

Crença, razão e entendimento segundo o realismo de F. H. Jacobi

Belief, reason and understanding according to FH Jacobi's realism

Thiago Magalhães Leite

thiagoribeiro@usp.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: F. H. Jacobi permanece uma figura controversa na história da filosofia. Mesmo substancialmente presente nos debates que seguiram à publicação de *Crítica da Razão Pura*, sendo um dos mais radicais críticos da *Crítica*, Jacobi segue como uma figura de fundo, como se o seu ponto de vista não viesse de um corpo filosófico próprio. Entretanto, um olhar atento a suas obras mostra o contrário. Razão e entendimento, lógica e os fundamentos da ciência, são reconsiderados sob uma nova luz: a *crença* é a base de todo conhecimento, e nesse sentido a própria ciência é um saber de “segunda mão”. Gostaríamos aqui de apresentar tais conceitos e mostrar a maneira pela qual eles se voltam contra o idealismo crítico.

Palavras-chave: Jacobi, Kant, filosofia transcendental, *Aufklärung*, realismo, idealismo.

Abstract: F. H. Jacobi remains a controversial figure in the history of philosophy. In the debates that followed the publication of the *Critique of Pure Reason*, of which he is one of its most radical critics, his presence is substantial; despite this fact, Jacobi remains a background figure, as if his views did not come from his own philosophical body. However, attention to his work proves the opposite. Reason and understanding, logic and the foundations of science, are reconsidered in a new light: *faith* is the basis of every knowledge and in that sense science is a “second hand” knowledge. We aim to present these concepts and show how they undermine critical idealism.

Keywords: Jacobi, Kant, transcendental philosophy, *Aufklärung*, realism, idealism.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v19i1p169-188>

Finalmente chegou o tempo de substituir a pergunta de Kant: como são possíveis juízos sintéticos a priori?, por outra pergunta: por que é necessário acreditar nessa categoria de juízos? (Nietzsche)

1. A querela do Panteísmo

F. H. Jacobi (1743-1819) nos convida a uma perspectiva bastante distinta daquela que discutiu Kant nos primeiros anos após a publicação da *Crítica da Razão Pura*¹. De certo modo, ele inaugura o rol dos filósofos anti-kantianos (sendo um dos primeiros a conhecer o pensamento do filósofo de Königsberg), apontando contradições no sistema e diagnosticando um niilismo latente na filosofia crítica.²

Sua entrada na história da filosofia está ligada ao que ficou conhecido como a “querela do panteísmo” [Pantheismusstreit]. Jacobi chocou seus contemporâneos ao declarar a Mendelssohn que Lessing confessara ser um simpatizante do espinosismo, o que na época soava como uma grande injúria. A discussão entre os dois filósofos rendeu diversas cartas e teve como epicentro a filosofia de Espinosa, ou o que era até então conhecido como espinosismo: um certo panteísmo ateu. O termo já corrente desde o século XVII herdava a interpretação negativa de Espinosa: “Em 1670 aparece o *Tratado Teológico-político* [...] poucos livros suscitaram tantas refutações [...] foi aí que os termos ‘espinosismo’, ‘espinosista’ se tornaram injúrias e ameaças”.³

A querela estourou e envolveu outros filósofos quando Jacobi publicou as tais cartas, em 1785, sob o título “*Sobre a doutrina de Espinosa, em cartas a Moses Mendelssohn*”; este livro, associando um dos “maiores aliados” do Esclarecimento a uma doutrina condenada, “tinha de parecer, assim, para muitos, uma verdadeira acusação pública de Lessing”.⁴ A polêmica chegou até o grande Kant, que, pressionado pelos amigos,

-
1. Pensamos sobretudo em Reinhold, Schulze e Fichte.
 2. Cf. CERUTTI, P. in: JACOBI, F. H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*. Introdução, tradução e anotações por Patrick Cerutti. Paris: Librarie Philosophique J. VRIN, 2009, p. 8.
 3. DELEUZE, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit. 2003, p. 18.
 4. BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 41.

publica em 1786 o famoso ensaio “O que quer dizer: orientar-se no pensamento?”, onde busca dar um ponto final à discussão. Entrementes, tal debate rendeu a Jacobi as condições para expor e desenvolver sua interpretação da filosofia de Espinosa enquanto construía seu próprio pensamento em um “terreno propriamente filosófico”. Isto quer dizer: em meio a estas discussões, Jacobi se insere no quadro filosófico da época e marca a presença de um ponto de vista “um tanto estranho”. Nutrido pelo ceticismo de Hume aliado a um realismo particular, o autor se mune da linguagem filosófica crítica para poder exprimir sua divergência com relação ao idealismo, para realizar a sua *crítica realista* ao esclarecimento. Veremos assim como Jacobi irá deslocar de modo bastante profícuo os pontos de vista que vigoraram em torno do idealismo crítico, e como os conceitos de razão e entendimento serão por ele reconstruídos.

