

# **Studia Kantiana**

**REVISTA  
DA SOCIEDADE  
KANT BRASILEIRA**

**Número 20**

**Abril de 2016**

**ISSN impresso 1518-403X**

**ISSN eletrônico 2317-7462**

## **Editor**

**Joel Thiago Klein**  
Universidade Federal de Rio Grande do Norte  
Natal, RN, Brasil

## **Comissão editorial**

**José Henrique Santos**  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, MG, Brasil

**Christian Hamm**  
Universidade Federal de Santa Maria  
Santa Maria, RS, Brasil

**Zeljko Loparic**  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, SP, Brasil

## **Web site**

[www.sociedadekant.org/studiakantiana](http://www.sociedadekant.org/studiakantiana)

## **Endereço para correspondência**

[Mailing address]:

**Joel Thiago Klein**  
Departamento de Filosofia, UFRN  
BR 101, Campus Universitário,  
Prédio do CCHLA.  
Sala 712  
Bairro Lagoa Nova  
Natal, RN, Brasil  
CEP: 59078-970

Tel.: (84) 3342 2339 ramal 800 / 803

E-mail: [jthklein@yahoo.com.br](mailto:jthklein@yahoo.com.br)

## **Conselho editorial**

**António Marques**  
Universidade de Lisboa  
Lisboa, Portugal

**Eckart Förster**  
Universidade de München  
München, Alemanha

**Francisco Javier Herrero Botin**  
Universidade Federal de Minas Gerais  
Belo Horizonte, MG, Brasil

**Guido A. de Almeida**  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Henry Allison**  
Universidade de Boston  
Boston, MA, Estados Unidos

**José Alexandre D. Guerzoni**  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Porto Alegre, RS, Brasil

**Julio Esteves**  
Universidade Estadual do Norte Fluminense  
Campos dos Goytacazes, RJ, Brasil

**Marco Zingano**  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil

**Marcos Lutz Müller**  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, SP, Brasil

**Mario Caimi**  
Universidade de Buenos Aires  
Buenos Aires, Argentina

**Nuria Sánchez Madrid**  
Universidade Complutense de Madrid  
Madrid, Espanha

**Otfried Höffe**  
Universidade de Tübingen  
Tübingen, Alemanha

**Oswaldo Giacóia**  
Universidade Estadual de Campinas  
Campinas, SP, Brasil

**Paul Guyer**  
Universidade da Pennsylvania  
Philadelphia, PA, Estados Unidos

**Ricardo Terra**  
Universidade de São Paulo  
São Paulo, SP, Brasil

**Vera Cristina Andrade Bueno**  
Pontifícia Univ. Católica do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro, RJ, Brasil

# Studia Kantiana

Número 20

Abril de 2016

ISSN impresso 1518-403X

ISSN eletrônico 2317-7462

## Artigos

[Articles]

**5**      **Juridical and Ethical Aspects of the Idea of Peace in Kant**

Bernd Dörflinger

**21**      **Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa**

[Thinking the catastrophe, thinking the present: Kant's essays on the Lisbon earthquake]

Leonel Ribeiro dos Santos

**51**      **Reflexão na *Crítica da razão pura***

[Reflection in the *Critique pure reason*]

Vinícius Figueiredo

**79**      **Analítica e ontologia: sobre a teoria kantiana dos objetos**

[Analytic and ontology: on the Kantian theory of objects]

Juan A. Bonaccini

- 117**      **Kant e Gerad sobre imaginação**  
              [Kant and Gerard on imagination]  
              Joãosinho Beckenkamp
- 129**      **Notas histórico–filológicas sobre a “autegeração” em Kant**  
              [Historical-philological notes on “selfgeration” in Kant]  
              Ubirajara Rancan de Azevedo Marques
- 154**      **Informações aos autores**
- 155**      **Information for authors**

## Juridical and Ethical Aspects of the Idea of Peace in Kant

Bernd Dörflinger\*

University of Trier (Trier, Germany)

The categorical imperative central to Kant's *Essay on Perpetual Peace* is the imperative: "There ought to be no war!". This imperative is more fundamental than all more specific imperatives that we find in both the preliminary and the definitive articles on perpetual peace, for instance the imperatives that there ought to be no standing armies and that the civil constitution should be republican. In what follows, it will be shown that this general imperative that motivates the *Essay on Perpetual Peace* can be understood in two ways, namely, first, as an imperative of an ethical law-order and, second, as a juridical imperative of the pure reason of right. Moreover, the considerations on the juridical character of this central imperative will unavoidably lead us to Kant's conception of the law of peoples and to the question whether his differentiated conception of international law is able to cope with the demands of the juridical imperative of peace.

