

A Crítica de Jacobi ao *Aufklärung*: da Querela do Panteísmo ao Conceito de *coisa-em-si*

Maria Clara Fonseca Fanaya
Mestranda em Filosofia pela UFSC

Resumo: O objeto deste trabalho é a crítica de Jacobi tanto ao *Aufklärung*, quanto ao conceito kantiano de *coisa-em-si*. Essas críticas foram inicialmente elaboradas durante a querela do panteísmo - discussão encadeada por Jacobi e Mendelssohn acerca do racionalismo e suas possíveis consequências - e continuou até a contribuição e resposta de Kant a essas questões com a publicação do texto “O que significa orientar-se no pensamento”. Nesse texto, Kant desenvolve o conceito de fé racional, o qual sustenta que não se pode abrir mão da razão quando se trata de objetos suprassensíveis, uma vez que eles são dela uma exigência. De certa forma, Jacobi se viu frustrado com o posicionamento Kant e, em resposta, identificou em sua filosofia um conceito que teria, para ele, um caráter intrinsecamente contraditório: a *coisa-em-si*.

Palavras-chave: *aufklärung*, salto mortale, fé racional, *coisa-em-si*

Introdução

Um dos acontecimentos mais importantes da filosofia no século XVIII foi a fervorosa discussão, iniciada por F. H. Jacobi e Moses Mendelssohn, acerca do racionalismo e suas possíveis consequências. Esse embate surgiu a partir da tentativa de Mendelssohn de defender o recém falecido Gotthold Ephraim Lessing, após sua polêmica declaração de ser adepto da filosofia espinosista e, por consequência, ser panteísta.

A querela do panteísmo teve uma importante função de trazer o pensamento espinosista de volta à discussão, uma vez que ele fora por muito

tempo hostilizado. Entretanto, a discussão logo se desviou do espinosismo de Lessing e se tornou um embate filosófico acerca de um niilismo racional ou de um fideísmo irracional, ou a oposição entre fé e razão.

Jacobi claramente tinha uma posição forte contra o *Aufklärung* e contra o racionalismo, pois acreditava que aquele que realmente estivesse disposto a apreender a liberdade humana, assim como o mundo externo, deveria desviar-se da filosofia e entregar-se à crença e à revelação imediata. Para ele, o pensamento lógico, ao contrário do que acreditava Mendelssohn, jamais nos forneceria o fim último, indissolúvel, imediato e simples, mas apenas caminhos que levam ao objetivo mais próximo, isto porque o fim último não se deixaria explicar.

Kant teve sentimentos ambivalentes em relação ao pensamento de ambos os filósofos, Jacobi e Mendelssohn, sobre a questão da fé e razão: por um lado, não poderia aceitar a metafísica dogmática de Mendelssohn ou rejeitar sua defesa da razão; por outro, apesar de se identificar com o descontentamento jacobiano com a metafísica, não poderia concordar com ele no que diz respeito ao abandono da razão em detrimento de um salto de fé.

Em outubro de 1786, Kant finalmente publicou a sua contribuição à querela do panteísmo, o ensaio *O que significa orientar-se no pensamento?* no qual toma uma posição entre Jacobi e Mendelssohn: concorda com Jacobi que o conhecimento não poderia justificar a fé, mas discorda que a razão não poderia fazê-lo; concorda com Mendelssohn que é necessário justificar a fé pela razão, mas não aceita sua conclusão, porque, para fazê-lo seria necessário conhecimento.

O conceito mais importante elaborado por Kant neste ensaio é o de *fé racional*, que sustenta o argumento de que não se pode abrir mão da razão, que não é o mesmo que conhecimento, quando se trata de objetos suprassensíveis, uma vez que eles são exigências dela. Caso neguemos o direito da razão de “falar em primeiro lugar” sobre aquilo que se refere às coisas suprassensíveis, se abre a possibilidade para devaneios, superstições e até mesmo o ateísmo. Para Kant, a fé racional seria aquilo que pode ser visto como o princípio de qualquer crença ou até mesmo revelação; é o que guia o pensador em suas “incursões racionais no campo dos objetos suprassensíveis” (KANT. sem data, p. 13) e é capaz de adequadamente apontar ao homem de razão comum, mas moralmente saudável o caminho adequado tanto em termos teóricos, como práticos, ao seu destino final.

