

A lei da continuidade na filosofia crítica

[*The law of continuity in the critical philosophy*]

Isabel C. Fragelli¹

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.94906

Resumo

Pretende-se, neste artigo, investigar o caráter fundamental do princípio de continuidade na filosofia crítica kantiana, mostrando haver, no modo como Kant compreende a razão humana, uma constante tensão entre continuidade e descontinuidade. Kant afirma que a razão possui diversas faculdades particulares, distintas umas das outras em seus elementos e funções, ao mesmo tempo em que a define como um todo ordenado sistematicamente, mostrando haver entre essas faculdades não somente uma articulação, mas uma *passagem*. Essa tensão entre continuidade e descontinuidade manifesta-se no próprio discurso crítico, na medida em que nele intercalam-se constantemente dois movimentos opostos: o de análise e o de síntese.

Palavras-chave: Kant; lei da continuidade; sistema da razão; *Übergang*; totalidade.

Abstract

The aim of this article is to investigate the fundamental character of the principle of continuity in Kantian critical philosophy, showing that there is a constant tension between continuity and discontinuity in Kant's conception of human reason. Kant affirms that reason has many particular faculties distinct from each other in their elements and functions, while defining it at the same time as a systematically ordered whole, since there is not only an articulation, but also a *transition* between these faculties. This tension between continuity and discontinuity manifests itself in the critical discourse insofar as two opposing movements constantly alternate in it: analysis and synthesis.

Keywords: Kant; law of continuity; system of reason; *Übergang*; totality.

¹ -Professora Doutora em Filosofia da Universidade de São Paulo. E-mail: isabel.fragelli@usp.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1224-5294>

“A natureza não dá saltos”. O antigo princípio, segundo o qual a natureza se diversifica de maneira gradual, sem que haja rupturas, mas sim uma continuidade na passagem de uma coisa a outra que a compõe, está presente nas obras de diversos autores da modernidade, que o interpretaram de acordo com seus sistemas e teorias. O caso de Leibniz é interessante, pois esse princípio possui um alcance quase universal em sua filosofia. Em primeiro lugar, ele é central para suas investigações matemáticas, uma vez que se encontra intimamente associado à elaboração do cálculo infinitesimal. Na ciência natural, por sua vez, ele permite justificar a proporcionalidade entre causa e efeito no estudo das leis do movimento dos corpos, além de fundamentar a unidade da cadeia dos seres naturais (Glezer, 2018, p. 50-63). Assim, do mesmo modo como a passagem de um polígono de infinitos lados ao círculo deve ocorrer de maneira contínua, ou “sem saltos”, também deve ser contínua e “sem saltos” a passagem de um ser a outro, do mais simples ao mais complexo, na cadeia dos seres. Não há vácuos no espaço, assim como não há “vácuos” entre as formas das diferentes espécies: “Tudo procede por graus na natureza, e nada em saltos”, lê-se nos *Novos Ensaios*, na voz de Teófilo, “sendo que esta regra a respeito das mudanças constitui uma parte de minha lei sobre a continuidade” (Leibniz, 1980, p. 386).

É certo que Kant deu grande atenção ao princípio de continuidade, conforme atestam seus textos críticos e pré-críticos. Em suas *Lições de metafísica* encontramos passagens importantes a respeito do tema, nas quais ele revela ter aprendido com Leibniz a importância científica e filosófica desse princípio, ao mesmo tempo em que apresenta uma explicação do mesmo que, de um modo geral, vai ao encontro do que será dito na *Crítica da razão pura*. Ali, lemos por exemplo, que “o espaço e o tempo são *quanta* contínuos”, sendo um contínuo aquilo em que “não é possível uma menor parte e onde não se pode determinar em e por si mesmo quantas partes existem nele” (VMPLI/Pölitiz, AA 28: 200). Tanto no espaço quanto no tempo, é impossível determinar a quantidade de partes, pois suas partes não podem ser compreendidas como unidades distintas (“discretas”), mas apenas como limites que determinam posições sobre um fundo único e contínuo.

Nenhuma linha menor é possível, pois os pontos são limites da linha. Mas entre dois limites deve sempre haver uma linha. Portanto dois pontos não podem justapor um ao outro imediatamente, mas há sempre espaço entre eles. Também é assim com o tempo. Entre dois momentos há um tempo, assim como entre dois pontos há uma linha. Todos os momentos são posições no tempo, assim como pontos são posições no espaço. Todas as partes entre os pontos são elas mesmas espaço e todas as partes entre os momentos são elas mesmas partes do tempo. Por conseguinte, a transição de um ponto para outro não pode ocorrer subitamente, mas de maneira contínua. (VMPLI/Pölitiz, AA 28: 201)².

As exposições metafísicas do tempo e do espaço presentes na Estética Transcendental apresentam as formulações críticas definitivas dessa mesma ideia, pelas quais se justifica o fato de serem, ambos, formas puras da intuição, e não conceitos. Tanto o espaço quanto o tempo, reitera Kant, são “essencialmente unos”, e a diversidade que se identifica em cada um deles consiste, em última análise, em meras “limitações” traçadas no interior dessa unidade. Isso significa que eles não são grandezas compostas <*quanta composita*>, isto é, grandezas cujas partes antecedem o todo, mas grandezas infinitas e contínuas (B 39/40, B 47/48)³. A esse respeito, Heidegger explica que por “grandeza infinita” não se entende aqui uma grandeza “sem fim”, mas uma que “não pressupõe nada de finito como condição sua”, sendo, ela própria, “condição de cada divisão e fragmentação finita” (Heidegger, 2002, p. 190). A *Reflexão 4424* esclarece essas definições:

² Ver também a *Dissertação de 1770*.

³ Lê-se também, em B 211: “O espaço e o tempo são *quanta continua*, porque nenhuma de suas partes pode ser dada sem ser encerrada entre limites (pontos e instantes) e, por conseguinte, só de modo que essa parte seja, por sua vez, um espaço e um tempo. O espaço é, pois, constituído por espaços, o tempo por tempos. Pontos e instantes são apenas limites, simples lugares da limitação do espaço e do tempo; os lugares, porém, pressupõem sempre as intuições que devem limitar ou determinar, e não é com simples lugares, considerados como partes integrantes, que poderiam mesmo ser dados anteriormente ao espaço e ao tempo, que se pode formar o espaço e o tempo”.