In order to distinguish the ethical realm from the juridical realm, we can refer to the third section of the Introduction to the *Metaphysics of Morals*, in which Kant explains the latter's division in a doctrine of right and a doctrine of virtue. It is said there that the doctrine of right and the doctrine of virtue do not have to be distinguished because of different corresponding duties,<sup>1</sup> and that the legislation of the first thus can correspond to the legislation of the second "with respect to the action that turns it into a duty" (MS AA06: 218.24-25). In the case of perpetual peace as a duty, the said actions are peace-installing or war-avoiding actions that can as well be prescribed by the doctrine of right as by the doctrine of virtue. What now distinguishes the realm of right from the realm of virtue are the different determining grounds of the will that they appraise in the active subject. The distinguishing characteristic is the variety of motives for identical external actions.

---

\* E-mail: doerflin@uni-trier.de

<sup>1</sup> See MS AA06: 219sq.

The ethical legislation requires that the idea of the “internal duty is of itself the determining principle of the will of the actor” (MS AA06: 219.19-20); it requires, that the “duty is at the same time [...] motive” (MS AA06: 219.03), that the acts happen only “because they are duties” (MS AA06: 220.34-35). The ethical legislation cannot be an “external” legislation – Kant adds: “not even of a divine will” (MS AA06: 219.27-28). The legislation has to be internal and must be grounded on the “self-compulsion” (MS AA06: 380.01) of the self-obliging subject. So for example the ethical “duties of benevolence” (MS AA06: 220.29-30)<sup>2</sup> with respect to everyone must ground on obligation as internal self-obligation; the benevolence has to be that which in its origin is proper to us and cannot be produced by any heteronymous influences.

Specific to the juridical legislation is that it doesn’t require an internal ground of determination of the will and that it is built on another motive than the idea of duty. Duties of right are external duties, and law takes its motives „from the pathological grounds of determination of the will” (MS AA06: 219.07-08), in particular from the pathological grounds of determination belonging to the feeling of pain. That is: in the interest of obeying the duties of right, it is built on the “external obligation” (MS AA06: 220.04) as embodied in the risk of punishments and on the “reluctance” (MS AA06: 219.08) against those. For Kant, “following the principle of non-contradiction, a right goes together with the license to oblige anyone who doesn’t respect it” (MS AA06: 231.32-34). Therefore, when the relation between the concept of right and the coercive power is analytic, the former is not possible without the latter and a supposed right without coercive power is thus no right at all.

Kant normally characterizes the juridical state of nature by the fact that everyone there is his/her own judge, so that the individual reacts with private violence to a real or merely supposed infraction. An essential property of the transition from a juridical state of nature to the state of a civil constitution or a national legal system is that it is no more the case that everybody is his/her own judge, but that there is an institutionalized public jurisdiction that exerts the coercive power that essentially characterizes the concept of right. Following the prescriptions of the reason of right, without such jurisdiction, we strictly can’t speak of a state. We must stress this point, because Kant draws an analogy between the transition from constitutional law to the law of peoples and the transition from the state of nature to the political state. Thus, before the establishment of the law of peoples, the relations between the states

---

<sup>2</sup> Compare with MS AA06: 451-453.

(understood analogously as persons) are such that every state is its own judge and claims for itself its own particular coercive power. The law of peoples now must transcend these relations for the sake of a universal coercive jurisdiction, if it is to comply completely with the conditions of the concept of right as such.

Regarding the juridification-process of the general imperative of peace, we find in Kant's Essay on Perpetual Peace two particularly important more specific imperatives. The first demands that the inner organization of states secures peace; the second demands a particular outer juridical relation between states. They find their expression in the two first definitive articles on perpetual peace: "The civil constitution of every state should be republican." (ZeF AA08: 349.08); and: "The law of peoples must be founded on a federation of free states." (ZeF AA08: 354.02).

Kant sees the reason for the peace-entertaining character of the republican constitution in the fact that it "requires the consent of the citizens to decide whether war should be, or not" and that they thus would have to "decree for themselves all the calamities of war" (ZeF AA08: 351.05-08), unlike in a non-republican constitution in which "the ruler is not a member of the state, but the proprietor of the state" (ZeF AA08: 351.15-16) and therefore the principle of legal equality of citizens wouldn't be in force. Already these indications with respect to republicanism let us think almost inevitably on a democracy in the modern sense,<sup>3</sup> and even more so do the further fundamental theoretical determinations. These are, first, the principle of external legal freedom, explained by the possibility of the citizens' approval of the law,<sup>4</sup> second, the principle of "dependence of all upon a single common legislation (as subjects)" (ZeF AA08: 249.10-11) and, third, the principle of representation, following which, unlike under despotic conditions, all individuals as citizens leave their private will behind and are bound by the public will, the united will of all.<sup>5</sup> That, finally, the rational – that is: republican – constitutional state should be characterized by a sharp