Foi então, no seu *David Hume e a crença: realismo e idealismo*, de 1787,⁵ que, em resposta ao escândalo das cartas sobre Espinosa, Jacobi expôs seus pensamentos e marcou a sua crítica ao idealismo transcendental⁶; é onde surge a famosa contestação ao sistema de Kant, de que “sem a coisa-em-si é impossível entrar no sistema de Kant e com ela se torna impossível nele permanecer”⁷. Ou, nas palavras do próprio Jacobi: “eu não cesso de ser incomodado por não poder entrar no sistema *sem* admitir este pressuposto e de não poder ficar nele *enquanto o admito*.”⁸

A intenção deste nosso pequeno texto será compreender o que este realista alemão arma contra o criticismo a partir do conceito (central em sua “não-filosofia”) com o qual remou nesta contracorrente: o conceito de crença [*Glauben*]. Munido deste conceito o autor desfere uma crítica não só ao sistema kantiano e ao idealismo, mas

5. Já o importante *Prefácio* a esta obra, escrito por Jacobi, aparecerá em 1812, quando da publicação de suas obras reunidas.

6. Pois, como diz Hegel a propósito da maturidade filosófica de Jacobi, “é um espírito já completamente formado que encontra a filosofia kantiana assim que ela fez sua aparição” (HEGEL, G. W. F. *Recension des œuvres de F. H. Jacobi*. Tradução e notas sob a direção de André Doz. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1976, p. 20).

7. BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 20.

8. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*. Introduzido, traduzido e anotado por Louis Guillermit. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2000, p. 246.

sobretudo à própria filosofia discursiva e demonstrativa. Mais precisamente, Jacobi ataca o “racionalismo do Esclarecimento”⁹ que se fundamenta meramente nos conceitos do entendimento tomados como *certezas* apoiadas na suposta suficiência da razão para o esclarecimento do mundo. Para Jacobi, nada mais conforme à razão do que uma recusa à razão. Será, pois, no ensejo da famosa frase de Pascal – “*a verdadeira filosofia zomba da filosofia*” – que seu realismo irá polemizar ante à audácia cognoscente da filosofia moderna alemã.

É preciso, inicialmente, atentar ao cerne da polêmica iniciada pelo autor. Sentimos sua inspiração na filosofia de Espinosa, embora a leitura de alguns de seus textos nos dê ora a impressão de uma apreciação positiva, ora a de uma profunda divergência. Dizer que o espinosismo é um panteísmo não significa tão prontamente uma refutação cega, esgotada e sem argumentos. Esta era, aliás, a interpretação dada por muitos contemporâneos de Espinosa, que passou parte de sua vida de pensão em pensão, fugindo de perseguições e ameaças. Seria preciso percorrer a proposta de Espinosa com mais atenção. A colocação de um problema a partir da concepção espinosana de Deus, um Deus-substância, parece ser feita por Jacobi em vista de uma ontologia da razão (fé ou crença) que tem seu sentido situado no campo conceitual do final do séc. XVIII. Retomemos, pois, a maneira pela qual Jacobi levanta o problema. Se para Espinosa todas as coisas finitas são modos da substância única, ele “tentou reduzir a um único princípio as duas questões [...]; a saber: matéria sem forma e forma sem matéria são duas coisas igualmente impensáveis, portanto sua união tem de ser por toda parte uma união necessária”¹⁰. Ele foge, assim, da contradição entre conceito e realidade ao explicar de modo natural a produção e sucessão das coisas singulares, isto é, de modo “necessário e mecânico”.¹¹ Admirando que Espinosa não tenha cometido o erro de considerar o caos ou o vazio como originais, o que daria ao mundo um “começo”, a objeção de Jacobi direciona-se ao fato de que Espinosa não considera uma sequência *real* da série infinita das singularidades, ou seja, que a sequência pensada por Espinosa é meramente ideal e subjetiva:

9. DI GIOVANNI, G. *Friedrich Heinrich Jacobi. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. Edward N. Zalta (ed.), disponibilidade: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/friedrich-jacobi>.

10. JACOBI in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 49.

11. *Idem*, p. 49.

ela precisa admitir um tempo eterno. Ao "confundir o conceito da *causa* com o conceito do *fundamento*",¹² Espinosa teria transformado aquela numa essência puramente lógica. Por essa via argumentativa percebe-se que a censura de Jacobi se dá no sentido de superar o erro de Espinosa, e tem um caráter perfeitamente *filosófico*. O conceito de causa não pode ser elevado a uma condição puramente lógica pois, como Hume o mostrou, é um conceito da experiência. Se tomado como puro, ele ignora conseqüentemente a presença do conceito de tempo, pois trata-se de uma ação *no tempo* entre dois ou mais elementos.

Apesar desta censura, entre Jacobi e Espinosa encontramos pontos em comum. Notemos desde já como a exigência de Jacobi por um sentir superior e pela verdade¹³ é bastante próxima ao que o próprio Espinosa considerou de suma importância para a potência do homem: o supremo conhecimento de Deus, o terceiro gênero de conhecimento, uma inteligência espiritual¹⁴. Ambos buscam encontrar uma comunhão imediata com a realidade do ser. O conceito de crença, suspeitamos, refere-se a este imediatismo. Como aponta Hegel, "Esta suprema intuição, Jacobi havia alcançado não apenas no sentimento e na representação [...] ele reconheceu com Espinosa, pela via superior do pensamento, que ela é o resultado último e verdadeiro do pensar"¹⁵.