[Um *quantum*] *compositum* é a aquilo cujas partes podem existir antes da composição e que vem a ser apenas mediante a composição e a reunião. Um tal *compositum* consiste em um *simplicibus* e é *divisibile*. (...)

Um *Quantum indivisibile* é aquilo que não pode surgir *per compositionem minorum quantorum*. (...) Os menores graus surgem apenas a partir da limitação do maior, e este é o primeiro a ser dado em si. Um tal *quantum* é contínuo. Um *discretum* é composto.

Em todas as grandezas que não podem surgir da composição dos menores, embora estes estejam neles contidas, há um *progressus continuus in infinitum*. Pois os menores existem, eles mesmos, por meio do maior, e são limitados apenas por outros que existem simultaneamente. (*Refl. AA 17: 540*).

Ora, uma vez que o espaço e o tempo são as formas puras da nossa faculdade receptiva (a sensibilidade), todos os fenômenos nos serão dados sob a condição de sua continuidade. Como vemos no capítulo da Dedução Transcendental, há uma atividade sintética atuando já no plano da sensibilidade (pressuposta, portanto, na percepção dos objetos desde o momento de sua intuição sensível), que faz com que os fenômenos sejam apreendidos sob as formas de um tempo e um espaço únicos. Com efeito, o diverso da intuição sensível, sempre representável analiticamente em intuições particulares que se sucedem a cada instante no tempo (lembrando que este é o sentido interno), não poderá ser sintetizado numa consciência única senão graças a um ato *contínuo* do nosso pensamento (isto é, da nossa faculdade espontânea). A “unidade sintética da apercepção”, que se efetua por meio desse ato lógico *contínuo*, é, em verdade, mais fundamental e anterior à análise das representações, garantindo que a consciência do sujeito não esteja dispersa ou fragmentada em meio à diversidade dos fenômenos⁴.

Kant afirma que, sendo o tempo o nosso sentido interno (no qual se dão, portanto, todas as nossas representações), nós não podemos estar conscientes de um fenômeno senão por meio de sua “exposição” temporal. Assim lemos em outro momento das *Lições*:

Todo fenômeno, enquanto representação do ânimo, está sob a forma do sentido interno, que é o tempo. Toda representação é constituída de modo que o ânimo passe através dela no tempo. Isto significa que o ânimo expõe o fenômeno. Portanto toda representação é suscetível e exposição. Se, por exemplo, o ânimo tem uma representação de uma linha, ele passa através de todas as partes da linha e expõe o fenômeno. Não representamos o corpo senão passando através de todas as suas partes e isto é a exposição do fenômeno. Não podemos, portanto, estar conscientes do objeto senão mediante a exposição do fenômeno. (*VMPLI/Pölitiz, AA 28: 202*).

Mas a Dedução Transcendental também pretende mostrar que não é o tempo que confere unidade à autoconsciência (ou apercepção), pois ela é o ato puro da síntese do diverso das intuições operado pelo entendimento. Ocorre, porém, que essa unidade lógica do ato sintético não pode ser *exposta* senão por meio da forma do sentido interno, razão pela qual a consciência *de qualquer objeto* (i. e., de qualquer representação) tem de se dar sempre no tempo.

Assim, não é por acaso que os princípios do entendimento, que deverão regular toda a experiência dos objetos sensíveis, se constroem sobre as determinações transcendentais do tempo tal como definidas pelos esquemas da imaginação. Isso obriga Kant a mostrar de que modo a continuidade característica do sentido interno pode ser determinada pelos conceitos do entendimento. De uma forma ou de outra, todos os princípios do entendimento, dos Axiomas da intuição aos Postulados do pensamento empírico em geral, relacionam-se com a lei da continuidade, embora Kant o mencione mais expressamente nos capítulos sobre as Antecipações da

4 A esse respeito, cito uma passagem presente nos cursos de Guérout sobre a primeira *Crítica*: “Ora, essa representação sintética, considerada em si mesma, não pode ter sua origem senão na espontaneidade: ela é o ato da síntese do diverso. À medida que esse ato se efetua, nós temos consciência de que ele não é constituído por uma sucessão de atos que, ao se totalizarem, fornecem a síntese, mas de que é um ato contínuo que se estende sobre todos os elementos da diversidade, efetuando-se em *cada elemento* tomado separadamente e em todos os membros *coletivamente*, e, por isso, nós temos a consciência (implícita ou explícita) de termos compreendido todos os elementos do ato sintético” (Guérout, 2022, p. 180).

percepção e a Segunda Analogia (isto é, no âmbito da compreensão de todo real e de toda relação causal, respectivamente).

No caso dos Axiomas da intuição (o primeiro princípio), segundo o qual *todas as intuições são grandezas extensivas*, a representação de um todo não pode dar-se senão por meio de uma soma sucessiva de suas partes (o que faz desse todo um agregado). “Como a simples intuição, em todos os fenômenos, é o espaço ou o tempo, todo fenômeno, como intuição, é grandeza extensiva, porque só pode ser conhecido na apreensão por síntese sucessiva (de parte a parte)” (KrV, B 203/204). Dessa forma, a continuidade não é aqui, como explica J. Vuillemin, “fluente”, mas reside numa mera “justaposição espaço-temporal” (Vuillemin, 1987, p. 321).

Nas Antecipações da percepção, por sua vez, Kant afirma que, em todos os fenômenos, o *real* (isto é, a sua matéria, que consiste na sensação) possui uma grandeza *intensiva*, ou um grau, podendo este grau variar da sua realidade plena até a completa negação (grau 0, ou ausência total de sensação). Assim lemos na primeira *Crítica*:

Ora, toda sensação possui um grau ou quantidade pela qual pode preencher mais ou menos o mesmo tempo, isto é, o sentido interno, com respeito à mesma representação de um objeto, até se reduzir a nada (= 0 = *negatio*). Há pois uma relação e um encadeamento, ou antes, uma passagem da realidade para a negação, pela qual toda a realidade é susceptível de representação como *quantum*, e o esquema de uma realidade como quantidade de algo, na medida em que esse algo preenche o tempo, é precisamente essa contínua e uniforme produção da realidade no tempo, em que se desce, no tempo, da sensação que tem determinado grau, até ao seu desaparecimento ou se sobe, gradualmente, da negação da sensação até à sua quantidade. (KrV, B 182-183)⁵.

