acesso à natureza, compreendida como substrato permanente regido pelas leis temporais de sua sucessão e simultaneidade. Isso é o que se configura, por excelência, saber. Logo, na filosofia de Kant, o conhecimento é o fundamento da experiência que o homem faz do tempo, entendido como escoamento objetivo da existência permanente do exterior.

Impondo como condição do acesso ao tempo a determinação conceitual da realidade exterior em um substrato permanente, Kant torna a experiência da sucessão dependente dessa natureza externa. Por isso, dado que é sob a forma da sucessão que o pensamento percebe a si próprio em sua existência, a percepção de si mesmo é sempre indireta, mediada e dependente do ato de conhecer uma realidade exterior. O *eu* não fornece nenhuma intuição independente e direta de si mesmo, sendo experimentado tão só através da sucessão da objetividade permanente fora dele. Logo, o sujeito não se conhece tal como seria em si mesmo. Ele é afetado pelo seu ato de determinar objetivamente as

intuições externas, cuja subsistência fornece substrato à sua própria existência. O homem é, pois, aquele ente que acessa sua própria realidade mediante a experiência da natureza que, colocando-se à sua intuição, é determinada por ele próprio na forma de sua realidade independente.

Remetendo à existência do homem a objetividade sensível exterior, a filosofia de Kant tem de tomar a liberdade não como uma faceta interior e independente, mas como uma consideração negativa da vontade humana. Trata-se de uma abstração em relação à sensibilidade e, por conseguinte, aos desejos. Resta então a mera forma racional da ação. Isso, porém, não configura um saber acerca da existência do homem, mas precisamente uma desconsideração das condições pelas quais ele se determina em sua existência. Contudo, é desse modo que Kant acessa a ideia do mundo como um sistema de vontades racionais que, desvinculadas de seus interesses particulares, agiriam todas visando a própria natureza racional. A concordância da ação de todos produziria assim a felicidade geral. Esse arquétipo erige como obrigação o princípio de tornar a natureza, tanto quanto possível, conforme a esse ideal. É assim que, determinando sua ação com base somente na forma racional de sua vontade, o homem concretiza a liberdade como um *fato* inexplicável pelas leis do mundo sensível. Entretanto, é certo que esse fato dá a conhecer tão só a lei que ordena a construção do mundo sensível em conformidade com uma pura ideia racional, “[...] sem, no entanto, fazer dano ao seu mecanismo.”²³³ Não se trata, pois, do acesso a outra realidade, mas de um modo negativo de consideração do homem que fornece a ordem que positivamente determina em seu dever ser a natureza experimentada.

Mas, diferenças à parte, Kant concorda com Jacobi que é através da liberdade que o homem acessa as representações da vida eterna e da existência de um Deus infinito. Dada a obrigatoriedade da lei que impõe a construção do reino dos fins, torna-se necessário garantir a possibilidade desse objeto proposto. No entanto, a natureza não permite essa constatação, exigindo antes uma referência ao supracensível. Consequentemente, para cumprir seu dever, tornar efetiva a moralidade e conquistar sua dignidade própria, o homem deve postular a existência de Deus e a imortalidade da alma. Como condição para o cumprimento de sua lei, a liberdade exige que se represente a natureza como criação divina direcionada à felicidade eterna das pessoas.

²³³ Cf. CRPr, p. 74.

Todavia, isso não dá azo a nenhuma experiência do eterno e do infinito. Não se trata da descoberta de outra realidade, que seria acessada mediante a liberdade. As representações de Deus e da vida futura, porquanto carecem de referência ao espaço e ao tempo, são puramente racionais. Não podem, pois, dar-se à experiência e se reduzem ao simples pensamento vazio de objetos. O infinito e o eterno são concebidos, pois, como meras abstrações do tempo. Mas é justamente por isso que Kant se vê autorizado, mesmo obrigado, a postulá-los. Tomados negativamente e fora do domínio do saber, a existência de Deus e a imortalidade da alma configuram uma fé racional cujo uso não pode ser objetado. Justamente por não proporcionarem uma abertura positiva ao suprassensível, essas ideias podem fomentar a crença que garante a efetividade da lei moral.