Jacobi não partilha, portanto, de uma crítica de tipo "deísta" contra o tal panteísmo ateu de Espinosa. Ele não se sentiria ofendido com a alcunha de espinosista. Para Jacobi, Espinosa era um filósofo *par excellence*, e não será contraditório encontrar, ao final do Prefácio ao *David Hume e a crença*, ressalvas cordiais a favor de Espinosa: "Eu não faço guerra, ao contrário, eu conservo nobres relações pacíficas com o naturalismo, à maneira de Espinosa"¹⁶. Como se dissesse: se seremos

12. Idem, p. 53

13. Exigências que devem ser o horizonte de toda a leitura deste nosso texto, pois é de onde o próprio Jacobi lê a filosofia, de onde toda sua crítica adquire força e sentido: "A verdade, a beleza e a virtude! Com elas nós penetramos no império das coisas divinas e imperecíveis; sem elas, permanecemos no império do que é vil, perecível e comum" (JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, pp. 98-100).

14. cf. SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2007. Parte V, §25, §26, §31 e §33.

15. HEGEL, G. W. F. *Recension des œuvres de F. H. Jacobi*, p. 21.

16. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 170.

racionalistas, sejamos racionalistas à maneira de Espinosa, que levou até o limite mais bem acabado este empreendimento da demonstração lógica, dando a “forma mais consequente ao racionalismo”¹⁷.

2. Crença, um sentimento da razão

Notemos que Jacobi se aproxima de Espinosa, e só o critica em função de *seu problema filosófico*, qual seja: a ontologia da razão como puro sentimento de crença¹⁸. A questão será ainda a dos antigos gregos – a verdade do ser e o caminho para o sumo bem e a virtude; e não por acaso Platão é uma figura recorrente, surgindo como autoridade da “verdadeira filosofia”¹⁹. De todo modo, a posição de Jacobi é intrigante: razão é um pressentimento ou uma pressuposição do verdadeiro²⁰, e não um instrumento ou fonte suprema dos conceitos. Nada de verdadeiro pode ser conhecido “por meio dela”, nada de real pode ser demonstrado, somente mostrado: “A aberração da filosofia, tal como se tem empreendido durante séculos, é de se obstinar a querer *demonstrar* essa existência que só pode ser *mostrada*”.²¹ Com a razão temos um tipo de conhecimento imediato de algo verdadeiro e real. Eis o quadro

17. BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 43.

18. O que em realidade já aparece claramente com Hume: “a diferença entre *ficção* e *crença* localiza-se em alguma sensação ou sentimento que se anexa à segunda, mas não à primeira, e que não depende da vontade nem pode ser convocado quando se queira” (HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004, p. 81). Embora seja claro que Jacobi opera uma expansão ou acentuação do conceito humiano de crença, alçando-o como fundamento da própria experiência do conhecimento.

19. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, pp. 147, 151, 153.

20. Isto, aliás, não está tão distante do próprio Espinosa se notamos algumas belas passagens do *Tratado sobre a reforma do entendimento*: “vê-se por aqui que a certeza não é mais que a própria essência objetiva, isto é, o modo pelo qual sentimos a essência formal é a própria certeza”. E também: “deve existir antes de tudo em nós, como instrumento inato, uma ideia verdadeira, entendida, a qual compreende-se simultaneamente a diferença que existe entre essa percepção e todas as outras.” (ESPINOSA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004, §35, §39)

21. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 18.

da discórdia de Jacobi contra todas as "filosofias existentes, de Aristóteles a nossos dias":²² sua "não-filosofia" põe a crença contra a "ontologia lógica" da razão como único meio para o conhecimento real e verdadeiro. Nota-se que já não se trata meramente da crença religiosa, nem de uma crença cega; não se trata de um simples acreditar em *algo* que *alguém diz* ou pensa, pois esta simples crença não participa da *crença natural racional* de que nos fala Jacobi.

Começemos com a crítica do demonstrativo. Ela nos remete a um ataque à matematização²³ do mundo pela linguagem, modelo primordial do empreendimento crítico.²⁴ Ora, há algo de familiar ao romantismo e a algumas filosofias posteriores no séc. XIX: Nietzsche, sobretudo, é aquele que levou ao limite a crítica da linguagem como uma escamoteadora do real. Jacobi ironiza: "Como a natureza especulativa do homem deve ter se sentido bem, ao ganhar a perspectiva de reduzir as diferenças infinitas da *qualidade* a uma única propriedade determinada da *quantidade!*"²⁵.

Eis que o discursivo, o explicativo, faz perder o real, que só pode ser sentido; e todo falar sobre o sentir não recoloca o sentir com a mesma intensidade do sentido. Daí a bela formulação: "se nós não partimos do real, será impossível reencontrá-lo".²⁶ Isto porque com a soberania da categoria de causalidade o mundo matematizado não só poderá ser descrito, mas será sobretudo mensurável enquanto expresso numa proposição que une uma causa a um efeito. Mas isto ao preço de uma violência muito particular: a abstração e a essencialização. As qualidades reais, portanto, escalonadas cada vez mais alto no processo abstrato do entendimento, são perdidas em nome de puros conceitos, puras determinações especulativas que anulam a natureza múltipla e mutante das coisas, nos retirando a possibilidade de realmente nos relacionarmos com elas. Jacobi parece, assim, filiado à li-

22. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 142.

23. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 45.

24. Como marca Michel Malherbe: "o ato decisivo do pensamento moderno foi a matematização da física" (MALHERBE, M. *Qu'est-ce que la causalité? - Hume et Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994. p. 16)

25. JACOBI, F. H. in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 48.

26. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 30.

nhagem filosófica dos que lutaram contra a dominação do número e da lógica, contra todo o racionalismo confiante, e isto em nome de uma concepção qualitativa e intensiva ligada a um primado sensitivo. Antes de relações quantificáveis e previsíveis, as qualidades múltiplas e mutantes. Como dirá Hume: "A natureza sempre afirmará seus direitos e prevalecerá, ao final, sobre qualquer espécie de raciocínio abstrato"²⁷.