Em seu livro *Kant on reality, cause and force*, T. Glezer propõe uma explicação da relação entre esse princípio das Antecipações e o princípio da Segunda Analogia, que diz respeito à relação causal entre os fenômenos e envolve o esquema transcendental da sucessão temporal⁶. Com efeito, quando apreendemos um fenômeno num instante do tempo, apreendemos um determinado grau de sua realidade. Agora, quando consideramos a possibilidade de uma variação desse grau, na qual estão implicados diferentes estados de um fenômeno, pensamos simultaneamente na possibilidade de mudança de um estado para outro, o que não pode ocorrer senão na forma de uma sucessão temporal. Com isso, migramos para o problema da Segunda Analogia (que já diz respeito a um princípio dinâmico, voltado para a determinação dos fenômenos enquanto *existentes*), que compreende toda mudança sob a regra da causalidade, cujo esquema é justamente o da sucessão. Isso fica mais claro na seguinte passagem do capítulo referente a esta Analogia:

Ora, toda mudança tem uma causa, que demonstra a sua causalidade em todo o tempo em que se processa. Esta causa não produz subitamente a mudança (de uma vez ou num instante), mas em certo tempo, de tal modo que, assim como o tempo aumenta a partir do instante inicial *a* até à sua conclusão em *b*, assim também a grandeza da realidade (*b - a*) é produzida por todos os graus inferiores contidos entre o primeiro e o último. Toda a mudança só é assim possível mediante uma ação contínua da causalidade que, na medida em que é uniforme, se chama momento. A mudança não consiste nestes momentos, mas é por eles produzida, como seu efeito. (KrV, B 253-254)⁷.

5 Em B 212, Kant diz: “Todos os fenômenos em geral são, portanto, grandezas contínuas, tanto extensivas, quanto à sua intuição, como intensivas, quanto à simples percepção (sensação e, portanto, realidade)”

6 Ver em: Glezer, T. *Kant on reality, cause and force. From the early modern tradition to the critical philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2018, p. 93-132.

7 No capítulo sobre as Antecipações, por sua vez, lemos o seguinte: “Dou o nome de *grandeza intensiva* àquela que só pode ser apreendida como unidade e em que a pluralidade só pode representar-se por aproximação da negação = 0. Toda a realidade no fenômeno tem, portanto, grandeza intensiva, isto é, um grau. Se considerarmos esta realidade como causa (quer seja da sensação ou de outras realidades no fenômeno, por exemplo, uma mudança), então, ao grau da realidade, como causa, chama-se um momento, o momento do peso, por exemplo, porque o grau designa apenas a grandeza cuja apreensão não é sucessiva, mas instantânea. Digo isto de passagem, pois não trato aqui da causalidade”. (KrV, B 210).

Assim, o caráter contínuo do sentido interno em seu desenvolvimento sucessivo qualifica as mudanças que ocorrem entre os fenômenos, que, dessa forma, por serem determinadas pelo princípio de causalidade (cujo esquema é o da sucessão temporal), serão representadas como uma passagem contínua, ou “sem saltos”, de um estado a outro⁸. No caso dos Postulados do pensamento empírico, que são uma espécie de corolário dos princípios anteriores, convém apenas lembrar que a continuidade está implícita como condição de possibilidade da experiência em geral pelas razões mencionadas acima. O que é *possível*, segundo Kant, é aquilo que está de acordo com as condições formais da experiência, isto é, com as formas da intuição e com os conceitos; o que é *real* é o que concorda com as condições *materiais* da experiência, ou seja, com os dados da sensação (que, como vimos, possui uma grandeza intensiva); e o que é *necessário* (ou aquilo que *existe necessariamente*) é, por fim, aquilo cujo real concorda com as condições formais da experiência em geral. Disso se conclui que todo fenômeno *possível*, *real* ou *necessário* está sujeito às condições da continuidade de toda experiência possível.

Vemos, portanto, que, tanto no plano da intuição quanto no do conceito, a continuidade é a expressão fundamental da unidade das representações. Mais do que isso: entre sensibilidade e entendimento, não há apenas uma articulação, mas uma *passagem*, que será, também ela, contínua. O esquema dos conceitos puros é um produto da imaginação, uma faculdade que Kant define como sendo sensível, por um lado, e espontânea, por outro; de modo que o próprio esquema se configura como um “terceiro termo” mediador entre os dois tipos de representações opostas (intuições e conceitos). Mas, antes de abordarmos essas relações entre as faculdades da razão, é preciso observar, ainda na primeira *Crítica*, que o princípio de continuidade se estende para além do campo da experiência possível, exercendo um papel importante também no plano das ideias (ou do suprassensível). No Apêndice à Dialética transcendental, Kant descreve primeiramente o modo como a faculdade da razão opera em relação ao entendimento a fim de conferir unidade aos conceitos:

A razão tem, pois, propriamente por objeto, apenas o entendimento e o seu emprego conforme a um fim e, tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva, como fim, aos atos do entendimento, o qual, de outra forma, apenas teria de se ocupar da unidade distributiva. (KrV, B 671-672).

O Apêndice também nos mostra que as ideias da razão não podem determinar diretamente os objetos por não se aplicarem diretamente aos dados da intuição sensível, razão pela qual seu uso não pode ser constitutivo, mas meramente *regulativo*. Cada uma delas serve como um “*focus imaginarius*”, um ponto que se situa fora do campo da experiência possível e confere aos conceitos “a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão” (KrV, B 672). É por isso que elas podem, e devem, ser empregadas para dirigir o uso empírico e determinado do entendimento para um certo fim, que não consiste em outra coisa senão na reunião dos conceitos em uma unidade sistemática.

A ideia de uma tal unidade é, diz Kant, a da “forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras”. Ela postula, portanto, a “unidade completa dos conceitos” e de todo o conhecimento produzido pelo entendimento, de modo que este não se constitua como um mero “agregado accidental”, mas como um verdadeiro sistema, ordenado segundo leis necessárias e um princípio único (KrV, B 673)⁹.