---

<sup>3</sup> Kant does not hold the - perhaps obvious - view that, in the event that all countries fulfill the imperative of republicanism, peace would already be ensured, and that therefore citizens would never decide to go to war when democracies were established everywhere in the world (whereby the imperative of the law of peoples in the second definitive article would become superfluous). The necessity that this imperative be fulfilled is actually that much independent from other conditions that it even obliges states whose constitution is not yet republican to submit themselves to the law of peoples. This has been pointed out especially by Georg Geismann (2012, 210). The rationally legal final state however requires indeed that there are only republics. Moreover, it requires that "the co-existence between states is also configured as a republic" (Hoffe 1995, 118).

<sup>4</sup> See ZeF AA08: 349.

<sup>5</sup> See ZeF AA08: 352-3.

separation of powers, is elucidated most clearly in the doctrine of right of the *Metaphysics of Morals*.

On the question of which kind of government is adequate to the republican principles, so far as this is contingent upon the personnel of the executive or, more precisely, on “the difference between persons holding the supreme public authority” (ZeF AA08: 352.02), the text that the Essay on perpetual peace provides under the first definitive article contains a certain potential for confusion which, however, can be made largely harmless. To be sure, the formal resolution that “either only one” can exercise the executive power “or some associated with each other or all together [...] possess the sovereignty” (ZeF AA08: 352.06-08) is as such unequivocal. Problematic, however, is that the first of these options is further specified by the term “monarchy” (ZeF AA08: 353.06) – also called “autocracy” (ZeF AA08: 352.08) or “the power of a monarch” (ZeF AA08: 352.09) –, the second by the term “the power of the nobility” (*Ibid.*) or “aristocracy” (ZeF AA08: 352.08) and the third by “democracy” (ZeF AA08: 352.08-09).

The smallest of the problems is merely terminological and has to do with the concept “democracy”. The use of this term is limited, in Kant, to the merely thinkable possibility that the executive power be at once in the hands of all citizens – an idea which almost never is of relevance for political praxis. When he finally rejects democracy in this sense, because the regency of each citizen must get stuck in private will and cannot be risen to the public will and thus be representative, he doesn’t reject the democracy in the actual sense, for which precisely the above mentioned Kantian principles of republicanism are constitutive. – The somewhat bigger problem is linked with the other two forms of government, with monarchy and aristocracy, because they presuppose a nobility. To specify the executive power of a single or a few in this way cannot have its origin in the “pure source of the concept of law” (ZeF AA08: 351.02) from which Kant draws his normative precepts for peace, since the phenomenon of nobility is historically contingent. During his transition from the formal quantitative indication of possible forms of government to the two concretizations “monarchy” and “aristocracy”, we thus must have to do with an implicit change of perspective from the purely normative towards the conditions of their empirical realization. This extension is quite motivated and quite understandable because the historically given empirical field of application of his theory of law is still, in Kant’s time – notwithstanding a begin of change inspired by the French revolution – a political landscape shaped by the aristocracy. By the way, the treatise on peace is characterized throughout by the repeated



changes of perspective between, on the one hand, a priori theory of law and, on the other hand, theoretical considerations on its application; the latter will eventually also become explicit in the doctrine on the moral politicians who are at the same time acting in accordance with rules of prudence.

In a long remark to the first definitive article, made in the context of the explanation of the principle of legal equality, Kant then also states unambiguously that the nobility can lay no claim whatsoever on a place within the structure of the pure doctrine of law. It is said there that “the general will of the people in an original contract (which is indeed the principle of all rights) will never decide” that “a rank is associated with birth”, so that the right “to be the commander” “would be given to a beneficiary who is without any merit” (ZeF AA08: 351.27-30fn). What Kant concedes using the word “noble”, is a “noblesse”, but in this case “the rank does not stick, as a property, to the person, but to the position, and the equality is not thereby violated; because, when he resigns from the post, he also stores the rank, and it is rendered to the people” (ZeF AA08: 351.31-35). It follows from the foregoing that, according to today’s parlance, one of the two forms of government that Kant thinks can be legitimized in front of the reason of right, namely the one that puts the highest executive power in one person, would be called a presidential democracy.