As objeções contra Kant não têm outro sentido. Trata-se de mostrar no sistema kantiano o desejo de recolocar o "real" a partir da consciência, sem partir do real mesmo. Uma sensibilidade que não sente coisas reais, mas meros fenômenos compostos na consciência pura, não garante realidade alguma para o realista. Ele exige antes de tudo que algo fora de nós esteja garantido, e é a crença como sentimento racional que dará esse lastro do real. Assim, o que o realista chama de coisas reais, independentes de nossas representações, "para o idealista transcendental serão seres internos que não apresentam absolutamente nada da coisa que possa existir fora de nós [...] determinações simplesmente subjetivas do espírito"²⁸.

Mas, afinal, qual a extensão desta perspectiva oblíqua que Jacobi sustenta? "*Todo conhecimento humano provém da revelação*"²⁹ e da crença"³⁰. É certamente desconcertante ouvir tal proposição em meio ao *esclarecimento da razão*. Somente a crítica dirigida à demonstração e à lógica já incomodaria os filósofos; dar à crença o disputado lugar de princípio e fim do conhecimento terá o efeito de uma heresia filosófica.

Logo no começo do *Diálogo*, em *David Hume e a crença*, surge o ponto nevrálgico do conceito de crença:

Eu: [...] crês que eu estou aqui presente em vossa presença e que eu converso com você?

Ele: eu faço mais que crer, eu o sei.

27. HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*, p. 73.

28. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 244.

29. Infelizmente, não será possível explorar aqui o conceito de revelação, dado que isto alongaria a exposição, cuja finalidade é somente expor o conceito de crença segundo Jacobi e apresentar a maneira pela qual este conceito distingue em natureza a razão do entendimento.

30. *Idem*, p. 124.

Eu: de onde você o sabe?

Ele: porque eu tenho a sensação;³¹

Guillermit faz bem em ressaltar a singela nuance do termo crença. "Dizemos indiferentemente, parece, eu creio nisso que vejo (e mais genericamente nisto que eu sinto), ou bem: isto que eu sinto, eu o sei".³² A ideia de crença é uma dessas conceitualizações correntes que é ignorada no sentido e no uso que damos à experiência à qual ela se refere.³³ E, sobretudo, Jacobi não parece ter "errado" no emprego da palavra e na elaboração desse conceito, apesar de reconhecer que a *palavra* é problemática, na medida em que admite que a própria linguagem o seja. Com efeito, aquele que diz *isto que eu sinto, eu o sei* "faz da certeza a característica do conhecimento verdadeiro, enfraquecendo a 'simples crença', convicção que não saberia exibir aos olhos de outros o seu 'lastro'³⁴. Esta *certeza* primeira deve se apresentar ao espírito imediatamente, e não se pode prová-la discursivamente: "o mero instinto da razão já levou todos os povos primitivos a considerar qualquer alteração, que viam *surgir*, como uma *ação* e a relacioná-la a um ser vivo e espontâneo".³⁵ Nós a encontramos se procedemos como Hume, ao perguntar sempre "qual é a impressão de que deriva esta ideia?", ou simplesmente "porque?", "de onde você o sabe?", que no emprego sucessivo e insistente em cada nova resposta não leva a outro lugar senão a um "é assim, eu o sei, eu o sinto".

Mas, se a crença é a base de todo conhecimento, se é da revelação que provém o verdadeiro saber, a ciência fica fundada num puro sentimento, sem o fio lógico que viria dar autoridade às suas proposições. De modo que Jacobi distinguirá um saber de "primeira mão" de um de "segunda mão", estabelecendo já uma rigorosa hierarquia do conhecimento. Para seus adversários,

31. Idem, p. 182.

32. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 18.

33. Assim também o põe Hume: "crença; um termo que todos entendem suficientemente na vida cotidiana" (HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*, p. 82).

34. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 18.

35. JACOBI in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. p. 61.

Era absolutamente inadmissível que houvesse um saber de primeira mão que fosse a condição primeira de todo saber de segunda mão (a ciência), um saber sem provas que precedesse necessariamente o saber que procede por provas, que fosse seu fundamento, que comandasse sempre e soberanamente.³⁶

Se o problema colocado pela *Crítica da Razão Pura* era o do limite do conhecimento, tanto na sua potência última de alcance quanto no pressuposto primeiro de seu empreendimento, será também esse o problema que Jacobi irá criticar³⁷, fazendo causa comum com os criticistas³⁸: eis o sentido de “expor sua filosofia num terreno propriamente filosófico”. Ora, os primeiros leitores e resenhistas da *Crítica da Razão Pura* (Reinhold, Schulze, Fichte) buscaram um fundamento para o sistema do conhecimento proposto por Kant. A coisa-em-si, segundo lhes parecia, ocupava um lugar bastante nebuloso na obra crítica: faltaria à estética transcendental uma determinação que desse o fundamento primeiro do conhecimento. Mas Jacobi não parece buscar tal fundamento, pois deste o autor tem uma certeza.³⁹ É a crença na verdade, no mundo ativo “fora de nós”, ou mesmo na possibilidade da verdade (como um *saber* de primeira mão), que fundamenta o conhecimento (este saber de segunda mão): razão e entendimento adquirem novos contornos e valores. Esta certeza de realista aponta: se não há nada por trás do fenômeno, os criticistas devem assumir seu total idealismo.⁴⁰

Portanto, Jacobi difere em muito de seus contemporâneos, e será também de modo diverso que irá tanto promover quanto defender sua filosofia. Por isso não é sem motivo que Kant irá acusá-lo de um *argu-*

36. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 125.