8 Convém mencionar ainda uma outra passagem: “Esta é, pois, a lei da continuidade de toda a mudança, cujo princípio é o seguinte: nem o tempo, nem tão pouco o fenômeno no tempo, se compõem de partes, que sejam as menores possíveis; e, no entanto, o estado da coisa, na sua mudança, transita por todas estas partes como por outros tantos elementos, para o seu segundo estado. Não há *nenhuma diferença* do real no fenômeno, bem como nenhuma diferença na grandeza dos tempos, que seja a mínima e, assim, o novo estado da realidade emerge do primeiro, em que não era, para crescer, passando por todos os graus infinitos da mesma realidade, cujas diferenças entre si são todas menores do que a diferença entre 0 e *a*”. (KrV, B 254).

9 A ideia de *totalidade* apresentada por Kant no Apêndice é distinta daquela presente na Analítica transcendental,

Nesta nova etapa da constituição transcendental do conhecimento, observamos que a “síntese” não é propriamente uma síntese (a subsunção dos conceitos às ideias da razão não é constitutiva e, portanto, não produz conhecimento algum), e o “esquema” não é propriamente um esquema. Se o esquema da imaginação é a “representação de um método” (KrV, B 179) que torna possível a reunião do diverso da intuição sob os conceitos, será necessário agora, neste outro plano, um “análogo do esquema da sensibilidade” para tornar possível, de algum modo, a reunião dos conceitos do entendimento sob uma ideia da razão. Aqui, contudo, não pode ter lugar uma operação da imaginação, uma vez que essa faculdade possui um lado sensível (e as ideias não são passíveis de uma exposição sensível por meio de um verdadeiro esquema, que, como vimos, se constrói sobre a forma do tempo). Segundo Kant, esse “análogo” do esquema, indispensável para a formação da unidade sistemática do conhecimento sob a razão, terá por fundamento uma *ideia*: a ideia “do *máximo* da divisão e da ligação do conhecimento do entendimento num único princípio”. Enquanto o verdadeiro esquema “é uma regra da síntese da imaginação” com vistas ao conhecimento dos objetos, o seu análogo será “uma regra, ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento” que, no entanto, não visa conhecimento algum (KrV, B 693).

Ainda no Apêndice, Kant nos apresenta a forma lógica desse sistema de todo conhecimento segundo o princípio fornecido pela razão.

A razão prepara, pois, o campo para o entendimento: 1) mercê de um princípio da *homogeneidade* do diverso sob gêneros superiores; 2) por um princípio da *variedade* do homogêneo sob espécies inferiores; e, para completar a unidade sistemática, acrescenta ainda 3) uma lei da *afinidade* de todos os conceitos, lei que ordena uma transição contínua de cada espécie para cada uma das outras por um acréscimo gradual da diversidade. Podemos chamar-lhes os princípios da *homogeneidade*, da *especificação* e da *continuidade* das formas. O último resulta da reunião dos dois primeiros, após se ter completado na ideia o encadeamento sistemático, tanto pela elevação a gêneros superiores como pela descida a espécies inferiores; pois, sendo assim, todas as diversidades são aparentadas entre si, porque todas em conjunto provêm de um único gênero supremo através de todos os graus da determinação que se estende cada vez mais. (KrV, B 685-686).

É certo que o nosso conhecimento das coisas, tal como produzido pelo entendimento, depende de que haja entre elas tanto a diferença quanto a semelhança. Isso porque a síntese de intuições diversas realizada pelos conceitos traça tanto as diferenças quanto as semelhanças entre os objetos¹⁰. Mas, por ser o entendimento uma faculdade meramente discursiva (i. e., uma faculdade que possui apenas conceitos), ele não sabe *o que* lhe será fornecido por meio da intuição sensível. Para produzir o conhecimento, ele precisa se reportar à intuição (a matéria, ou conteúdo de todo conhecimento), mas *o que* será dado por ela lhe é inteiramente contingente. É aqui, justamente, que entra a função regulativa da razão: ela obriga o entendimento a pressupor e a buscar constantemente entre os objetos tanto a *diferença* (a variedade) quanto a *semelhança* (a homogeneidade), tanto a separá-los quanto a reuni-los.

O terceiro princípio, da *afinidade* ou *continuidade*, não configura outra coisa senão uma combinação dos dois primeiros. A continuidade (talvez um dos elementos que tenham levado Kant a conceber aquele “análogo do esquema”) é precisamente aquilo que garante a unidade do diverso, ou que nos permite pensar como uma coisa única um conjunto de partes distintas. Para que os conceitos do entendimento formem, juntos, um único sistema, é preciso que não haja espaços “vazios” entre eles, ou que a passagem de um a outro, em meio aos movimentos opostos

subordinada à categoria da *quantidade*. Neste último caso, a totalidade não pode ser alcançada senão “parte por parte”, sucessivamente (conforme os Axiomas da intuição). A totalidade sistemática, por sua vez, não é uma mera união sucessiva das partes, mas uma ordenação sistemática das mesmas de acordo com um princípio (ou um *fin*).

10 “Efetivamente, só há entendimento possível para nós se supusermos diferenças na natureza, assim como também só o há sob a condição dos objetos da natureza serem homogêneos, porque a diversidade daquilo que pode ser compreendido num conceito é precisamente o que constitui o uso desse conceito e a ocupação do entendimento”. (KrV, B 685).

da máxima reunião e da máxima divisão, não se dê por “saltos”. Esse princípio se exprime, segundo Kant, por meio da máxima “*non datur vacuum formarum*”, isto é,

não há diferentes gêneros originários e primeiros que se encontrem como que isolados e separados uns dos outros (por um intervalo intermediário vazio); antes, todos os gêneros diversos são apenas divisões de um gênero único, supremo e universal; e desse princípio deriva esta consequência imediata: *datur continuum formarum*, isto é, todas as diferenças das espécies limitam-se reciprocamente e não permitem a passagem de umas para as outras por um salto, mas somente através de todos os graus inferiores da diferença se passa de uma para as outras; numa palavra, não há espécies ou subespécies que sejam (no conceito da razão) as mais próximas entre si; há sempre outras espécies intermediárias possíveis, que diferem menos das primeiras do que estas diferem entre si¹¹. (KrV, B 687).