Entretanto, após esse posicionamento kantiano, Jacobi ainda se sentiu insatisfeito e, em seguida, foi o primeiro a apontar a ideia que continua sendo uma das mais complexas e controversas da *Crítica da Razão Pura*: a ideia de que o homem experiencia apenas aparências, nunca as coisas em si mesmas, além de que o espaço e o tempo são apenas formas subjetivas da intuição humana – ou seja, que não subsistiriam por si mesmos caso se tentasse abster-se de todas as condições subjetivas da intuição humana (ROHLF, 3. Transcendental Idealism). Assim, Jacobi questionou a questão intrinsecamente contraditória da *coisa em si* no sistema kantiano no apêndice *On Transcendental Idealism (Ueber den Transscendentalen Idealismus)*, de sua obra *David Hume on Faith or Idealism and Realism, a dialogue (David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus)*, ao ressaltar que a *coisa em si* nos é inacessível por conta da teoria kantiana da objetividade – na qual os objetos para nós nunca ultrapassam a condição de fenômeno – e simultaneamente

“indispensável para explicar o “choque” da percepção e fundar a passividade de uma sensibilidade para a qual o mundo é dado, e não criado” (FERRY, 2010 p. 173). A sua mais célebre frase fala a respeito da *coisa em si*:

Eu devo admitir que fui impedido de avançar no meu estudo da filosofia Kantiana por conta desta dificuldade [a coisa-em-si], de tal forma que por diversos anos seguidos fui obrigado a recomeçar diversas vezes a leitura da Crítica da Razão Pura, isso pois eu estava tão incessantemente me desviando neste ponto, que sem essa pressuposição [da coisa-em-si] eu não poderia entrar no sistema [kantiano], mas com ela eu não poderia ficar nele (tradução própria para fins deste artigo) (JACOBI, 1994. P. 336)¹

O Início do Embate

Na obra *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Moses Mendelssohn* (*Ueber die Lehre des Spinoza*), de 1785, Jacobi publicou suas cartas trocadas com Moses Mendelssohn entre os anos de 1783 e 1784, acerca, primeiramente, do espinosismo de Lessing. O que iniciou essa toca de cartas fora o fato de Jacobi ter sabido que Mendelssohn tinha a intenção de publicar uma obra a respeito da vida e trabalho de seu falecido amigo Lessing. Entretanto, Jacobi não estava certo de que Mendelssohn tinha ciência das visões religiosas que Lessing assumiu no fim de sua vida, e, portanto, não poderia deixar que uma obra fosse publicada deixando essa questão ausente.

¹ I must admit that I was held up not a little by this difficulty in my study of the Kantian philosophy, so much so that for several years running I had to start from the beginning over and over again with the Critique of Pure Reason, because I was incessantly going astray on this point, viz. that without that presupposition I could not enter into the system, but with it I could not stay within it. (JACOBI, 1994. P. 336)

Jacobi, por meio de cartas trocadas com Elise Reimarus, consegue fazer com que ela informe Mendelssohn das opiniões religiosas de Lessing.

Uma vez que Mendelssohn toma conhecimento do que Jacobi alegava ser a posição de Lessing ao fim de sua vida, extremamente intrigado, ele faz diversos questionamentos a respeito da situação em que Lessing teria afirmado ser espinosista e que palavras teria usado para expressar isso - porque a reputação de Lessing dependia desses esclarecimentos, uma vez que seria inadmissível, declarar-se espinosista e panteísta. Esses questionamentos de Mendelssohn obrigaram Jacobi a descrever, em carta diretamente a ele, a sua conversa pessoal com Lessing.

A descrição contida na carta se inicia quando, em uma situação íntima, Jacobi entrega o poema *Prometheus*, de Johann Wolfgang von Goethe, para que Lessing lesse. Jacobi descreve a reação de Lessing no seguinte diálogo:

Lessing: O ponto de vista a partir do qual o poema é tratado é meu próprio ponto de vista... os conceitos ortodoxos de divindade não servem mais para mim; eu não os aguento mais. Hen kai pan!² (um e todos) Eu não sei mais nada. Essa é a direção do poema, e devo confessar que gosto muito dela.

Jacobi: Então você deve estar em total acordo com Spinoza.

Lessing: Se tivesse que “seguir” alguém, não conheço mais ninguém.

(tradução própria para fins deste artigo) (JACOBI, 1994, p. 187)

² (all in one) Todos/tudo em um

A conversa segue, quando, então, Lessing aborda Jacobi ansioso para esclarecer a sua confissão do dia anterior e falar sobre o seu “hen kai pan”:

Lessing: Vim falar com você sobre o meu Hen kai pan. Ontem você estava amedrontado.

Jacobi: Você me surpreendeu, e eu realmente devo ter enrubescido e ficado pálido, pois me senti confuso. Não foi medo. De fato, não há nada que eu tenha suspeitado menos, do que encontrar um espinosista e um panteísta em você. E você deixou escapar de mim de repente. Principalmente porque eu havia vindo buscar sua ajuda contra Spinoza.

Lessing: Então você o conhece?

Jacobi: Acho que o conheço como muito poucos podem tê-lo conhecido.

Lessing: Então não há ajuda para você. Torne-se seu amigo, em vez disso. Não há outra filosofia que não a de Spinoza.