With respect to the historical figures of monarchy and aristocracy Kant now also admits something that pertains again to the reflections on the realization process of the pure theory of law, namely that it is “at least possible”, although not guaranteed, “that they *would adopt* a kind of government that is in accordance with the *spirit* of a representative system of government” (ZeF, AA08: 352.31-32). Honorably mentioned in this context is Frederick II, because he, so Kant, “at least *said*” – in the original this word is highlighted by spaced letters – “that he is merely the chief servant of the state” (ZeF AA08: 352.32-33). Kant also notes that the people are “more preoccupied” with “the type of government” – that it is in the spirit of the representative system – “than with the form of government” (ZeF AA08: 353.09-10). This remark gives expression to the factuality of the views of the people as Kant supposes them to be and should in no way be read as recognition of the normative superiority of a form of government that is merely exercised *in the spirit* of Republicanism over the form of the state. He thus also immediately adds to this remark that “a lot depends” on the form of the state and its adequacy for the purpose of republicanism (ZeF AA08: 353.11). Already

before he had spoken of the necessity of reforms, in order to arrive at a “perfectly legal constitution” (ZeF AA08: 353.08).<sup>6</sup>

In the perfectly legal constitution, the obligation to respect the united will of all, that is: the republican representative system, would have to be guaranteed; it must not merely be left to the discretion of the executive power to govern according to its spirit. It would have to be realized according to the letter, that is: by laws that are made public and by legal institutions. According to the concept of law, the laws should be accompanied by a coercive power. According to the principle of legal equality, also a first servant of the state would have to comply with the jurisdiction. It would then be litigable if he would violate one of the specifications of the general peace imperative “There ought to be no war”, for example the imperative “No national debts should be incurred as an aid to the conduct of foreign policy” (ZeF AA08: 345.20-21).

But as long as there is yet no legal constitution that is literally republican, compliance with the imperatives of peace still depends on the effectiveness of the internal motives for peace held by the actors. With respect to the distinction initially made, during this period those imperatives are only ethical and not juridical. In the perfect legal constitution, however, the same imperatives should have become legal imperatives. Because this constitution goes together with the existence of a coercive jurisdiction, as necessarily implied in the concept of juridical imperatives, there could then be dispensed with the effectiveness of the internal motives for peace, although such effectiveness is of course not excluded by the juridification.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Therefore I do not agree with Heiner Klemme, who thinks that reason claims a “world-monarchy that is organized as a republic” (“nach der republikanischen Regierungsart organisierte Weltmonarchie”), which however – with Kant’s consent – the people do not want out of certain empirical grounds, namely the “contingent grounds [...] of the diversity in language and religion”, so that the “federation of states” remains as the unique candidate for the ultimate international institution (Klemme 2012, 195). As we will show later, contrary to such kind of superiority of the factual above the normative, reason does demand (with Kant’s consent) the realization of its norm, that is: the realization of one world-state that, given the irrational nature of the nobility, will not possibly be a monarchy, even when really existing monarchs can and must advance the progression towards “an entirely juridical constitution” (ZeF AA08: 353.08) by adopting the “form of government that is conform to the spirit of a representative system” (ZeF AA08: 352.31-32).

<sup>7</sup> As far as can be seen, in the ramified literature on Kant’s theory of peace it has been very rarely noted that the effectiveness of the *ethical* motivation is necessary for the evolution towards a completely legal constitution, hence until it has made itself redundant because of its institutionalization. Otfried Höffe assumes the ethical motivation only implicitly, e.g. when he characterizes the acts of particular states to dispense with sovereignty in favor of the establishment of an effective law of peoples in such a way that they could “only happen entirely voluntarily” (Höffe 1995, 131). In the case of the juridical motivation, the determining ground of the capacity for choice is never the unrestricted free will, because, as we have seen, when it comes to rights one always has to deal also with the pathological determining ground of external coercion. Georg

The legalization of the imperative of peace with respect to the external relations among the States is, as was said before, called for by the second definitive article, which postulates a law of peoples that – as it is stated – should be *grounded* on a federation of free states. What exactly is required by this article is not totally clear and it is therefore highly controversial among commentators. Should the said legalization end with the federation of free States, that is: the federation of States that stay sovereign with respect to their contractual connections and that, in its largest dimension, would involve all States? Or does the requirement consist in a law of peoples that is merely *based* on this federation as a switching stage, and which ultimately would have to be overcome in favor of one single world-republic?<sup>8</sup>

In his explanation of the second definitive article, Kant leaves no doubt that one single world-republic would be the most rational option when it comes to the realization of peace. But he also brings forward arguments that speak against the establishment of one single world republic. It is important to determine and verify the meaning, the status and the legitimacy of these counterarguments. But before doing that, let us express with the words of Kant the rational character of the idea of a republican World State:

For states in their relation to each other, there cannot be any reasonable way out of the lawless condition which entails only war except that they,

---

Geismann also holds that Kant conceives of the path to the goal of the legal state of peace “as a series of ever voluntary steps in an ongoing historical process” (Geismann 2012 180).