Agora, se não nos esquecermos do caráter regulativo do uso das ideias da razão (logo, também desta ideia de um sistema de todo conhecimento racional), saberemos que uma tal “continuidade das formas é uma simples ideia, para a qual não se pode mostrar na experiência um objeto correspondente”. Essa espécie de “divisibilidade infinita” entre os conceitos, que deve ser pressuposta de maneira regulativa no interior daquele sistema, não encontra respaldo na experiência dos objetos, uma vez que “as espécies se encontram realmente divididas na natureza e devem, por conseguinte, constituir em si um *quantum discretum*”. “E se o progresso gradual da sua afinidade fosse contínuo”, prossegue Kant, “deveria também haver uma verdadeira infinidade de membros intermediários entre as espécies dadas, o que é impossível” (KrV, B 689). “Impossível” talvez seja, aqui, um termo demasiado forte. Pois, para a razão, é de fato mais conveniente (e mais conforme ao significado do uso regulativo das ideias) supor que tal transição contínua entre as espécies seja ao menos *possível*, ou que a experiência não a contradiga e nos obrigue a rejeitá-la (fazendo com que permaneça ao menos válida enquanto hipótese).

Com efeito, Kant diz que esse princípio da unidade sistemática de todo conhecimento, embora seja meramente regulativo, deve ser admitido *a priori* como necessário. No final das contas, considerando-se a economia interna da razão em geral, o próprio uso constitutivo do entendimento dependerá da pressuposição desse princípio, que será, nas palavras do autor, “a *pedra de toque da verdade* das regras” (B 675). A fim de justificá-lo, ele fornece um exemplo significativo:

Os diferentes fenômenos de uma mesma substância mostram, à primeira vista, tal heterogeneidade, que se tem de admitir de início quase tantas espécies de faculdades quantos os efeitos produzidos, tal como na alma humana a sensação, a consciência, a imaginação, a memória, o engenho, o discernimento, o prazer, o desejo, etc. Ao princípio, uma máxima lógica impõe que se restrinja tanto quanto possível esta aparente diversidade, que se descubra, por comparação, a identidade oculta e se indague se a imaginação, aliada à consciência, não será memória, engenho e discernimento, e até por ventura entendimento e razão. A ideia de uma *faculdade fundamental*, de que a lógica, aliás, não nos descobre a existência, é, pelo menos, o problema de uma representação sistemática da diversidade das faculdades. O princípio lógico da razão exige que se realize, tanto quanto possível, esta unidade e, quanto mais idênticos se encontrem os fenômenos de uma e de outra força, tanto mais verossímil é que sejam apenas diferentes manifestações de uma e a mesma força que se pode denominar (comparativamente) a sua *força fundamental*. O mesmo se passa com as forças restantes. (KrV, B 676-677).

Pensar como um sistema o conjunto das partes de um todo (o que significa pensar uma unidade em meio à multiplicidade) é pensar como um todo *contínuo* a soma dessas partes. O que a filosofia transcendental nos ensina é que a natureza (o mundo dos fenômenos) não poderia ser concebida como um sistema se a própria razão não possuísse, ela mesma, uma unidade sistemática. Nas palavras de P. Huneman: “A ordem da natureza – sua unidade sistemática

11 A respeito disso lê-se também nas *Lições*: “A continuidade de formas [*continuitas formarum*] consiste no fato de que, entre um conceito em gênero e espécie [*in genere et specie*] e também entre uma espécie [*specie*] e a outra, existem infinitamente muitas espécies intermediárias, cujas diferenças são sempre menores”. [VMPL1/Pöhlitz, AA 28: 205].

– é, portanto, o correlato necessário da razão, sem o qual nenhuma lógica da investigação científica poderia ser por ela aplicada ao entendimento” (Huneman, 2008, p. 146)¹². Assim, será necessário postular que a razão, tanto quanto a natureza, constitui uma totalidade *contínua*, e que, portanto, entre as suas “partes” (isto é, suas faculdades, ou “forças” distintas: o entendimento, a sensibilidade, a imaginação, o desejo, o sentimento de prazer etc.), deve haver alguma *afinidade*. Na passagem acima, Kant reúne todas essas forças particulares em torno da ideia regulativa de uma *força fundamental* única, da qual aquelas seriam algo como manifestações particulares.

Agora, como isso se observa no curso em que se desenvolve a obra crítica? A questão que se coloca para Kant é a seguinte: como *expor* discursivamente esse objeto – a razão humana –, que parece revelar-se ora como uma unidade organizada e contínua, ora como um conjunto de partes dissemelhantes e descontínuas entre si? A fim de compreendê-lo, será preciso atentar para a articulação entre dois movimentos característicos do discurso kantiano: o da análise e o da síntese. A esse respeito, encontramos uma passagem esclarecedora no Prefácio à *Crítica da razão prática*:

Quando se trata da determinação de uma faculdade particular da alma humana segundo suas fontes, conteúdos e limites, só se pode começar, segundo a natureza do conhecimento humano, por suas *partes* e por sua apresentação exata e completa (tanto quanto é possível, conforme os elementos dela já adquiridos por nós na situação atual). Mas há ainda um segundo cuidado, mais filosófico e *arquitetônico*: apreender de maneira certa a *ideia do todo* e, a partir dela, considerar todas aquelas partes em uma faculdade pura da razão, em sua relação recíproca umas com as outras, derivando-as a partir do conceito do todo. Esse exame e essa garantia só são possíveis mediante o contato mais íntimo com o sistema; e aqueles que se sentiram entediados em vista da primeira investigação, e que, portanto, não se empenharam em adquirir esse contato, não chegam à segunda etapa, a saber, a visão de conjunto que é um retorno sintético ao que antes fora dado analiticamente; e não é de se admirar que eles encontrem inconseqüências por toda a parte, se bem que as lacunas por eles presumidas não se encontrem no próprio sistema, mas simplesmente no curso desconexo de seu próprio pensamento. (KpV, AA 05: 10).