Essa fé liga o mundo sensível ao ideal do puro pensamento e possibilita um sistema prático da razão, no qual todos os acontecimentos da natureza são compreendidos como passos para a realização moral do homem. A validade disso, entretanto, é tomada da ação que, em sua liberdade, torna real esse progresso. A natureza passa então a ser interpretada com vistas à realização terrena do reino de Deus. Portanto, concebendo o conhecimento como modo de acesso ao tempo, Kant conduz o homem à lei que o obriga a moldar a natureza transitória segundo um arquétipo de eternidade.

Desse modo, fundamentando de maneiras diferentes a experiência temporal, Jacobi e Kant outorgam estatutos radicalmente distintos ao eterno, bem como à realização própria do homem. Jacobi concebe como crença o ingresso no tempo em que se diferenciam o interior e o exterior da natureza. Por isso, o aprofundamento da crença o direciona a uma revelação interior da eternidade. Logo, a fé se configura via de acesso ao conhecimento mais sublime: a abertura do transcendente. Já Kant concebe como saber a determinação substancial da posição exterior de realidade, por intermédio da qual se tornam possíveis os modos do tempo. Como consequência, esvai-se do suprassensível qualquer validade objetiva. Porém, isso garante a fé racional que efetiva a lei moral, conferindo à natureza uma unidade prática. O conhecimento do tempo transforma o eterno em um puro pensamento a ser tomado como medida para a construção da realidade transitória. Por conseguinte, Jacobi consuma o tempo superando o transitório por meio de uma contemplação do eterno, ao passo que Kant encontra no eterno uma abstração do tempo que serve de arquétipo para a edificação do transitório em seu dever ser.

Surge assim a divergência entre ambos no tocante à conquista da dignidade humana. Por isso é que tanto Jacobi como Kant se enxergam mutuamente com vistas àquilo que consideram a realização última do homem. Aos olhos de um, o outro aparece sempre como um empecilho para a conquista do destino próprio da humanidade.²³⁴ Mas será que, sob essa discordância, não se esconde o princípio de um íntimo acordo?

4.4. *O animal e o mundo além*

Uma divergência quanto à fundamentação da experiência do tempo conduz Jacobi e Kant a distintas concepções acerca do eterno e, por conseguinte, a caminhos dessemelhantes para a realização do homem. No entanto, esse dissídio só é possível com base em uma concordância. Os dois compreendem o tempo como permanência de uma realidade exterior, cuja sucessão garante o acesso do homem a sua existência. Confinada no instante dessa sucessão, a natureza humana se mostra animalesca: submissa à transitoriedade e inapta a uma realização plena. Por isso é que, para ambos, a sobreposição racional à vontade sensível e transitória por intermédio de uma relação com o eterno é o caminho único para a conquista da dignidade humana. Apesar de qualquer diferença, eles concordam que é pondo-se em contato com um mundo além que o homem ultrapassa sua animalidade em direção à sua condição própria.

Independentemente de sua dissensão, Jacobi e Kant igualmente concebem que o acesso do homem ao tempo é a abertura sensível a uma exterioridade permanente. Trata-se