<sup>8</sup> In the relevant literature, there are widely differing views regarding the rationally legal final form that is suitable to world peace and regarding the position on this issue that is ascribed to Kant. Basically, these views can be associated with three directions of interpretation. We are talking here about the question whether this final form is achieved by a confederation of States that is founded on contracts between States that remain themselves totally sovereign or by a Republican World-State that of course supposes the abandonment of all rights on sovereignty. The three directions can be outlined in the following way:

1. The confederation of States is the adequate peace-theoretical legalization and for good reasons it is also exactly the view that Kant subscribes to. For instance, according to Oliver Eberl “the contract for the peace-confederation must be esteemed the full-fledged legalization of the external relation of states” (Eberl 2008, 205). Also Sandra Raponi attributes this position to Kant and stresses that the good reasons for it do not only consist in the readily mentioned pragmatic ones referring to the unfeasibility of the World-State (cf. Raponi 2008, 666 and 675).
2. Kant merely propagated the confederation of States, but he has not presented any compelling arguments against the global governmental state-order, and therefore no convincing arguments against the establishment of a “supranational statehood” with “effective state-like institutions” (Kersting 1996, 437).
3. The in Kant’s mind only and indeed rationally legal adequate legalization of the peace-imperative is the “world state (of course of a Republican kind)” (Geismann 2012, 207). Pauline Kleingeld also has advocated arguments for the international state advanced by Kant; she considers “defective” the “standard interpretation of Kant’s position”, namely the one that attributes to him only the “ideal of a voluntary League of Nations” (Kleingeld 2004, 99).

like individual men, should give up their savage (lawless) freedom, adjust themselves to the constraints of public law, and thus establish a continuously growing state consisting of various nations (*civitas gentium*), which will ultimately include all the nations of the world. (ZeF AA08: 357.05-11)

Following the rational idea of a worldwide legal order for securing peace, as expressed in this sentence, the individual states would have to give up freedom, namely the always wild and lawless freedom to wage war that goes together with the absence of such legal order. By analogy with the transition of individuals from the state of nature into the state of law, they would have to dispense with the unrestricted freedom of choice and comply themselves to the general principle of law which demanded, in its modification to the law of peoples, that national sovereignty must be able to coexist with the sovereignty of any other single State according to a universal law.<sup>9</sup>

The motives that are presupposed among the actors that strive for the establishment of this state of law, i.e. the motives for the aforementioned acts of renunciation and [self-]obligation would obviously have to be ethical, that is: internal, because the motive that is specific to the juridical realm, external compulsion, cannot be assumed during the instauration of a law order. But *after* its establishment, the law of peoples would have to provide a coercive jurisdiction and a coercive executive in order to satisfy the concept of law and to assert the specifically juridical motives. It would have to provide a sort of peace police of the State of nations, because, as in the case of domestic law, the breach of law is of course not to be excluded. After the establishment of the law of peoples, every case of violence among the now limited sovereign states would be such a breach of law, since the law of peoples should first of all oblige them to have the conflicts in their external conditions settled by that universal jurisdiction and thus to refrain from vigilante justice by means of war. In addition to the limitation of the sovereignty of the individual states under the terms of their external relations, one would have to ascribe to the global juridical State the juridical – thus, again, coercive – competence to watch over the preservation of the republican principles in its interior, i.e. to make legally effective the imperative of peace of pure reason that is expressed in the first definitive article. Finally, a rational law of peoples would have to prohibit the withdrawal from the global legal order, and, on the level of constitutional law, not allow the states to have their citizens

---

<sup>9</sup> Cf. MS AA06: 230-231.

remove themselves from the legal order and return to the state of nature to be again a judge in their own cause.

This irreversibility of the worldwide legal order is well suited to give an earnest meaning to the word “perpetual” in the mostly ironically understood Kantian formula “perpetual peace”. If anything, the conditions as they have to be represented according to the given sketch of the law of peoples have none of the idyll that critics sometimes suppose to be Kant’s ideal representation, only in order to declare it soon afterwards unworldly and naïve. Kant is on the contrary very much aware that there will always be conflicts in the external relations among States, but that a fully established law of peoples turns a peaceful legal solution into a duty and that each kind of violence that is nevertheless exerted is, as we have seen, a violation of that law that would have penal consequences for the criminal actors. Together with a fully established law of peoples would be installed the external motive that Kant characterizes as the specifically juridical one and that he wants to bring to bear, so that we obtain peacekeeping even in the event of the ineffectiveness of the internal ethical motive.