Ao lermos a crítica, é de fato notável o empenho analítico que Kant empreende para discriminar cuidadosamente cada uma das partes da razão humana (suas faculdades), buscando reconhecer e definir seus elementos constitutivos, suas operações, suas funções. Assim, ele identifica e distingue os polos mais salientes dessa “força única” que se supõe ser a razão, e que constituem as contraposições mais evidentes entre as faculdades, tais como entre a sensibilidade (uma faculdade passiva, intuitiva) e o entendimento (uma faculdade espontânea, discursiva), ou entre a razão teórica (restrita ao campo dos fenômenos, que lhes são dados por outra faculdade) e a razão prática (não restrita ao campo fenomênico por ser dona uma causalidade inteligível, que contém o fundamento da realidade dos próprios objetos). Dessas contraposições entre as faculdades derivam as oposições mais centrais e notórias do vocabulário crítico: intuições x conceitos; fenômeno x coisa em si; teoria x prática etc. Kant nos leva a crer constantemente que tais oposições não são outra coisa senão o emblema da finitude da *nossa* razão: uma razão propriamente *humana*, cindida entre a natureza e a liberdade, o ser e o dever ser. Ele afirma, por exemplo, que o fato de nosso entendimento não ser ele mesmo *intuitivo*, ou de nossa intuição não ser ela mesma *originária* (ou espontânea), são uma marca da nossa finitude, visto ser esse o motivo pelo qual o particular nos fenômenos mantém-se sempre irredutível aos conceitos (portanto, sempre contingente para as formas gerais do pensamento). No interior do sistema crítico, a solução dessa contingência é fornecida pelo princípio de *finalidade* da faculdade de julgar, um princípio meramente reflexionante, que fornece uma legalidade apenas “heurística” do contingente (na famosa formulação de terceira *Crítica*: “a finalidade é a legalidade do

12 Um pouco antes, no mesmo livro: “A força fundamental é, inclusive, mais que uma hipótese: ela é a pressuposição que torna possível o uso hipotético da razão, ou melhor, a própria metodologia da hipótese. Se essa força fundamental, enquanto figura da unidade sistemática da natureza, não fosse pressuposta, a razão procederia no sentido inverso de seu destino [B679]: ela estaria de fato impedida de toda investigação da unidade sistemática da natureza, isto é, da *ordem da natureza*”. [Huneman, 2008, p. 146].

contingente”). Ora, é certo que, se nosso entendimento fosse intuitivo, o particular não lhe seria contingente, de modo que a razão não se veria obrigada a recorrer ao princípio de finalidade. Por esse motivo, não se pode supor que as distinções entre as faculdades desapareçam sob a continuidade da razão tomada como um todo; o que se observa é antes que, na exposição crítica, a razão se revela por meio de uma tensão permanente entre *continuidade* e *descontinuidade*.

Uma análise tão minuciosa das “partes” da razão é, de fato, necessária para os fins da crítica, pois somente ela permite identificar as etapas da formação do conhecimento e a fonte de cada elemento que o constitui. Mas, como vimos acima, ao trabalho analítico deve ser complementar um trabalho sintético, ou, como diz Kant, *arquitetônico*, que restabeleça a “visão do conjunto”. De acordo com a primeira *Crítica*, a *arquitetônica* é “a arte dos sistemas” (KrV, B 860). No capítulo dedicado à Arquitetônica da razão pura, o autor reitera que todo sistema necessita de um “esquema” que possibilite a realização da ideia que o fundamenta, e lança mão de um símile para facilitar a representação de sua forma:

Ora, por sistema, entendo a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia. esta é o conceito racional da forma de um todo, na medida em que nele se determinam *a priori*, tanto o âmbito do diverso, como o lugar respectivo das partes. O conceito científico da razão contém assim o fim e a forma do todo que é correspondente a um tal fim. A unidade do fim a que se reportam todas as partes, ao mesmo tempo que se reportam umas às outras na ideia desse fim, faz com que cada parte não possa faltar no conhecimento das restantes e que não possa ter lugar nenhuma adição accidental, ou nenhuma grandeza indeterminada da perfeição, que não tenha os seus limites determinados *a priori*. O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado a seus fins. (KrV, B 860-861).

O sistema da razão é, desse modo, algo semelhante a um organismo vivo, cujo crescimento não se dá por meio da adição de partes novas, mas por uma ampliação proporcional do volume que em nada modifica a sua forma¹³. O esquema de um sistema concebido *arquiteticamente* deve conter *a priori*, em conformidade com a ideia que o fundamenta, “o esboço do todo e a divisão deste nos seus membros” (KrV, B 658). Se quisermos nos aprofundar na compreensão dessa analogia entre o sistema da razão e o organismo, convém lembrar que, no final da Dedução transcendental, Kant defende que o nosso conhecimento se desenvolve tal como uma “epigênese”, segundo a qual os conceitos puros do entendimento, por serem *a priori*, são aquilo que possibilita a experiência dos objetos (e não o contrário, isto é, não é a experiência que torna possíveis os conceitos)¹⁴. Nosso conhecimento tem, portanto, uma forma *a priori* (composta pelos conceitos do entendimento e as formas da sensibilidade), que é “posta em ação”, ou “entra em exercício” “por ocasião” (KrV, B 1, 118) de sua matéria, que provém das impressões dos sentidos:

[a experiência] contém dois elementos bastante heterogêneos, a saber, a *matéria* para o conhecimento fornecida pelos sentidos e uma certa *forma* para a ordenar, proveniente da fonte interna da intuição e do pensamento puros, os quais, por

13 A respeito do alcance dessa analogia entre organismo e sistema na crítica, ver o artigo de M. Suzuki, *A palavra como invenção. Heurística e linguagem em Kant*. De acordo com o autor, o capítulo sobre a Arquitetônica da razão pura revela que, na verdade, os sistemas são obra de um procedimento misto, que combina o modelo orgânico e o modelo técnico.

14 “Mas só há duas vias pelas quais pode ser pensada a *necessária* concordância da experiência com os conceitos dos seus objetos: ou é a experiência que possibilita esses conceitos ou são esses conceitos que possibilitam a experiência. O primeiro caso não se verifica em relação às categorias (nem mesmo em relação à intuição sensível pura), porque as categorias são conceitos *a priori*, portanto, independentes da experiência (a afirmação se uma origem empírica seria uma espécie de *generatio aequívoca*). Resta-nos, por conseguinte, apenas o segundo caso (por assim dizer um sistema de *epigênese* da razão pura), ou seja, que as categorias contêm, do lado do entendimento, os princípios da possibilidade de toda a experiência em geral”. (KrV, B 166-167).

ocasião da primeira, a matéria, entram em exercício e produzem conceitos [dos objetos] (KrV, B 118).