Jacobi: Deve estar certo. Para os deterministas, se quiser ser consiste, deve tornar-se um panteísta: o resto segue por si. (Idem)

Após este momento, Jacobi interrompe a descrição do diálogo para explicar a sua visão a respeito da filosofia de Spinoza e explicitar o modo como, a seu ver, o mais relevante aspecto da doutrina do filósofo seria o modo como ele nega o livre arbítrio, a providência e a ideia de um Deus pessoal. Entretanto, são justamente esses pontos que, a partir do relato de Jacobi, Lessing mais parece endossar. Em seguida, Jacobi expressa a sua própria forma de evitar o determinismo e o fatalismo, isto é, a visão da necessidade do *Salto Mortale*:

Lessing: Não devemos, portanto, discordar sobre nosso credo.

Jacobi: Não gostaríamos disso de forma alguma. Mas meu credo não é em Spinoza.

Lessing: Ouso desejar que isso não esteja em nenhum livro.

Jacobi: Isso não é tudo. Acredito em uma causa inteligente e pessoal do mundo.

Lessing: Melhor assim! Devo estar prestes a ouvir algo inteiramente novo.

Jacobi: Melhor não elevar tanto as expectativas. Eu me livrei do problema por meio de um salto mortal, e presumo que você não tenha nenhum prazer especial em saltar de cabeça.

Lessing: Não diga isso; contanto que eu não precise imitá-lo. Além do mais, você vai cair sobre seus pés. Por isso, se não é um segredo, vamos lá.

Jacobi: Você pode sempre descobrir olhando para mim. Tudo se resume a isto: do fatalismo, eu imediatamente concluo contra o fatalismo e tudo o mais conectado a ele. Se há apenas causas eficientes, mas não são causas finais, então a única função que a faculdade do pensamento tem na natureza é aquela de observar; seu papel é acompanhar o mecanismo das causas eficientes. (*ibid*, p. 189)

A conversa torna-se então um debate acerca do problema da liberdade. Para Jacobi, “se não há causas finais, então devemos negar a liberdade e abraçar um completo fatalismo” (BEISER, 1987, p. 66) Esta concepção seria inconcebível para Jacobi, uma vez que caso o fatalismo fosse real, então nossos pensamentos não direcionariam nossas ações, mas apenas as observariam; isto é, não faríamos o que pensamos, mas apenas

pensaríamos o que fazemos. (*ibid.* p. 66) Nesse sentido, surge no diálogo a menção à filosofia de Leibniz, que ambos concluem que, apesar de tentar fazer o oposto, seguiria o mesmo caminho que a de Spinoza, uma vez que também seria determinista. Apenas uma “ilusão” distinguiria as duas em relação à liberdade, ou seja, ambas as filosofias acabariam por remeter “a consciência comum à ilusão, naquilo que concerne, especialmente, suas duas crenças mais ancoradas e mais evidentes, a saber a realidade da liberdade e aquela dos objetos externos à representação” (FERRY, 2010, p. 180) Assim, a filosofia de Leibniz se reduziria à de Spinoza no que diz respeito à consciência empírica; e a filosofia de Spinoza poderia ser considerada reducionista, pois absorveria toda a determinação finita nessa essência abstrata que é a Substância única.

Assim, o diálogo chega em um ponto crucial no qual Jacobi, após identificar que há uma identidade entre as filosofias de Leibniz e Spinoza, e tendo rejeitado o fatalismo inerente a ambas, parece estar dando as costas a toda filosofia e, como conclui Lessing, parece mostrar-se cético. (BEISER, 1987, p. 67) Todavia, apesar de o diálogo mostrar que para Jacobi não haveria dúvidas de que o maior filósofo seria Spinoza, o fato de ele tentar explicar tudo de maneira absoluta e reconhecer tudo segundo conceitos únicos que não aceitariam nada além de si mesmos, faria com que mesmo ele chegasse apenas a conclusões absurdas.

É neste ponto que Jacobi explica seu ponto de vista, isto é, que não é de modo algum cético, e que, pelo contrário, rejeita qualquer filosofia que torne o ceticismo uma necessidade. Além disso, afirma que Spinoza, mais que qualquer outro filósofo, o levou a perfeita convicção de que certas coisas não admitem explicações; assim, não se deve deixá-las de lado, mas assumí-las da

forma como são encontradas. Também afirma que não tem um conceito mais próprio e íntimo do que o da causa final; nenhuma convicção seria maior de que *se faz o que pensa, e não se pensa o que faz*. Entretanto, para isso, precisa admitir que existe uma fonte de pensamento e ação que continua inexplicável (JACOBI, 1994, p.193).

Jacobi expressa seu sentimento em sua célebre colocação “Em meu julgamento o maior serviço do cientista é desvelar a existência e revelá-la... A explicação é um meio para ele, um caminho para sua destinação, uma aproximação – nunca um objetivo final. Seu objetivo final é o que não pode ser explicado: o não analisável, o imediato, o simples.”³ (Tradução própria para fins deste artigo) (JACOBI, 1994, p. 194). Assim se resume o pensamento de Jacobi: uma defesa da necessidade e onipresença da fé em detrimento da razão “em outros termos, a quem quiser realmente apreender a liberdade humana e o mundo externo deve-se recomendar que se desvie da filosofia, por essência niílista, para entregar-se à crença e à revelação imediata.” (FERRY, 2010, p. 180).