Now, why does the second definitive article not require from the outset the law order that has been explained to be perfectly reasonable, namely a State of nations that is responsible for the legitimacy of external relations and for safeguarding the principles of Republicanism in states that in all other respects remain autonomous? Why does it only request that “the law of peoples ought to be founded on a federalism of free states” (Zef AA08: 354.02)?

In preparing a reply to these questions, we need to discuss an argument that Kant brings up against the state of nations:

That would be contradictory, since a state implies the relation of a superior (legislating) to an inferior (obeying, i.e., the people), and many nations in one state would then constitute only one nation, which contradicts the presupposition, for here we have to weigh the rights of nations against each other so far as they are distinct states and not amalgamated into a single one. (Zef AA08: 354.09-15)

This argument is quite strange and cryptic, but it can still be deciphered. It cannot seriously consist in pointing out that it would be formally logically contradictory to describe the legal order of a single nation with the plural term “law of peoples”. When it comes to logical correctness, this expression could easily be replaced, for instance by the formula “global law”. As he recognizes in the doctrine of law of the *Metaphysics of Morals*, Kant, for another reason, takes the talk of “law

of peoples” [*Völkerrecht*] to be unfortunate anyway.<sup>10</sup> The reason is actually not explicitly mentioned there, but it can be derived from his general conception of constitutional law. Following this conception, the juridical entity “State” is completely free from ethnic implications, i.e. with respect to the legal communitization in the State, the concept of ‘people’ in its teleological understanding, as community of descent, doesn’t play any role at all. Nevertheless, Kant follows the common parlance.

Coming back now to the argument that Kant presents against the State of Nations: it cannot be directed against any kind of such a State, because only a few sections before it has been explained as conform with reason. The proposed solution, which was first presented by Pauline Kleingeld, is directed against that State of nations in which originally different States “would melt together”. In this kind of World State, the various States would have disappeared. The State of Nations that is declared to be conform with reason however should merely “contain” “ultimately all nations on earth” (ZeF AA08: 357.11) and thus leaves room for the continued existence of the various states, of which the sovereignty is only limited with respect to its external relations and to its commitment to republican principles, i.e. placed under a global coercive law order and its corresponding institutions.

The argument against the fusing State of Nations, however, needs further explanation. There has namely as yet not been provided any factually based reason, why the melting together of all States into a single one should be avoided. In the discussed passage, this reason cannot be found. Pauline Kleingeld, whom I am indebted to with respect to the interpretation of this passage,<sup>11</sup> finds the right argument in the “First Supplement” within the treatise on peace, where Kant describes the risk that a State that after “amalgamation” (ZeF AA08: 367.12-13) would in all respects retain the full power, could easily turn into despotic “universal monarchy” (ZeF AA08: 367.14).<sup>12</sup> In the other type of a State of Nations, this wouldn’t be easily possible, because the central government would only have limited competency and the other competences would be distributed among the individual States.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Cf. MS AA06: 343-344.

<sup>11</sup> Kleingeld 2004.

<sup>12</sup> Cf. Kleingeld 2004, 109.

<sup>13</sup> Höffe (1995) considers it rightly to be a “too simple alternative: full or no sovereignty”; he pleads for a “stepped sovereignty” (122), but only wants to attribute “extremely minimal state functions” (127) to the State of Nations (from which he thinks that it leads beyond Kant): “The world republic takes care of the safety and the self-determination of the individual States and of nothing else”

Kant now also presents a second, again initially disconcerting, argument against the State of Nations, immediately after the latter has been qualified as rational. As a ground for the rejection, he argues that the peoples “definitely do not want” such a State and thus “discard in hypothesis what is right in thesis.” (ZeF AA08: 357.12-13) As a consequence of this diagnosed indignation, we have to adopt “in place of the positive idea of a *world republic* [...] only the *negative* surrogate of an *Alliance* that averts war” (ZeF AA08: 357.13-16), that is: the discussed “*federalism* of free States” (ZeF AA08: 354.02) that is based on a sum of contracts between States that remain completely sovereign. Kant is clearly aware of the substitutive character of such an alliance, and thus its falling short of a full juridification of the peace imperative, as he is also aware of the fact that, as he states, at best, it merely suspends “the hostile tendencies”, “but with constant peril of their breaking loose again” (ZeF AA08: 357.16-17). Being aware of the incomplete legalization, he must also be aware that the imperative of peace could in these circumstances only remain effective as an ethical law. Its observance by the State-actors would then remain dependent on the effectiveness of their internal motives for peace because one couldn’t rely on the effectiveness of external legal motives. As long as the legalization of the imperative is based merely on voluntary negotiated

---

(131). Also Kersting (1996) subscribes to the concept of a “legally enforcing world-statehood in the minimal sense” (438) and believes that he must correct Kant’s alleged sovereignty-dogma.