Tal passagem se esclarece à luz do que é dito posteriormente, no §81 da *Crítica da faculdade de julgar*, a respeito da epigênese orgânica, estendida por Kant de um modo bastante singular. O sistema da epigênese, lemos aqui,

também pode ser denominado sistema da *pré-formação genérica*, já que a faculdade produtiva daquele que gera, portanto a forma específica, é *virtualiter* pré-formada segundo as disposições internas conformes a fins que foram partilhadas ao tronco comum (KU, AA 05: 423).

Diferentemente da pré-formação *individual*, nos termos de Kant (também denominada à época *teoria da evolução*), segundo a qual todo o organismo já está materialmente pré-formado, aqui apenas a forma está dada como que “virtualmente” antes do processo histórico (material) de geração do organismo, que, por isso mesmo, pode ser gradual e contingente.

Ora, se quisermos manter a analogia envolvida nessas reflexões, podemos dizer que a obra crítica nos apresenta essa “forma” *a priori* da razão, com todas as suas partes, ou faculdades, a serem compreendidas como potencialidades específicas cujo desenvolvimento real e histórico será contingente. No plano do discurso, combinando o esforço analítico e o esforço sintético, a filosofia crítica se propõe a mostrar tanto a diversidade das faculdades quanto a unidade fundamental e sistemática da razão – tarefa esta que exige apontar, conforme vimos, uma *continuidade* essencial entre essas faculdades, que muitas vezes possuem características opostas. É esse o motivo pelo qual Kant procura afirmar e justificar, em diversos momentos de sua obra, o modo como se dão as *passagens* de uma à outra (e, por conseguinte, de um campo de representações a outro).

Podemos dizer que os exemplos mais evidentes disso no sistema crítico são, sem dúvida, o do trabalho exercido pela imaginação <Einbildungskraft> na passagem da sensibilidade para o entendimento, no plano teórico, e o daquele exercido pela faculdade de julgar <Urteilkraft> na passagem da razão teórica para a razão prática. Como afirma G. Lehmann, as *passagens* <Übergänge> aparecem no interior da obra kantiana nos momentos em que sua reflexão alcança um “novo plano de consideração”: “o conceito de *passagem* desempenha um papel em todos os escritos sistemáticos de Kant – pense-se na doutrina do esquematismo e na *Crítica da faculdade de julgar*”, e ele “surge sempre que um novo plano de consideração é alcançado” (Lehmann, 1969, p. 276)¹⁵.

No primeiro caso, como já vimos mais acima, a imaginação é a faculdade que possibilita a aplicação dos conceitos às intuições por meio dos esquemas. Em uma definição que Kant nos fornece dessa faculdade na Dedução B da primeira *Crítica*, vemos que ela “pertence”, por um lado, à sensibilidade e, por outro, ao entendimento:

Mas, visto que toda nossa intuição é sensível, a imaginação pertence (*gehört zu*) à *sensibilidade*, porque a condição subjetiva é a única pela qual pode ser dada aos conceitos do entendimento uma intuição correspondente; na medida, porém, em que a sua síntese é um exercício da espontaneidade, que é determinante, e não apenas como o sentido, determinável, pode determinar *a priori* o sentido, quanto à forma, de acordo com a unidade da apercepção; é portanto uma faculdade de determinar *a priori* a sensibilidade; e a sua síntese das intuições, *em conformidade com as categorias*, tem de ser a síntese transcendental da *imaginação*, que é um efeito do entendimento sobre a sensibilidade e que é a primeira aplicação do entendimento (e simultaneamente o fundamento de todas as restantes) a objetos da intuição possível para nós. (KrV, B 152).

Essa passagem nos interessa sobretudo porque, nela, a imaginação revela-se, por um lado, receptiva e, por outro, espontânea, e seu conceito parece definir mais a zona tensa e dinâmica

¹⁵ Ver também o ensaio do prof. Ricardo Terra intitulado “Sentidos de ‘passagem’ (Übergang)”, presente no livro *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. (Terra, 2003, p. 52).

em que se dá a passagem contínua das intuições aos conceitos do que uma faculdade distinta e independente¹⁶. Assim, o *esquematismo* da imaginação – essa “arte oculta nas profundezas da alma humana” (KrV, B 180) – produz aquela representação intermediária entre conceitos e intuições que é justamente o *esquema*:

É claro que tem de haver um terceiro termo, que deva ser por um lado, homogêneo à categoria e, por outro, ao fenômeno e que permita a aplicação da primeira ao segundo. Essa representação mediadora deve ser pura (sem nada de empírico) e, todavia, por um lado *intelectual* e, por outro, *sensível*. Tal é o *esquema transcendental*. (KrV, B 177).

A faculdade de julgar, por sua vez, desempenha uma função sistemática central na obra kantiana na medida em que, de acordo com a terceira e última *Crítica*, é responsável por operar a ponte entre o entendimento (faculdade de conhecer) e a razão prática (faculdade de desejar). Ao final, não bastará a Kant afirmar que, apesar de conter duas faculdades que legislam em sentidos opostos, a razão pura é sempre “*uma só e mesma razão*” (GMS, AA 04: 391); será ainda necessário revelar a “nuance” que torna possível uma passagem contínua de uma à outra. Na solução apresentada pela terceira *Crítica*, a passagem das ideias aos conceitos da natureza não será justificada apenas por meio de um uso específico daquelas – o uso *regulativo* – e da noção um tanto obscura de um “análogo” do esquema sensível, mas exigirá ainda o trabalho de uma instância mediadora, que será ela mesma também uma faculdade superior de conhecimento. Assim lemos na Introdução à obra:

Ainda há, porém, na família das faculdades cognitivas superiores, um meio-termo entre o entendimento e a razão. Trata-se da faculdade de julgar, da qual há boas razões para supor, por analogia, que também deveria conter em si *a priori*, se não uma legislação própria, um princípio próprio para buscar leis – meramente subjetivo, em todo caso – que mesmo sem ter um campo de objetos como seu domínio, pode possuir um terreno, todavia, cuja constituição seja tal que, justamente, apenas tal princípio poderia ser aí válido. (KU, AA 05: 177).