A posição oposta à de Jacobi seria a de Mendelssohn: Jacobi acabara de defender que o espinosismo seria a única posição consistente à metafísica baseada apenas na razão; e que a única solução para essa metafísica tão prejudicial à religião e à moralidade seria o *salto mortale* de fé, ato que Mendelssohn se recusara a aceitar (DAHLSTROM, 2015).

Nesse sentido, fica explícito que a real intenção de Jacobi em relação à constatação do espinosismo de Lessing era usá-la como pretexto para trazer

³ “in my judgment the greatest service of the scientist is to unveil existence and to reveal it... Explanation is a means for him, a pathway to his destination, a proximate – never a final – goal. His final goal is what cannot be explained: the unanalyzable, the immediate, the simple.” (JACOBI, 1994, p. 194).

à tona a discussão que realmente lhe interessava: sua crítica aos fundamentos do Aufklärung. Jacobi pretendia questionar a visão que Mendelssohn representava e seu projeto era colocar em jogo a fé na razão baseada na crença de que esta última poderia justificar todas as verdades do senso comum, da moralidade e da religião; isto é, a visão geral do Aufklärung. A principal premissa que era alvo da crítica de Jacobi era de uma autoridade da razão em detrimento da autoridade da tradição e da revelação, uma vez que essa era uma sanção mais efetiva para toda crença moral, de senso comum ou religiosa (BEISER, 1987, p. 46).

Segundo Beiser (*ibid.* p. 95), o fundamento da fé na razão de Mendelssohn, ou seja, a base da sua confiança na razão como um padrão da verdade, seria sua teoria do julgamento que, assim como Leibniz e Wolff, defendia que todos os julgamentos são em princípio iguais, de modo que a veracidade ou falsidade dependem, em última instância, do princípio de contradição. Isso significa que o predicado de um julgamento apenas explicita o que já está contido na ‘noção do sujeito’; embora a maior parte dos julgamentos aparentem ser não-idênticos do ponto de vista de nosso conhecimento ordinário - a partir do qual nós só temos um conhecimento confuso das coisas - eles se provariam ser idênticos, caso pudéssemos analisar suficientemente o que está envolvido na noção do sujeito. Isto é, se tivéssemos a compreensão infinita de Deus, que tem um conhecimento claro e concreto de tudo o que há, então entenderíamos tudo como sendo a necessária e eterna verdade. Assim, a teoria do julgamento seria como um tipo de lente de aumento, que mostra aquilo que antes não poderia ser visto, mas sem nunca adicionar algo que não estivesse ali antes (*Idem*).

Esta teoria do julgamento de Mendelssohn teria uma consequência importante para a teoria geral do conhecimento, ou seja, seria possível, ao menos em princípio, à razão determinar a verdade ou falsidade de todos os julgamentos metafísicos. Para tanto, ela só teria que analisar a noção do sujeito para verificar se o predicado deriva dele ou não. A partir deste procedimento, a razão poderia fornecer um critério suficiente de verdade na metafísica (BEISER, 1987, p. 95).

Nessa perspectiva, para Mendelssohn o que realmente importa não é no que acreditamos, mas como acreditamos. Portanto, ele enxerga que a filosofia de Jacobi leva a um sério problema, que são os perigos da intolerância e do dogmatismo, gerados quando se preza mais a crença do que o modo de crer.

Por outro lado, de acordo Beiser (1987, p. 98), haveria um aparente círculo vicioso na defesa das investigações objetivas de Mendelssohn, pois ele é capaz de justificar uma investigação sem valor de verdade apenas usando alguns valores morais e políticos - nomeadamente, aqueles do liberalismo - fazendo parecer que ele abandona as investigações objetivas a fim de justificá-las; ou como se estivesse abandonando a razão a fim de defendê-la. Ainda segundo Beiser (*Idem*), é este o ponto que Jacobi identifica e quer que Mendelssohn admita que sua crença na razão é também um salto mortal em si mesma.

A contribuição de Kant à querela

Apesar de contra sua vontade, Kant não conseguiu evitar a tomada de posição em relação à disputa sobre a fé e razão que se iniciou com Jacobi e Mendelssohn. Isso porque ambos os lados o viam como aliado.

Após a publicação de *To Lessing's Friends (An die Freunde Lessings)* de Mendelssohn, Jacobi defendeu sua posição em *Against Mendelssohn's Imputations in His Writing to Lessing's Friends* citando passagens da *Crítica da Razão Pura* em seu favor e para se defender das acusações de “entusiasmo” que havia sofrido (WOOD, 2001, p. 5). Nesse escrito Jacobi alegava que a Crítica expressaria as mesmas visões que as suas, isto é, a negação da possibilidade de um conhecimento teórico de Deus e recomendando, no lugar disso, uma atitude de fé moral (*Idem*).