37. No sentido mesmo da *Crítica* de Kant, qual seja: revelar os limites do conhecimento. Pois no limite da crença haveria o verdadeiro limite do conhecimento. (Cf. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, pp. 77-78)

38. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, pp. 45.

39. Assim também em Hume, cf. HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*, parte 2 da Seção 5.

40. Isto Jacobi vê perfeitamente em Fichte (cf. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 51).

*mentum ad hominem*⁴¹. É que a Jacobi interessa justamente derrubar a pretensão racionalista de “dar conta do mundo” com a palavra, com o conceito e a lógica. E por isso seu estilo, seu tom filosófico, é aquele tão comum a quem filosofa *contra algo*; por isso há tanta ironia, sarcasmos, metáforas e reduções caricaturais. Os sentimentos são aliados do pensamento, e não devem ser eliminados do discurso. É preciso, portanto, denegrir o adversário, mostrar que nele existem apenas falsos personagens, esquemas mágicos a serem desvendados, segredos a serem expostos, pois ele escamoteia na linguagem científica o real que só pode ser sentido, só pode ser objeto de crença. Derrubar os artifícios do idealismo transcendental: a missão de Jacobi não poderia deixar de ter um tom jocoso. Ele brinca: “As coisas em si são autênticas humoristas, elas deslizam entre nossos dedos”.⁴² Enfim, Jacobi põe em questão o próprio valor do entendimento, o *a priori* das categorias, em que uma linha ascendente e descendente liga a sensação ao entendimento e o entendimento à razão numa escala de valores:

Eles fazem nascer o pai do filho, a palavra da letra, pois é bem evidente, dizem eles, que a palavra é composta de letras e que, por consequência, é necessário que estas tenham preexistido àquelas. Segundo eles, a palavra assim criada começa por produzir o entendimento, que depois, e sempre por último, produz a razão.⁴³

Para Jacobi a crença já está *de início* no sistema do conhecimento e será então definida como um sentimento de razão. “A razão, que não explica, mas que revela de maneira positiva e decide de maneira absoluta, ou seja, a crença racional natural”.⁴⁴ É a faculdade superior do sentir, a intuição do verdadeiro, da realidade do exterior, que não poderá ser explicada pelo entendimento, a faculdade dos conceitos. Razão é a própria potência de crer, a crença pura de que o mundo existe efetivamente⁴⁵, de que há coisas fora de nós que nos afetam os sentidos e que levam o entendimento a buscar (*revelar*) o real.

41. KANT, I. in BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*, p. 22.

42. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 91.

43. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 150.

44. *Idem*, p. 138.

45. *Cf. Idem*, p. 191.

3. Razão e entendimento diferem em natureza

Colocar a crença como princípio, saber de primeira mão, ou ponto de partida, para todo conhecimento, é o procedimento que Jacobi tem o mérito de voltar contra a pretensão crítica alemã. Assim, de um modo até mesmo banal, sua resposta para a questão dos 'objetos fora de nós', ou a quota subjetiva na constituição dos objetos, só poderá ser esta: "é a natureza e um instinto que, sem qualquer raciocínio, fazem com que nós creiamos na existência de objetos realmente exteriores a nós".⁴⁶ É uma admissão necessária e arranjada pela razão como potência de crer.

Por tal motivo, não basta a Jacobi dizer que a razão seja um mero alto grau de um entendimento dotado de categorias *a priori*, nem que é através do entendimento que algo de certo seja experimentado, provado: "o entendimento se apoia unicamente sobre os sentidos, e ele só se apoia na razão na medida em que ela é também um sentido".⁴⁷

Sensação dos sentidos e sentimento do espírito: são essas as duas únicas fontes do conhecimento que Jacobi admitirá no homem, fazendo o entendimento "correr" entre os dois níveis da faculdade de sentir (material-real e espiritual-racional) para reconduzir o conceito à intuição sensível e lhe conferir realidade. Mas afinal quais são as relações entre razão (crença) e entendimento, dado que a primeira não é tão somente uma sensação, mas um sentimento, um pressuposto da verdade mesma? Como esta perspectiva irá ler a exposição kantiana da razão e do entendimento?

Começemos pela segunda grande objeção que Jacobi levanta contra o criticismo: este teria empreendido a tarefa de reduzir a razão ao entendimento. O texto "*Sobre a tentativa do criticismo de reduzir a razão ao entendimento*", de 1801, é onde encontramos essa objeção em plena força. Esse texto de Jacobi, aliás tão forçosamente minucioso, faz tantas alusões à *Crítica da Razão Pura* de Kant, tantas citações e referências, que parece mesmo o seu "à toda força", a fim de desmontar o argumento de Kant e apontar suas contradições. Tamanha é a maqui-naria que Jacobi volta contra Kant, que nos faz pensar no *filosofar com*

46. GUILLERMIT, L. in JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 22.

47. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 103.

o martelo de Nietzsche. Aqui, a tarefa declarada de Jacobi será: "não desfazer um nó, mas fazer um."⁴⁸