²³⁴ Jacobi entende que, ao fim, “a Providência justificará a cada um os seus caminhos [...]”, deixando “[...] brilhar mais uma vez em todo seu esplendor” “[...] o conhecimento (agora quase extinto sob engano e obscurantismo) de que *a imagem de Deus no homem* é a única fonte de qualquer discernimento acerca da verdade, e portanto também de todo amor do bem [...]”. Isso terá como consequência que, “[...] após o naufrágio de tantas formas humanas, ela exibirá a derradeira e melhor forma, a única que está além da destruição.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1785), p. 242) Por conseguinte, toda e qualquer forma humana tem aí seu valor medido pela revelação final propiciada pela Providência. Similarmente, Kant elege um propósito final para a natureza humana, o qual seria construído, mesmo inadvertidamente, pela vida de todo homem. Trata-se de “uma sociedade civil *que administre universalmente o direito*”, na qual se realizaria o “mais alto propósito da natureza”, o desenvolvimento das disposições morais da humanidade. (KANT, 2011, *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 11) Com base nesse ideal é que Kant avalia toda e qualquer organização humana. A esse respeito, são particularmente esclarecedoras suas posições de acerca dos povos selvagens. Em *À paz perpétua*, por exemplo, ele fala do “profundo desprezo” com o qual se olha “[...] o apego dos selvagens à sua liberdade sem lei, que prefere mais a luta contínua do que sujeitar-se a uma coerção legal por eles mesmos determinável, escolhendo pois a liberdade grotesca à racional [...]”. Comparados ao ideal de sociedade civil perfeita, a liberdade desses selvagens apareceria como “barbárie, grosseria e degradação animal da humanidade.” (KANT, 2009, *À paz perpétua*, p. 143)

da experiência constante de objetos extensos, cuja interação recíproca garante uma modificação contínua de suas determinações. Essa ininterrupta variação da natureza permanente é o que, para ambos, constitui a sucessão do tempo. Logo, seja através da crença ou do saber, os dois filósofos, de uma maneira análoga, compreendem o tempo como sucessão dos objetos permanentes no espaço.

Isso os encaminha à comum compreensão de que a experiência imediata que o homem faz de sua própria existência confina-se no instante da sucessão. Imerso na permanência da realidade exterior, o homem é uma subjetividade que acessa a si mesmo por intermédio do fluxo constante de alteração de estados da natureza. Desse modo, é por meio do espaço que se determina sua existência. Por isso, tanto para Jacobi quanto para Kant, a experiência de si acontece mediante o movimento das coisas extensas. Percebendo-se por meio da sucessão do permanente, o homem se encontra sempre no instante presente de uma alteração contínua dos objetos no espaço.

Preso no instante em que acessa sua existência, o homem é determinado pelo fluxo temporal da natureza. Por isso, ambos os filósofos não hesitarão em atribuir-lhe uma animalidade. Encontrando a si mesmo no momento presente da sucessão constante das coisas externas, o homem é tomado por desejos sensíveis. Com base em sua experiência, ele sempre procura tornar presentes certos estados que prometem prazer. Existindo através da sucessão, ele precisa visar seu futuro buscando a cada vez colocar-se numa situação satisfatória. Entretanto, na medida em que se deixa determinar em resposta a esses desejos, o homem apenas reage aos estímulos provocados pelo exterior. Desse modo, sua ação pouco difere do instinto e sua existência, tal como a de qualquer ser natural, se mostra dependente do fluxo causal dos eventos. Portanto, a animalidade o enclausura no tempo e o submete às amarras da natureza.

Como consequência, Jacobi e Kant admitem que a animalidade priva o homem de sua realização. Isso porque ela o inunda de desejos que visam apenas eventos transitórios, os quais não podem propiciar senão uma alegria passageira. Daí resulta a interminável busca do homem pela sua felicidade, cuja recompensa é sempre um prazer perecível que deixa em seu lugar um vazio ainda maior. Não importa o quão grande seja o seu empenho, o homem tem a cada vez os seus desejos renovados. Seu contentamento momentâneo é sempre substituído por uma ânsia a ser novamente saciada. Por isso, conduzindo a si

mesmo através de sua animalidade, ele se encontra refém do escoamento do tempo. A natureza sensível é incapaz de suprir definitivamente a sua carência e não lhe proporciona nenhuma realização definitiva.