Em compensação, Mendelssohn e seus aliados defensores do Aufklärung também solicitavam o apoio de Kant. Em outubro de 1785, Mendelssohn escreveu pessoalmente a Kant resumindo sua versão da recente disputa com Jacobi e “insinuando que ele estava ao lado de Kant na luta contra a intolerância e o fanatismo” (BEISER, 1987, p. 114).

Nessa perspectiva, Kant encontrou-se em uma situação em que precisaria escolher entre entrar no campo do Aufklärung e arriscar ser comparado ao pensamento do racionalismo dogmático de Mendelssohn ou se identificar com o “irracionalismo pré-romântico” (FERRY, 2010, p. 185) de Jacobi. Além disso, havia uma perspectiva política nesse posicionamento; o atual rei da Prússia, Frederick II - que na própria visão de Kant era o protetor do Iluminismo/aufklärung por conta de suas políticas em relação à liberdade de pensamento e expressão - estava com problemas de saúde e os círculos de intelectuais liberais de Berlim e da Prússia temiam que o seu sucessor, Frederick Wilhelm II, impusesse censuras em relação a liberdade de imprensa.

Qual seria o pensamento público – e mais precisamente - de Frederick II e seus ministros – se o primeiro filósofo da terra fosse acusado de apoiar “um ateísmo dogmático e fanático”? Essa foi a acusação que os

berlinenses lançaram contra Jacobi, e muitos que Kant estava ao lado de Jacobi, após Jacobi tê-lo citado em *Wieder Mendelssohns Beschuldigungen*. Portanto, se Kant não dissesse algo logo, ele seria castigado com a vassoura de Jacobi. Pior ainda, permanecer calado certamente não daria ao novo monarca uma boa impressão sobre as consequências de uma imprensa livre. Os dados foram lançados. Kant teve que entrar na controvérsia para apoiar a dignidade da imprensa livre, “o único tesouro que vos resta em meio a todos os ônus civis.” (BEISER, 1987, p. 115) (tradução própria)⁴

No ensaio *O Que Significa Orientar-se no Pensamento*, Kant assume uma posição entre Jacobi e Mendelssohn, isto é, aceita alguns de seus princípios, mas não tira deles conclusões drásticas como ambos os filósofos.

O que permite esse caminho central de Kant é a negação de uma premissa que tanto Jacobi quanto Mendelssohn assumem: “que a razão é uma faculdade do conhecimento, uma faculdade teórica cujo propósito é saber as coisas em si mesmas ou o incondicionado.” (BEISER, 1987, p. 116). Isso porque ele divide com Jacobi a ideia de que o conhecimento não poderia justificar a fé, mas discorda que a razão não poderia fazê-lo. Ao mesmo tempo, em relação ao pensamento de Mendelssohn, Kant concorda que é preciso justificar a fé pela razão, mas isso não significa que essa justificativa demandaria conhecimento.

⁴ What would be the public think – and more to the point- Frederick II and his ministers – if ‘the first philosopher of the land’ were accused of supporting ‘dogmatic fanatical atheism’? That was the accusation that the Berliners were hurling against Jacobi, and many people thought Kant was on Jacobi’s side after Jacobi cited him in *Wieder Mendelssohns Beschuldigungen*. So if Kant did not say something soon, then he would be tarred with Jacobi’s brush. Even worse, remaining silent certainly would not give the new monarch a good opinion of the consequences of a free press. The die had now been cast. Kant had to enter the controversy to uphold the dignity of the free press, “the only treasure that remains for us amid all civil burdens.”

Como descreve Beiser (1987, p.116), Kant assume que a razão é uma faculdade prática, ou seja, não descreve o não condicionado, mas o prescreve como um final de conduta que pode ser de duas formas: quando nos comanda buscar a condição final para uma série de condições na natureza; ou quando nos comanda, categoricamente, a agir de certa forma independentemente de nossos interesses ou circunstâncias. Em ambos os casos o não condicionado não é uma entidade por nós conhecida, mas apenas um ideal de conduta quer por investigação científica, ou por ação moral.

Logo, uma das questões centrais do ensaio kantiano é a separação entre a razão e o conhecimento como conceitos independentes, o que permite a existência da possibilidade de se explicar racionalmente a fé, independentemente da metafísica. Nesse sentido, Kant fundamenta que apenas a razão se mostra recomendável e crucial para servir de orientação utilizando-se do seu poder especulativo para “purificar o conceito da razão comum das contradições” (KANT, sem data, p. 5) - que parece ser, justamente, o conceito de razão adotado por Mendelssohn.

Kant alega que, caso neguemos o direito de a razão “falar em primeiro lugar” sobre aquilo que se refere às coisas suprassensíveis – como a existência de Deus –, se abre a possibilidade para devaneios, superstições e até mesmo o ateísmo. Para Kant, a fé racional...