Acompanhemos de perto os passos deste *tête-à-tête*. Dado que a crítica kantiana tem por começo a famosa questão dos juízos sintéticos a priori: "como são possíveis conhecimentos a priori?"⁴⁹; dado que o princípio *a priori* do conhecimento abole a primazia da experiência real, será o valor lógico⁵⁰ da proposição que terá a autoridade máxima, será a lógica coroada que terá a única palavra sobre o *a priori*. À pergunta: porque não demonstramos os juízos sintéticos a priori pelo fato?, Jacobi responde: "Porque desde o começo, como nós dissemos, a lógica é [...] uma coisa já inteiramente constituída, bem como o é a experiência real, tanto no começo como no fim".⁵¹ Assim, o primado da lógica em Kant irá restringir, com princípios lógicos [categorias], a diversidade de forças, os fenômenos e as faculdades⁵². Isto ocorrerá com o apoio da imaginação, que, em um sentido produtor, faria a epigênese do entendimento e da razão no objeto de seu feitiço, construindo por si mesma a faculdade de conhecer do homem; de sorte que Jacobi até ironiza se não seria a imaginação "a única força fundamental do espírito".⁵³ O filósofo realista atenta para a divisão de uma *causa prima* das representações na imaginação produtiva, supostamente sem qualquer fecundação da experiência; e uma *causa secunda*, a imaginação reprodutora das representações, tomando-a no geral como um sujeito-objeto. Tal percurso Jacobi o realiza em vista de dar um contorno claro ao absoluto subjetivismo de Kant, que irá regerar os

48. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 66.

49. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª Edição, 2010, B19.

50. Já aqui Jacobi atenta para a importância do modelo matemático: "Como prova de tais conceitos [...] refere-se à matemática pura e à doutrina pura da natureza" (JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 45)

51. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 46.

52. Cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B677.

53. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 47.

objetos a partir de nosso conhecimento – tal como preconiza a Revolução Copernicana. Esta dedução do objeto feita pelo sujeito através da imaginação reduz a verdade objetiva a um nada incognoscível, a uma “qualquer coisa” que a faculdade de conhecer não pode conhecer, mas que repousa inteiramente nela.

A objeção de Jacobi é clara: a filosofia crítica propõe uma auto-gênese do sistema do conhecimento: engendrando “do nada, em nada, e para nada” o entendimento a partir de uma imaginação pura produtora de sínteses do diverso sem respaldo no real. A imaginação, faculdade sintética das intuições *a priori*, é pressuposta pelo entendimento, que dela reúne o diverso das representações “à unidade da apercepção”⁵⁴; mas o ato da imaginação de reunir o diverso da intuição em representações, por sua vez, pressupõe o entendimento, mesmo que isto seja notado somente na intuição sensível:

Ora o que liga o diverso da intuição é a imaginação, que depende do entendimento [...]. Como, pois, toda percepção possível depende da síntese da apreensão e esta mesma, a síntese empírica, depende da síntese transcendental e, conseqüentemente, das categorias, todas as percepções possíveis [...] estão sob a alçada das categorias.⁵⁵

Esse jogo de “passa a bola”, esse jogo de sombras, formado no pensamento de uma pura ação de unir e de compreender em si não agrada a Jacobi: assim, o entendimento preexiste a si mesmo e deve, portanto, ser possível antes de qualquer outra coisa, tacitamente afirmando-se como primado puro do conhecimento: “o princípio supremo de todo o conhecimento humano”⁵⁶.

Ora, ao mesmo tempo o entendimento se comporta como se houvesse objetos reais a conhecer. É no status *problemático* do objeto do conhecimento, ou seja, de ser algo que não podemos decidir se é qualquer coisa ou nada, como objeto = X, que está posta essa tácita aceitação do “verdadeiramente real” que torna o sistema instável. É só por ele existir em algum lugar que poderá se furtar à faculdade de conhecer. É nesse sentido que a enigmática “etwas = X”, sobreposta no sujeito e no objeto, ao pôr a necessidade de um X superior e verdadeiro, inacessível, impele a razão a razoavelmente se retirar “em si

54. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B135.

55. Idem, B164, B165

56. Idem, *ibidem*.

mesma e de se preocupar unicamente com o conhecimento do conhecimento como de um conhecimento de um simples conhecimento".⁵⁷ Assim, por uma descrição reiterada do processo que liga a sensibilidade de um quase nada ao entendimento e à razão, Jacobi irá definir a filosofia de Kant como o *ideal do empirismo*, onde a ligação entre a matéria e a forma ("o mais inconcebível de todos os mistérios") é dada como que *de facto*, misturando-os em uma crisálida de dignidade formal, onde tudo fica a meio termo entre corpo e espectro.⁵⁸

Todavia, a imaginação começaria a obra. Como uma tendência cega⁵⁹, como uma atividade originária, "saída do nada e caminhando em direção ao nada"⁶⁰, ela define seus primeiros gestos (sínteses gerais do diverso), que irão se desenvolver em *entendimento* assim que encontra algo ("Deus sabe como!") que inicia a construção dos conceitos em geral dos objetos em geral. Pois, como um tecelão, a imaginação terá a pura consciência originária como "a corrente do tear e a impressão sensível será a trama".⁶¹ De seus pés o tecelão faz funcionar a síntese intelectual, de suas mãos faz circular a síntese produtiva, figurada. Ela engendra o processo do conhecimento como que "do nada", surgindo como uma atividade espontânea.