Contudo, os dois filósofos concordam que o homem é dotado de duplo aspecto. Sua natureza sensível e temporal o torna determinado pelas coisas exteriores, relegando-o à animalidade e a uma constante insatisfação. Porém, embora animal, o homem é também racional.²³⁵ Sua razão lhe confere liberdade, que é a capacidade sempre presente de determinar a si mesmo a despeito de qualquer influência exterior. Por certo, surgem divergências entre ambas as concepções. Jacobi deriva a liberdade da dinâmica vital de diferenciação entre o interior e o exterior, atribuindo a ela uma realidade positiva, puramente interior e oposta a qualquer mediação natural. Kant, por sua vez, encontra a liberdade através de uma abstração de todo elemento sensível da vontade humana. Mas é daí que ele retira a lei que a efetiva como uma causalidade inteligível sobre a natureza. Tem-se, de um lado, a descoberta de uma realidade humana distinta de seu caráter sensível; de outro, a consideração negativa da vontade que dá acesso à lei que torna a liberdade um fato. Mas, diferenças à parte, trata-se, em ambos os casos, de uma autodeterminação que independe da vontade sensível.

É o caminho da liberdade que tanto Jacobi quanto Kant apregoam como via para o ultrapassamento da animalidade rumo à legítima realização humana. Visto que a liberdade aparta o homem da influência das coisas sensíveis e terrenas, ela o subtrai de seu confinamento no instante, guiando-o com base numa ordem que independe do tempo. O homem se conduz então por um aspecto de si mesmo que está para além de toda mediação e de todo condicionamento da natureza exterior. Por isso, a liberdade garante uma

²³⁵ Jacobi entende que toda busca por uma alegria que “se refere somente a uma existência transitória” é, ela própria, transitória: “*a alma do animal*”. Em contraposição a isso, a razão concederia ao homem a liberdade de se direcionar ao “imutável e eterno”. Isso seria expressão do “próprio poder da Deidade, e seu espólio, a imortalidade.” (JACOBI, 1994, *Concerning the Doctrine of Spinoza* (1789), p. 348s.) Kant compreende analogamente a animalidade e sua superação pela liberdade específica da razão humana: “Na verdade, um arbítrio é *sensível*, na medida em que é *patologicamente afectado* (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se *animal (arbitrium brutum)* quando pode ser *patologicamente necessitado*. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua acção e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coacção dos impulsos sensíveis.” (KANT, *Crítica da razão pura*, B 562) Assim como Jacobi, Kant pensa que é essa livre sobreposição à animalidade que confere ao homem, numa relação com o eterno, sua dignidade própria.

autonomia em relação ao fluxo determinante do tempo. Por intermédio dela, o homem se sobrepõe a sua animalidade e acede à sua condição específica.

Como consequência, é pela liberdade que se alcança a dignidade própria do humano. Sobrepujando seus impulsos sensíveis, o homem se eleva acima de toda mediação temporal e, por conseguinte, acima de toda a natureza. Ele então se reconhece digno de sua condição racional. Ambos os autores entendem que a liberdade produz no homem esse sentimento de distinção, seja sob a alcunha de “respeito” ou de “honra”. Em contrapartida, o homem se sente rebaixado quando cede a sua animalidade, abdicando de sua racionalidade específica. Esse sentimento é, pois, o índice de sua submissão àquilo que lhe é próprio. É ele que interiormente indica se o homem cumpre a destinação de sua liberdade, alçando-se para além de qualquer mediação, ou se perde a si mesmo em meio aos desejos sensíveis, humilhando-se ao aprisionar-se na sucessão constante da natureza. Assim, é através da liberdade – isto é, da autodeterminação que supera o fluxo temporal da natureza – que o homem se torna digno de si mesmo, de sua condição racional.

Libertando-se de seus desejos sensíveis e, conseqüentemente, da influência dos eventos no tempo, o homem se põe de acordo com uma faceta sua que está para além das coisas efêmeras. É por isso que os dois filósofos concordam que é mediante a liberdade que se adquire consciência da eternidade de Deus e da vida futura. Jacobi prevê que o fortalecimento da liberdade possibilita ao homem uma intuição puramente interna e intelectual da paz divina e de sua destinação à vida eterna. Kant, por sua vez, encontra na liberdade a legitimação da crença na vida futura e na existência de Deus, pela qual se torna efetiva a ligação da lei moral com a natureza. Sem dúvida, a diferença entre suas concepções de tempo faz com que a eternidade seja, para um, uma realidade transcendente a ser intuída internamente, enquanto é, para outro, uma representação ideal que torna possível o objeto exigido pela lei moral. O eterno e o infinito se dividem aí entre uma efetividade para além da natureza e um arquétipo a ser construído neste mundo. No entanto, Jacobi e Kant concordam que é pela liberdade, como autodeterminação atemporal da vontade, que o homem se põe em contato com Deus e com a vida futura.