...é portanto o guia ou bússola graças a qual o pensador especulativo se orienta em suas incursões racionais no campo dos objetos suprassensíveis, e pode indicar, de modo completamente adequado, ao homem de razão comum mas (moralmente) sadio seu caminho inteiramente adequado, tanto de um ponto de vista teórico, quanto prático, à completa finalidade de seu destino. E esta fé racional é aquilo que também deve

ser colocado como princípio de qualquer outra crença, e mesmo de toda revelação (KANT, 2005, p. 56).

O conceito de ‘fé racional’ para Kant, então, é o que sustenta o argumento de que não se pode abrir mão da razão quando se trata de objetos suprassensíveis, uma vez que eles clamam por ela. Kant demonstra que qualquer fé jamais poderia contradizer a razão (em oposição à tradição ou à revelação). Entretanto, a ‘fé racional’ seria diferente de qualquer outra fé porque seria “inteiramente baseada na razão pelo fato de requerer nada além do Imperativo Categórico, a consistência lógica de uma máxima como lei universal”(BEISER, 1987, p. 116). Desse modo, ainda segundo Beiser (*Idem*) Kant alega que o Imperativo Categórico proveria fundamentos suficientes para a crença no suprassensível (Deus, providência, imortalidade, etc).

Kant diferencia princípios objetivos, os quais podem ser demonstrados; de princípios subjetivos, isto é, máximas que são subjetivamente suficientes e, além disso, afirma que comumente se sustenta princípios subjetivos como se fossem objetivos com o intuito de se pressupor coisas para o uso da razão. Entretanto, fica claro que apesar de esses princípios não poderem ser intercambiáveis, um não seria mais importante ou superior ao outro, mas seriam apenas diferentes.

Assim, apesar de estar baseada apenas na razão, a fé racional não seria conhecimento, mas crença. Isso porque Kant sustenta que a fé seria subjetivamente suficiente, mas objetivamente insuficiente. Desse modo, a fé seria subjetivamente suficiente no sentido de estar baseada na universalidade e necessidade do Imperativo categórico (que todo ser racional seria dotado); mas, ao mesmo tempo, objetivamente insuficiente uma vez que não é baseada em conhecimento das coisas em si mesmas (BEISER, 1987, p. 117).

Na perspectiva kantiana, apesar da premissa em comum de que a fé não se justifica a partir do conhecimento, o conceito de ‘fé racional’ seria diametralmente diferente daquele do salto mortale de Jacobi, uma vez que aquele estaria baseado na razão, enquanto este último seria o oposto da razão.

Em relação a Mendelssohn, Kant também atribui uma incongruência:

Não é, portanto, o conhecimento, mas a necessidade sentida da razão aquilo por que Mendelssohn (sem o saber) se orientava no pensamento especulativo. E, visto que este meio de orientação não é um princípio objetivo da razão, um princípio de discernimento, mas um princípio puramente subjetivo (isto é, uma máxima) do único uso que lhe é permitido pelos seus limites, uma consequência da necessidade, e que para ela constitui o fundamento total da determinação de nosso juízo sobre a existência do Ser Supremo, do qual se faz apenas um uso contingente, é orientar-se nas tentativas especulativas sobre o mesmo objeto: por isso Mendelssohn errou aqui, em virtude de conceber tal especulação um tão grande poder de por si conseguir tudo só através da demonstração (KANT, p. 11).

O problema da coisa-em-si

Após a resposta kantiana a respeito da querela do panteísmo, toda a ambiguidade possível acerca de sua possível posição chegara a um fim: Kant conseguira evitar o dogmatismo de Mendelssohn, assim como o irracionalismo de Jacobi. Portanto, justamente após esse posicionamento, Jacobi se viu obrigado a reagir. Para tanto, usou no apêndice *On Transcendental Idealism (Ueber den Transscendentalen Idealismus)* da obra *David Hume on Faith, or Idealism and Realism, A Dialogue (David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus)* o mesmo método que funcionara anteriormente em *Briefe ueber die Lehre von Spinoza*, ou seja, o argumento da decisão entre se aceitar um

inevitável niilismo, ou apelar para o salto mortale na crença/fé. “Kant, conforme mostra a argumentação do “Apêndice sobre idealismo transcendental”, seria obrigado, segundo Jacobi, a sustentar uma após a outra as duas teses e cair, assim, numa insuperável contradição” (FERRY, 2010, p. 185).

Esta resposta de Jacobi, é de fato parte da sua crítica ao Aufklärung e a sua objeção ao pensamento de Kant é a mesma que ele faz a filosofia no geral, ou seja, que ela levaria ao abismo do niilismo. Mais do que isso, como ressalta Beiser, Jacobi passa a enxergar na filosofia de Kant— especialmente como sistematicamente desenvolvida por Fichte - a epítome do que seria aquilo que ele chama de niilismo (BEISER, 1987. P. 123).