O entendimento, como ápice da faculdade de conhecer, é inteiramente vazio e, originariamente, não é nem "o entendimento mesmo", de onde engendra a lógica elementar, a priori. Seu começo mesmo se dá no momento em que determina o indeterminado, o diverso sensível como dado, reunido na síntese da imaginação; ele se dá assim como o meio de individuação do empírico, no processo do esquema da

57. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 56.

58. Cf. Idem, pp. 91-92.

59. Termo presente no texto de Kant (cf. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B103).

60. Jacobi insiste em tal redundância, assim como Nietzsche: "Como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Perguntou Kant a si mesmo – e o que respondeu *realmente*? 'Em virtude de uma virtude [[faculdade] (Vermöge eines Vermögens)'" (NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, §11).

61. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 59.

imaginação.⁶² E, embora Kant ressalte que o esquema não é uma imagem, mas um processo geral superior a essa imagem, Jacobi realça a importância da sensibilidade: é somente em acordo com a sensibilidade que a imaginação pode produzir o esquema. É o modo que Jacobi encontra para pôr em evidência o “empirismo” do sistema, através da sensibilidade, ao diminuir a condição da experiência *possível* em que o Kant idealista costuma insistir. É que o determinável e o determinante não somente se pressupõem reciprocamente, mas apenas se individualizam na medida em que agem um sobre o outro; no sentido de que o entendimento não tem um começo verdadeiro senão na medida em que opera a individualização da realidade sensível e, sem tal coautoria, ele apenas generaliza, dessingulariza. Por isso, é certo que o entendimento não encontraria seu interesse senão na experiência, pois é neste encontro que a realidade se individualiza, fazendo do diverso, apropriadamente, *coisa* experimentável. Daí, o caminho até a *Razão* deixa seus vestígios: ela não será “senão uma extensão do entendimento sobre o solo nu da imaginação”.⁶³

Esse é, de certo modo, o apontamento de Jacobi decorrente desta minuciosa leitura da *Crítica*: a impureza da razão pura.

Ora, o entendimento engendrado pela imaginação pura no gesto produtivo engendra o ser sensível (condicionado) na medida em que também engendra o incondicionado:

Como o indivíduo não pode *imaginar* e nascer senão ao preço de uma tal enganação, isto é, por meio de uma imaginação que se imagina a si mesma (que se compreende em si), ele é forçado a imaginar para si uma existência anterior a ele, ou seja, ele é forçado a fazer-se produzir. Assim é produzida e instituída a ideia do incondicionado, ideia do absoluto, a saber, uma representação perfeitamente vazia.⁶⁴

Notemos que o princípio da razão, na leitura de Jacobi, tem sua raiz nessa produção estranha em que o indivíduo põe uma existência *antes da existência* para poder produzi-la. Pois o corte de qualquer “começo” tem necessariamente um antes, onde algo existe, e de algum

62. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B178.

63. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 60.

64. Idem, *ibidem*.

modo preexiste à existência que irá agora se produzir. Ou seja, é a maneira pela qual Kant concebe a gênese do conhecimento que põe, enfim, como que por analogia, o corte do incondicionado (um dos Falsos-Semblantes⁶⁵) e que, por sua vez, compõe as Ideias da Razão.

Kant definiu como Ideias da Razão as unidades sistemáticas, encontrando o Incondicionado das condições, a causa das causas⁶⁶, lugar a partir do qual "avalia e mede o grau do seu uso empírico, mas que nunca constitui um membro da síntese empírica"⁶⁷, e que visaria determinar, por fim, o entendimento⁶⁸. Como no mais alto grau do entendimento a razão encontraria um "ponto de virada" que a limpas-se de sua "empíria"? Como não constituiria um "membro da síntese empírica" se é, pois, derivada dela? Aqui notamos como Jacobi define o engendramento dessa ilusão, através do próprio entendimento e da imaginação, denunciando assim a procedência impura da razão:

Toda palavra se refere a um conceito; todo conceito, na origem, se refere a uma percepção pelos sentidos externos ou interno. Os conceitos mais puros, ou, como Hamann os nomeou em algum lugar, as crianças da especulação virginal, não constituem exceção neste domínio.⁶⁹

As unidades sistemáticas são como que "reencontradas" pela razão depois de sua emancipação do entendimento, saindo das séries do condicionado. Pois, ao mesmo tempo em que são o "fim" das séries causais, elas são tomadas, em realidade, como "começo" dessas mesmas séries ou como a condição primeira dos condicionamentos. Já enquanto unidades originárias, tais ideias devem ser, entretanto, desprovidas e independentes de toda sensibilidade. Porém, elas só serão possíveis

65. Não será viável explorar os dois *falsos-semblantes* que Jacobi aponta, devido à extensão da argumentação e os propósitos desse texto. Tal argumentação encontra-se em JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, pp. 155-159.

66. Vale lembrar um comentário de Hume: "Quanto às causas destas causas gerais, entretanto, será em vão que procuraremos descobri-las, e nenhuma explicação particular delas será jamais capaz de nos satisfazer" (HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*, p. 59).

67. KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, B368.

68. *Idem*, B575.

69. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 211.

no trajeto necessário de *excluir* a existência e supor sua supressão na imaginação.