To conceive of the World Republic as minimal State, however, seems a bit euphemistic, even if one only transfers to it the responsibilities that are relevant with respect to peace-policy (as should be the case, because the grounds are lacking for competences that go beyond this). When one thinks of the legalization-process that is required by Kant’s theory of peace as having been completed, one necessarily has to attribute to the World State a number of specific tasks that could only be implemented by powerful legal institutions. For example, the above mentioned Peace-Police of which it would have to dispose, would have to be able to globally take action against breaches of the law committed by individual States, for instance against the well conceivable infringement that such States would want to reestablish the standing armies that are prohibited by international law (cf. the 3rd preliminary article). If within this context States would contract debts, the prohibition of debts that are motivated out of belligerent grounds would have to be enforced (cf. the 4th preliminary article); even better would be a proactive global financial supervision of the individual States.

Finally, a cosmopolitan law that is thought of as perfectly legally effective, the *ius cosmopolitanum* that in Kant’s opinion is the last to be made “publicly lawful” within “a cosmopolitan constitution”, requires global institutions with executive powers and with enforceable rulings. Worldwide legal protection and law would not merely have to be guaranteed at the level of legal entities that move beyond the borders of their individual State, but on the still more conflict-prone level of collectives (for instance economic collectives) whose acts transcend the borders of their State. The significance of the task can be measured by referring to Kant’s example of a breach of law by the standards of cosmopolitan law on this second level, namely the colonialism of European countries in his time. Nothing short of phenomena of such magnitude would have to be stanchied by an effectively established international law or the World Republic, which is why it is difficult to imagine the latter as minimalist.

contracts that provide no limitation or transfer of sovereign rights, so that the States remain free to terminate the contracts, this legalization can only be regarded as provisional. Under these conditions, the law of peoples is not irreversible and has no legal means of coercion that are still required according to the concept of juridical law. The provisional character of a mere “association (Federation)” among States is clearly uttered in the doctrine of right of the *Metaphysics of Morals*, as it is explained there as “an alliance that can be terminated at any time and therefore must be renewed from time to time” (MS AA06: 344.19-21). It is impossible that Kant has conceived of the state of such mere alliance, which remains dependent on empirical factors such as the changing interests of particular States, as the final realization of the legal order as prescribed by the pure source of reason. It would also imply to abandon the categorical character of the imperative of peace if the peace-securing global law were supposed to be subordinated to the condition of an endlessly repeated factual consent of the States. This can no more correspond to a reason of right that is understood to be pure than it could correspond to such reason if the pooling of the individuals into the state, i.e. the overcoming of the legal state of nature would be put at the disposal of each generation in order to make its legitimacy dependent on the always renewed de facto approval of the newborns. Yet we shouldn’t suppress the fact that Kant, in the extensively quoted passage, puts forward against the State of Nations that the people “definitively don’t want” (ZeF AA08: 357.12) it, and that it thus has surely to be founded on the factuality of a historically contingent state of the will of the nations. This is at least in tension with his expressed distancing, at the very beginning of the treatise on peace, from those politicians who think that one “must proceed on empirical principles” (ZeF AA08: 343.09-10). His theory of peace is accordingly also deployed throughout as a counterfactually normative theory. Moreover, in his essay *On The Common Saying*, he opposes vehemently the phrase that is here ascribed to the reluctant nations, “what is right in thesi, [is] to be rejected in hypothesi”.

However, the outlined problems can be solved after all, once again, in fact, by referring to Pauline Kleingeld’s approach,<sup>14</sup> which is, however, in opposition to the mainstream of the relevant Kant-literature.<sup>15</sup> According to this approach, Kant’s appeal to the factuality of

---

<sup>14</sup> Cf. Kleingeld 2004, 101-107.