Jacobi inicia o seu argumento ressaltando como, em Kant, a objetividade não teria como ser definida como uma relação da representação com um objeto em si, mas somente como uma síntese de representações pelo entendimento. Isto porque seria o entendimento que acrescentaria o objeto ao fenômeno na medida em que reúne o diferente na unidade de uma consciência. Segundo Ferry, já não se trataria de medir a objetividade com base numa realidade em si (o que seria impossível por definição), mas, pelo contrário, tentar saber se e que que forma uma representação concordaria com as leis da subjetividade – as categorias, ou os “princípios” expostos na “Analítica Transcendental”. A objetividade torna-se então uma síntese, uma associação de representações segundo leis que universalmente válidas, e não uma relação de representação com o em si (FERRY, 2010, p. 186).

Desta forma, Jacobi compreende corretamente o pensamento de Kant ao declarar que o entendimento (por seus atos categoriais de síntese) acrescenta o objeto (a objetividade como validade universal) ao fenômeno (à

percepção como material bruto ainda não objetivamente reunido por regras do entendimento) (FERRY, 2010, p. 186). E é a partir disto que surge a primeira conclusão de Jacobi:

Eu acredito que estes excertos [O Quarto paralogismo, da idealidade A367- 380, e da Estética Transcendental A36] são suficientes para provar que o filósofo kantiano vai justamente contra o seu sistema toda vez que diz que os objetos produzem impressões nos sentidos pelos quais eles despertam sensações e, que desta forma, eles provocam representações. Pois de acordo com a hipótese kantiana, o objeto empírico, que sempre é apenas aparência, não pode existir fora de nós e ser algo além de uma representação. Pelo contrário, de acordo com esta mesma hipótese, nós não sabemos o mínimo sobre o objeto transcendental. (...) Este é um conceito problemático baseado na forma inteiramente subjetiva de nosso pensamento que pertence apenas à sensibilidade que nos é própria. (...) (tradução própria para os fins deste artigo) (JACOBI, 1994. P. 335).⁵

Ao falar de um objeto “fora de nós”, haveria dois sentidos possíveis (como Kant explica no “Quarto paralogismo”): ou se refere à coisa em si – neste caso, fora de nós significa fora de nossas representações – ou, ao fenômeno – fora de nós como sendo situado no espaço. A grande questão levantada por Jacobi é que, em nenhum destes dois casos o objeto fora de

⁵ I trust that these brief excerpts suffice to prove that the Kantian philosopher goes right against the spirit of his system whenever he says that the objects produce impressions on the senses through which they arouse sensations, and that in this way they bring about representations. For according to the Kantian hypothesis, the empirical object, which is always only appearance, cannot exist outside us and be something more than a representation. On the contrary, according to this same hypothesis we know not the least of the transcendental object. Whenever objects are being considered, that is not what we are discussing. At best this concept is a problematic one based on the entirely subjective form of our thought which pertains only to the sensibility proper to us (JACOBI, 1994. P. 335).

nós poderia ser causa de nossas representações sem que todo o sistema kantiano entrasse em colapso. Isto porque se entendermos o objeto externo como a coisa em si – que está fora da representação e é, portanto, impossível de se conhecer- seria contrário aos princípios kantianos considerá-la a “causa” de nossas representações, pois isto significaria que estaríamos aplicando ao em si as categorias (causa e substância), e isto seria inconcebível de acordo com Kant:

A intuição sensível é ou intuição pura (espaço e tempo), ou intuição empírica daquilo que é, por meio da sensação, representado imediatamente como real no espaço e no tempo. Através da determinação da primeira, nós podemos receber conhecimentos a priori de objetos (na matemática), mas como fenômenos apenas segundo a sua forma; ainda permanece aí indefinido, porém, se pode haver coisas que podem ser intuídas dessa forma. (...) Coisas no espaço e no tempo só são dadas, porém, na medida em que sejam percepções (representações acompanhadas de sensação), portanto, por meio de uma representação empírica. Consequentemente, os conceitos puros do entendimento só fornecem conhecimento mesmo quando aplicados a intuições a priori (como na matemática), na medida em que estas, portanto também os conceitos do entendimento por meio delas, possam ser aplicados a intuições empíricas. Também as categorias, por conseguinte, não nos fornecem nenhum conhecimento das coisas por meio da intuição, a não ser por meio da sua possível aplicação à intuição empírica, i.e., elas só servem para a possibilidade do conhecimento empírico. Este, porém, denomina-se experiência. Consequentemente, as categorias não têm outro uso, para o conhecimento das coisas, a não ser na medida em que estas sejam tomadas como objetos da experiência possível (KANT, 2015, p.137, 138, B147/148).

Portanto, dizer que a coisa em si é causa de representação (categoria da causalidade) ou dizer que ela é uma coisa (categoria de substância), é ir exatamente contra os limites impostos na filosofia kantiana.