Em seu sentido geral, a faculdade de julgar possui um caráter dinâmico (assim como a imaginação, ela é uma *Kraft*), sendo responsável pela “subsunção do particular sob o universal” (KU, AA 05: 201 e KrV, B 171-172). Kant explica que, enquanto faculdade *determinante*, ela é uma faculdade subordinada, que parte de um universal (um conceito, uma lei) fornecido por alguma das faculdades legisladoras (ou o entendimento, ou razão prática) e, por meio dele, determina o particular. Enquanto faculdade *reflexionante*, ela faz o movimento inverso, ou seja, parte de um particular dado e busca para ele o universal. Pelo fato de não estar subordinada ao princípio de nenhuma outra faculdade, ela deverá atribuir a si mesma um princípio, o qual, não entanto, não servirá para determinar os objetos (isto é, para produzir deles algum conhecimento), mas apenas para que possamos refletir a seu respeito¹⁷. De acordo com Kant, este princípio não pode ser outro senão o da *finalidade da natureza*, ou aquele que nos permite pensar que os objetos da natureza de algum modo se conformam aos fins estabelecidos pela razão prática:

Caso deva haver, pois, um conceito ou regra proveniente originariamente da faculdade de julgar, ele teria de ser um conceito de coisas da natureza *na medida em que esta se orienta pela nossa faculdade de julgar*, e, portanto, de uma natureza constituída de tal modo que não se pode ter qualquer conceito dela a não ser enquanto seu arranjo se oriente por nossa faculdade de subsumir leis particulares dadas sob leis mais gerais, as quais, contudo, não estão ainda dadas; em outras palavras, ele teria de ser o conceito de uma finalidade da natureza em função da nossa faculdade de conhecê-la, na medida em que se requer para isso que julguemos o particular como estando contido sob o universal e possamos subsumi-lo sob o conceito de uma natureza. (KU, AA 05: 202-203).

16 Não convém aqui adentrarmos nos detalhes de uma investigação, já tantas vezes empreendida, acerca dos diferentes papéis da imaginação em cada uma das Deduções.

17 “Por analogia” com as outras duas faculdades superiores de conhecimento, também o juízo reflexionante possui um princípio próprio; no entanto, diferentemente daquelas, ele não pode legislar sobre os objetos, pois seu princípio não constitui domínio algum no interior da razão.

Para compreendermos melhor o papel mediador desta faculdade reflexionante, devemos observar que, por um lado, seu objeto é sempre um objeto dado na experiência (ele é a representação de um particular), e, por outro, seu princípio sugere que a causalidade desse objeto possui por fundamento uma ideia do mesmo (a representação de um fim). Na passagem do entendimento para a razão prática, a faculdade de julgar compreenderá esse particular na natureza não mais como algo contingente (como ele é para o entendimento), mas como um produto que apresenta uma conformidade a fins. Ora, a faculdade dos fins é a razão prática, que se define pela capacidade de produzir os objetos de acordo com uma representação dos mesmos (ou de ser a causa de sua realidade). Sabemos, porém, que essa causalidade final prática, por não pertencer às categorias do entendimento, não se aplica aos dados da experiência; nesse sentido, o trabalho da faculdade de julgar será o de “nuançar”, por assim dizer, o significado dessa causalidade, atribuindo-lhe um sentido meramente reflexionante que não nos permitirá *explicar* os objetos da natureza como conformes a fins, mas apenas *interpretá-los* dessa maneira. É por isso que o princípio da faculdade de julgar (o princípio da finalidade da natureza) não produz qualquer conhecimento dos objetos, mas orienta o entendimento em sua função especulativa.

De acordo com essas considerações, fica claro que a unidade sistemática da razão é aquela que se revela na passagem contínua de uma faculdade à outra, e essa unidade tem por correlato a unidade sistemática da própria natureza. O princípio de continuidade é aquilo que garante, como um pressuposto necessário, que a unidade da forma da razão não se disperse em meio à diversidade de suas partes (o que, como consequência, relativiza qualquer dualismo na obra kantiana). Ora, como a forma da razão não pode ser ela mesma “intuída”, sua apresentação pela via discursiva deverá combinar os movimentos analítico e sintético (a atenção às partes e a visão de conjunto), revelando-se, assim, uma tensão permanente entre *continuidade* e *descontinuidade*, marca característica de uma razão especificamente *humana* e, portanto, finita.

Referências:

EULER, W. *Natur und Freiheit. Kommentar zu den Einleitungen in Kants “Kritik der Urteilkraft”*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2018.

GLEZER, T. *Kant on Reality, Cause and Force. From the Early Modern Tradition to the Critical Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2018.

GUÉROULT, M. *La Critique de la Raison Pure de Kant*. Paris: Collège de France, 2022.

HEIDEGGER, M. *Que é uma Coisa?* Lisboa: Edições 70, 2002.

HUNEMAN, P. *Métaphysique et Biologie. Kant et la Constitution du Concept d’Organisme*. Paris: Éditions Kimé, 2008.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016 (A).

KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016 (B).

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundações Calouste Gulbenkian, 2001.

KANT, I. *Duas Introduções à Crítica do Juízo*. São Paulo: Iluminuras, 1995.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Bd 1-22 (hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen). Berlin: Walter de Gruyter, 1900-.

KANT, I. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70, 1987.

KANT, I. *Lições de Metafísica*. Petrópolis: Editora Vozes, 2022.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEHMANN, G. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1969.

LEIBNIZ, G. W. *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano*. Em: Leibniz (II). *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MARQUES, U. (org.) *Kant e a Biologia*. São Paulo: Barcarolla, 2012.

MARQUES, U. *Organismo e Sistema em Kant*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MENSCH, J. *Kant's Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

SANTOS, L. R. *Metáforas da Razão – Ou Economia Poética do Pensar Kantiano*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

SUZUKI, M. *A Palavra como Invenção. Heurística e Linguagem em Kant*. Em: *Studia Kantiana*, n. 6/7, p. 29-61, 2008.

TERRA, R. *Passagens: Estudos sobre a Filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

VUILLEMIN, J. *Physique et Métaphysique Kantiennes*. Paris: Presse Universitaire de France, 1987.