É nessa relação com o eterno que esses dois autores situam a realização humana. Para Jacobi, é desse modo que o homem ultrapassa suas amarras sensíveis e intui o amor e a paz de Deus, destinando-se à vida eterna. Para Kant, é assim que o homem pode

sobrepôr-se às suas inclinações, construindo na natureza o ideal do reino da graça. É, pois, numa referência à eternidade que o homem encontra caminho para a ultrapassagem da condição efêmera de sua animalidade, pondo-se para além da insaciável busca pela felicidade e repousando na paz de espírito de sua dignidade específica. Encontrando, desse modo, a verdadeira destinação do homem, Jacobi e Kant podem então olhar para toda e qualquer pessoa enxergando um sucesso ou um extravio no tocante à sua realização. Eis sua concordância na divergência, o íntimo acordo subjacente a seu dissídio.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Interpretar as objeções de Jacobi a Kant foi a tarefa aqui assumida. Para tanto, empreendeu-se uma reconstituição dos fundamentos, motivações e consequências dessas objeções. Viu-se então que, com seu dilema, Jacobi visa restituir a Kant o seu papel adequado em meio a um projeto de superação da natureza animal e transitória do homem posto a termo através da experiência do eterno. Visto dessa maneira, o idealismo transcendental surge como fruto da arrogância do homem que, querendo guiar-se unicamente através de si mesmo, converte toda a natureza em uma criação subjetiva e se afasta das coisas divinas. Contudo, foi proposto aqui que Kant se aproxima de Jacobi quando, mediante uma relação com o eterno, alça o homem para além da animalidade implícita na natureza sensível e transitória de sua vontade, outorgando-lhe dessa maneira sua autêntica realização. Viu-se, porém, que Kant fundamenta a seu próprio modo a experiência temporal, o que não só torna sem sentido as objeções de Jacobi, mas também confere ao eterno um estatuto que impõe ao homem um caminho diverso para sua realização. Sob essa perspectiva, a filosofia de Jacobi aparece como o desvario de entregar a orientação do pensamento a um suposto instinto de inspiração, pernicioso a ponto de pôr em risco a assunção da dignidade do homem.

A identificação desse dissídio entre Jacobi e Kant abriu espaço para se discernisse suas filosofias a partir de uma diferença na fundamentação da experiência do tempo. É essa diferença que os leva a concepções díspares no tocante ao sentido do eterno e, conseqüentemente, à realização do propriamente humano. Assentando na crença o acesso do homem ao tempo, o pensamento de Jacobi desemboca na necessidade de um salto mortal em direção à eternidade, ao passo que a filosofia de Kant estabelece no conhecimento o alicerce da experiência temporal, atribuindo ao homem a obrigação de trazer à Terra o reino de Deus. Essa divergência concernente ao caminho para a dignidade peculiar do homem os induz a uma desfavorável interpretação mútua. Aos olhos de um, o outro aparece sempre como um desvio em relação ao destino adequado ao humano.

Todavia, viu-se que, a despeito de sua divergência, Jacobi e Kant guardam entre si uma profunda concordância. Ambos compreendem a experiência temporal como acesso a uma exterioridade independente que, em sua permanência, existe através do constante

fluxo de suas determinações. É também de comum acordo entre eles que o homem acessa a sua própria existência mediante a sucessão dessa exterioridade permanente. Daí se originaria sua animalidade. Determinando sua existência com base na transitoriedade da natureza, o homem se aprisionaria no instante em que sempre se encontra sua natureza dependente. No entanto, tanto Jacobi quanto Kant pressupõem que, diferentemente de qualquer outro ser natural, o homem pode desvencilhar-se da influência das coisas exteriores e efêmeras. Alçando-se com sua liberdade para além da transitoriedade da natureza finita, ele alcançaria sua dignidade em uma relação com o eterno.