Beiser retoma outro ponto criticado por Jacobi, que se desdobra novamente na questão da coisa em si, que é o problema da representação. Jacobi acredita que o princípio de que a razão saberia a priori apenas aquilo que ela cria de acordo com suas próprias leis, ou seja, que o sujeito faria o objeto através do espelho de sua própria atividade (que Jacobi denomina de princípio da identidade do sujeito-objeto) resultaria em niilismo. Isto porque tudo o que saberíamos seriam nossas próprias representações, ou os produtos de nossa atividade intelectual, mas não saberíamos nenhuma realidade que existisse aparte desta atividade, algo que não fosse criada por ela - fossem outras mentes, a natureza, Deus, ou mesmo o eu que é a fonte desta consciência. Sendo assim, nos veríamos presos neste círculo da nossa própria consciência, um círculo que não conteria nada além de representações (BEISER, 1987, p. 123). Este se tornou mais um dos dilemas trazidos por Jacobi: ou eu assumo que o conhecimento é um princípio infinito e, por consequência dissolvo toda realidade no nada; ou eu suponho que ele é limitado e que a realidade fora de minha consciência é inalcançável por mim.

Em relação a coisa em si, a crítica de Jacobi deve ser entendida em relação a crítica geral que ele faz a Kant. Beiser afirma que Jacobi enxerga a questão da coisa em si como uma tentativa desesperada de Kant de impedir que sua filosofia colapse em um niilismo. No caso esta tentativa falhar – e é o que Jacobi acredita que acontece necessariamente -, Kant teria que admitir que sua filosofia reduz o toda a realidade aos conteúdos de nossa consciência (BEISER, 1984, p. 124).

Considerações finais

Após muitos anos sendo hostilizada, a filosofia espinosista foi trazida ao centro das discussões filosóficas em função da Querela do Panteísmo, iniciada pelo embate entre Jacobi e Mendelssohn. Entretanto, a discussão revelou-se muito mais ampla, ou seja, um questionamento a uma das bases do *Aufklärung*, qual seja, a supremacia da fé sobre a razão.

A contribuição de Kant com o conceito de fé racional traz à discussão um conceito de fé diferente de qualquer outro. O ineditismo que ele inaugurou é a distinção entre razão e conhecimento - coisa que nem Jacobi com seu irracionalismo, nem Mendelssohn com seu racionalismo dogmático, fizeram. Nesse sentido, a razão seria, de fato, o processo que guia o homem em direção aos objetos suprassensíveis. Desse modo, Kant defende, de certa forma, um dos princípios do *Aufklärung*, porém, de maneira diversa de Mendelssohn, uma vez que este não fez a diferenciação entre conhecimento e razão.

Entretanto, mesmo após o posicionamento de Kant, a crítica que Jacobi ao *Aufklärung* apenas se tornou mais enfática, uma vez que ele identificou a dificuldade do conceito de *coisa em si* e as possíveis –e trágicas, considerando-se um colapso em um niilismo -consequências que, na sua visão, isso poderia trazer à filosofia.

Referências Bibliográficas

- BEISER, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: Harvard University Press, 1987.
- BUENO, Vera Cristina de Andrade. Kant e o Conceito de Fé Racional. O *Que Nos Faz Pensar*. Rio de Janeiro, v.19, p.61-76, dezembro de 2005. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/kant_e_o_conceito_de_fe_racional/n19vera.pdf>
- DAHLSTROM, Daniel, "Moses Mendelssohn", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2015 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/mendelssohn>>.
- DUDLEY, Will; trad. Jacques A. Wainberg. *Idealismo Alemão*. Primeira edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2013. 316 p.
- FERRY, Luc; trad. Karina Jannini. *Kant: uma leitura das três "Críticas"*. Segunda edição. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010. 336 p.
- GIOVANNI, George di, "Friedrich Heinrich Jacobi", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL<<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/friedrich-jacobi/>>.
- JACOBI, Friedrich Heinrich; trad. George di Giovanni. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994. 698 p.
- KANT, Immanuel; trad. Fernando Costa Mattod. *Crítica da Razão Pura*. Quarta edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2015. 622 p.
- KANT, Immanuel; trad. e ed. Allen W. Wood; George di Giovanni. *Religion and Rational Theology*. Cambridge University Press, 2001.
- KANT, Immanuel; trad. Artur Morão. *Que significa orientar-se no pensamento?* Segunda edição. Lusosofia.

KANT, Immanuel. *Textos Seletos*. Nona edição. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. trad. Daniel Fidel Ferrer. *What does it Mean to Orient Oneself in Thinking?* Translation of text, notes, essays, chronology, etc by Copyright ©2014 Daniel Fidel Ferrer. All rights reserved. Free unlimited distribution. 2014. Disponível em: <<https://archive.org/details/KantOrientFerrerMarch2014>>

ROHLF, Michael, "Immanuel Kant", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/kant/>>.

THOUARD, Denis; trad. Tessa Moura Lacerda. *KANT*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004. 172 p.

WOOD, Allen; trad. Delamar José Volpato Dutra. *KANT*. São Paulo: Artmed Editora S.A., 2008.