Todos os conceitos sem exceção [...] os da razão como os do entendimento, se referem à *sensibilidade*, que é só capaz de intuição e só pode consequentemente dar os objetos. É dela exclusivamente, é dela pura e simplesmente que estes conceitos recebem finalmente um conteúdo, uma significação, uma realidade objetiva e um fim.⁷⁰

Aqui, o niilismo latente citado no começo do texto é evidente: se uma filosofia tem seus fundamentos na sensibilidade, qualquer *a priori* é ao mesmo tempo um niilismo, uma "aniquilação deliberada de toda existência".⁷¹ Ou seja, Kant faria um movimento especular que coloca no começo algo que só pode ser abstraído depois da experiência, e o faria para escamotear que em seu começo há uma impossibilidade, qual seja, separar o finito do infinito para engendrar um a partir do outro. Se, por fim, o incondicionado, na medida em que é o conceito da totalidade das condições, tem sua gênese ligada à sensibilidade e seu uso relativo à experiência possível, não será lícito encará-lo exatamente como puro, senão à força de abstração.

4. A título de conclusão

Razão e entendimento são assim distinguidos, não mais em função de sua diferença de grau, mas sim de sua diferença de natureza. Jacobi não admite que a filosofia possa fundar-se num mero autoengendramento, cindida de qualquer realidade efetiva e em si, ou derivada de um mesmo processo lógico. Para o filósofo, *em si* quer dizer simplesmente a existência de coisas singulares, diferentes de nós, que não existem "para nós", que não tem sua composição determinada por nós, mas "em si", por si mesmas. "Que um indivíduo possa ser determinado do exterior, no entanto, ele não pode ser determinado senão segundo as leis da sua própria natureza, e, assim, nesta medida, ele deve se determinar a si mesmo".⁷² Ou seja, a lei de si próprio é algo

70. JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, p. 65.

71. CERUTTI, P. in JACOBI, F.H. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*, pp. 10-11.

72. JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*, p. 221.

que já não compete a ninguém dar. E isto significa que há um *fora* em que nós acreditamos, pois há *n* individualidades agindo sem nosso consentimento legislativo. Isto mostra que há algo que se dá a crer no homem e que afeta o conhecimento.

A extensa e intrincada leitura que Jacobi faz de Kant pode por vezes parecer um trabalho de desmontagem sem muito respaldo, uma mera recusa. Mas a maneira pela qual um filósofo desmonta um sistema de ideias coloca também o horizonte de onde ele recorta o que o autor criticado aparentemente não viu. É como tentei ler Jacobi aqui, buscando evidenciar, através de sua crítica ao idealismo de Kant, seus próprios conceitos "críticos". Razão, entendimento, sensibilidade, coisa-em-si, são portanto "reelaborados" por Jacobi, que não deixa, por isso, de reconhecer os méritos de Kant. Infelizmente, repetimos, o propósito deste artigo foi apenas apresentar tais conceitos, articulados na crítica ao idealismo alemão; um maior desenvolvimento da filosofia de Jacobi demandaria um trabalho extenso e atencioso que por hora não podemos apresentar.⁷³

Vimos, por fim, as exigências de Jacobi para com a filosofia. Toda sua crítica é feita no sentido de não perder o real, de dar ao homem uma verdadeira experiência das coisas singulares e garantir sua potência para a beleza e a verdade. O "irracionalismo" de que tanto o acusam pode ser visto como uma exigência ontológica peculiar para o conhecimento e para a existência. Há um limite que o entendimento não poderá jamais ultrapassar, donde um reino do que é puramente dado a crer e sentir faz no homem suas promessas de uma nova racionalidade. Talvez (não evitemos desembocar no espinosismo) *desse gênero de conhecimento, deste saber de primeira mão, provenha "a maior satisfação da mente que pode existir"*⁷⁴.

Referências

BECKENKAMP, J. *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. pp. 7-66.

73. Cabe assinalar que as citações de Jacobi foram traduções feitas a partir do bem sucedido trabalho dos tradutores e comentadores franceses Louis Guillermit e Patrick Cerutti.

74. SPINOZA, B. *Ética*. Parte V, §27.

- DELEUZE, G. *Spinoza. Philosophie Pratique*. Paris: Les Editions de Minuit. 2003.
- DI GIOVANNI, G. *Friedrich Heinrich Jacobi*. [online]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. Edward N. Zalta (ed.), disponibilidade: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/friedrich-jacobi>. Acessado em: Nov/2012.
- ESPINOSA, B. *Tratado da reforma da inteligência*. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ªed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Recension des œuvres de F. H. Jacobi*. Tradução e notas sob a direção de André Doz. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1976.
- HUME, D. *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os princípios da moral*. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- JACOBI, F.H. *David Hume et la Croyance: Idéalisme et Réalisme*. Introduit, traduit et annoté par Louis Guillermit. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2000.
- _____. *Sur l'entreprise du criticisme de ramener la raison à l'entendement et de donner à la philosophie une nouvelle orientation. Suivi de Lettre à Fichte*. Introduzido, traduzido e anotado por Patrick Cerutti. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2009.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 7ª Edição, 2010.
- MALHERBE, M. *Qu'est-ce que la causalité? - Hume et Kant*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 1994.
- NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*. In: *Obras Incompletas*. Coleção Os Pensadores. Seleção de textos de Gerárd Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4ª Edição. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- SPINOZA, B. *Ética*. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

Recebido em 21.11.2013
Aceito em 20.02.2014