Trata-se, pois, para ambos, de uma construção do sentido do humano com base em uma determinada compreensão de tempo. Decide-se, já de saída, por uma realidade independente que interpela o homem, constituindo uma natureza exterior e permanente. Remetida a essa exterioridade, a existência do homem é experimentada como sucessão. Disso deriva sua condição transitória e animal, cuja superação depende do ultrapassamento do tempo por meio de uma relação com o eterno. Garante-se desse modo a consumação do propriamente humano. Por conseguinte, tanto para Jacobi quanto para Kant, a compreensão da existência humana é alicerçada pela subsistência da natureza. Como consequência, é na sobreposição ao tempo, concebido como transitoriedade, que jaz o sentido de sua realização. Assim, cada um deles outorga ao homem o caminho de sua dignidade própria, em relação ao qual tudo o mais tem de surgir como um passo, um retrocesso ou um desvio.

Visando o ente em sua substancialidade, o homem se descobre na necessidade de superação de sua animalidade. Podemos enxergar aí uma interpretação temporal subjacente a uma decisão completa pelo sentido de ser. Sentir-nos-íamos tentados, então, a conferir a nós mesmos a responsabilidade de, empenhando-nos em nossa própria existência, compreender todo o sentido de ser. Com isso, seria mister suplantar a concepção de nós próprios com base em uma tomada prévia de perspectiva em relação ao ente. Seria preciso que, inversamente, o ente estivesse circunscrito ao âmbito de nosso empenho existencial. Já não poderíamos falar então em uma natureza substancial, por relação à qual nos compreenderíamos. Nossa própria existência é que liberaria o ente em seu ser. Com isso, porém, nossa dignidade não mais concerniria a uma superação do animal, mas à condição de que apenas no domínio de nossa existência está compreendido o sentido do animal, bem como do vivente e de tudo o que se chamou natureza. Interpretando-nos a partir dessa

compreensibilidade, só nos caberia, por fim, em uma escuta, consumir a remissão de nossa essência à verdade do ser.

Entretanto, cabe perguntar se isso não seria tão só a continuidade de uma drástica exclusão. Elege-se o homem por oposição a uma natureza na qual pode se manifestar somente a matéria morta e a rudeza imprópria da animalidade. Sob a égide dessa separação, surge o projeto do propriamente humano, por relação ao qual tudo tem de encontrar sua medida. Com isso, porém, não se segrega, já de partida, tudo aquilo que fica então relegado ao não humano ou ao sub-humano?²³⁶ Ao invés de nos conduzir a uma circunscrição de todo e qualquer sentido ao ente que nós mesmos seríamos, será que isso não nos pode indicar um profundo conflito com aquilo que a nós não se resume? Mais ainda: não se esconderia sob o pronome “nós”, tão caro e aparentemente tão inócuo, justamente uma recusa no reconhecimento do outro? Não é o caso de desconfiar que, em cada busca pelo que “nos” é próprio, estejamos privando de sua alteridade tudo aquilo que “nos” escapa? E que impacto poderá, afinal, ter sobre “nós”, sobre o “nosso mundo”, o avanço dessa fundamental exclusão? Pelo sim e pelo não, bom é ficar atento. “Viver é muito perigoso...”²³⁷

²³⁶ “Não foi, afinal, o mito da dignidade exclusiva da natureza humana que fez a própria natureza sofrer a primeira mutilação, à qual viriam inevitavelmente seguir-se outras mutilações? Começou-se por cortar o homem da natureza e constituiu-lo como um reino supremo. Supunha-se apagar desse modo seu caráter mais irrecusável, qual seja, ele é primeiro um ser vivo. E permanecendo cegos a essa propriedade comum, deixou-se o campo livre para todos os abusos. Nunca antes do termo destes últimos quatro séculos de sua história, o homem ocidental percebeu tão bem que, ao arrogar-se o direito de separar radicalmente a humanidade da animalidade, concedendo a uma tudo o que tirava da outra, abria um ciclo maldito. E que a mesma fronteira, constantemente empurrada, serviria para separar homens de outros homens, e reivindicar em prol de minorias cada vez mais restritas o privilégio de um humanismo, corrompido de nascença por ter feito do amor-próprio seu princípio e noção.” (LÉVI-STRAUSS, 2013, *Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem*, p. 53)

²³⁷ GUIMARÃES ROSA, 2006, *Grande sertão: veredas*, p. 16.

6. BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

ALLISON, H. E. (2004) **Kant's transcendental idealism – an interpretation and defense**. New Haven e Londres: Yale University Press. (Edição revisada e expandida.)

FERREIRA, M. C. (1992) O subjectivismo absoluto. In: (org.) GIL, F. **Recepção da Crítica da razão pura : Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 87-98.

GUIMARÃES ROSA, J. (2006) **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

HEIGEGGER, M. (1992) **Que é uma coisa? : Doutrina de Kant dos princípios transcendentais**. Tradução de Carlos Morujão. Lisboa: Edições 70.

_____. (2008) A tese de Kant sobre o ser (1961). In: _____. **Marcas do caminho**. Tradução de Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Editora Vozes. pp. 454-487.

JACOBI, F. H. (1992) *Über den transzendentalen Idealismus*. Tradução de Leopoldina Almeida. In: (org.) GIL, F. **Recepção da Crítica da razão pura : Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, pp. 99-111.

_____. (1994) **The Main Philosophical Writings and the Novel *Alwill***. Tradução do alemão, com estudo introdutório, notas e bibliografia por George di Giovanni. Montreal & Kingston, London, Buffalo: McGill-Queen's University Press.

_____. (1995) Carta de Jacobi a Fichte sobre el nihilismo. Tradução, apresentação e notas de Vicente Serrano. **Anales del Seminario de Historia de la Filosofía**, v. 12. Madrid: Servicio de Publicaciones UCM, pp. 235-263.

_____. (2000) **Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn**. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

_____. (2003) **Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement, et de donner à la philosophie une nouvelle orientation**. Tradução original do alemão por M. Olivier Roblin. Québec: Université du Québec. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/jacobi_fh/entreprise_criticisme/entreprise.html Acesso em 10/01/2014.

KANT, I. (1952) **Kritik der reinen Vernunft**. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.

_____. (1985) Que significa orientar-se no pensamento? In: _____. **Textos seletos**. Edição bilíngue. Tradução do original alemão por Floriano de Sousa Fernandes. 2ª edição. Petrópolis: Vozes. pp. 70-99.

_____. (2001) **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

_____. (2009) **À paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70.

_____. (2009) **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução, introdução de notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial.

_____. (2010) **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP.

_____. (2011) **Crítica da razão prática**. Tradução de Artur Morão. 9ª edição. Lisboa: Edições 70.

_____. (2011) **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes.

LEBRUN, G. (2011) Uma escatologia para a moral. In: KANT, I. **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: WMF Martins Fontes. pp. 69-105.

LÉVI-STRAUSS, C. (2013) Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: _____. **Antropologia estrutural dois**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac Naify. pp. 45-55.

LICHT DOS SANTOS, P. R. (2006) A Teoria do Objeto Transcendental. **O que nos faz pensar?**, n. 19, pp. 109-148. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/teoria_do_objeto_transcedental/n19_paulo.pdf Acesso em 09/01/2014.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. (1989) **Nihilismo, Especulación y Cristianismo en F. H. Jacobi : Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo**. Barcelona: Anthropos; Murcia: Universidad de Murcia.

_____. (1992) Schopenhauer y la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura*: los fundamentos del nihilismo europeo. **Δαίμων**, Revista internacional de Filosofía, pp. 73-90.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba,

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

Assinatura: _____