<sup>15</sup> Allen Wood does well represent the mainstream when he writes (Wood 1995, 11): “Clearly neither the federation nor the state of nations is to be an all-embracing world state [...]”. The arguments against the world state that Wood distillates out of Kant’s text, however, are only those



the reluctance of the nations before the idea of a State of Nations is normatively embedded. This appeal can indeed also be understood as an expression of the following norm: the nations must first of all want the State of Nations, or, put differently: it shall not be *established* by force. Coercion before its establishment would mean war – war in order to introduce the legal order of peace. In this case we would not only have to face the risk that the objective of the war is not realized, but also that the internal legal status of the States disintegrates in the chaos of war, and that thus for the sake of a global legal order that should guarantee peace, there would at the same time occur a destruction of already established legal relations. At one point Kant indeed states that he rejects the compulsion among States to succeed in establishing the law of peoples, because “internally they have already a legal constitution” (ZcF AA08: 355.36-37). If the nations thus should first want the law of peoples in the form of a State of Nations, then this means with respect to the revolving issue of the motives that, for the instauration of the law of peoples, one must count on the internal motives of the State-actors. The imperative by which it is advised to introduce, for the sake of peace, a global law of peoples, and in fact without compulsion, is therefore originally an ethical law; an ethical law that commands legalization. The consistent final form of this legalization is the worldwide State of Nations which has sovereignty with respect to the imperative of peace, concerning the external relations between the individual states, and with respect to the imperative of Republicanism, concerning their internal constitution. With these restrictions, the individual states have only a limited sovereignty. In the established global State, the imperative “There ought to be no war” is now finally a juridical law, i.e. a law that is linked with the coercive powers of the State. To suppose an inner motivation for peace among the actors that have to comply to the law is as yet no longer necessary, though still possible.

The federation of free States represents an intermediate stage on the way to full legalization, and in this respect, the law of peoples *is based*, as stated by the second definitive article, on this federalism. It is the voluntary beginning of the legalization of the peace-imperative. In so far that such a voluntary beginning is necessary within the process of the further reaching duty of legalization, federalism itself can be commanded and thus be declared mandatory, as it is indeed to be found in Kant. But that federalism cannot be more than an intermediate stage is clear from

---

that Kant advances against the type of world state that is the result of an amalgamation and therefore would totally destroy the particular states.

its already mentioned characteristic that Kant provides in the *Metaphysics of Morals*. In a federal League of Nations, the connection has, “to be sure, no sovereign power (as in a civil constitution)” (MS AA06: 344.17-18). But the absence of a central authority that overarches the individuals or the individual States, in particular the absence of a central jurisdiction, are characteristic, in Kant, for the legal state of nature, in which there is no prescribed procedure for resolving conflicts and just everyone is his/her own judge. Under the terms of the voluntary nature of the stay within – or the repeated renewal of – a merely federal peace order, the beginning legalization of the peace-imperative, represented by federalism, is still reversible. To hold upright a merely federal order of peace requires again and again the effectiveness of the internal motives of those involved. In that case, the peace-imperative remains a merely ethical law. In order to have it become a juridical law, one has to compel the sovereign power of the coercive global juridical State, that is effective as an external motive without therefore at the same time requiring the effectiveness of the internal motive. We may thus continue to have to confront belligerent state leaders; they would only have to be restrained by a powerful law of peoples from waging war. In so far as the global juridical State that conforms to this law of peoples would be, after its voluntary establishment, irreversibly entrenched, one could actually speak of a lasting peace in the sense of the permanent validity of a law that dictates the civil resolution of conflicts and prosecutes each violation as a breach of the law.

### **Bibliography**

- EBERL, O. *Demokratie und Frieden. Kants Friedensschrift in den Kontroversen der Gegenwart*. Baden-Baden: Nomos, 2008.
- GEISMANN, G. *Kant und kein Ende*. Bd. 3. Pax Kantiana oder der Rechtsweg zum Weltfrieden. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2012.
- HÖFFE, O. “Völkerbund oder Weltrepublik?” In: Höffe, O. (Hg.) *Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden*. Pp. 109-132. Berlin: Akademie Verlag, 1995.
- KERSTING, W. “Philosophische Probleme der internationalen Beziehungen”. In: Bayertz, K. (Hg.) *Politik und Ethik*. pp. 423-456. Stuttgart: Reclam, 1996.
- KLEINGELD, P. “Kants Argumente für den Völkerbund”. In: Nagl-Docekal, H.; Langthaler, R. (Hg.) *Recht – Geschichte – Religion. Die Bedeutung Kants für die Gegenwart*, pp. 99–111. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- KLEMMER, H. F. “Frieden durch Recht und Natur: Kant und die Idee des Völkerbundes”. In: Delgado, M.; Holderegger, A.; Vergauwen, G. (Hg.).

- Friedensfähigkeit und Friedensvisionen in Religionen und Kulturen*. pp. 193-204. Stuttgart: Kohlhammer, 2012.
- RAPONI, S. "What's Wrong with a World State? Kant's Conception of State Sovereignty and His Proposal for a Voluntary Federation". In: Rohden, V.; Terra, R. R.; Almeida, G. A. de; Ruffing, M. (Hg.). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. 4. Sektionen V – VII*. pp. 665-676. Berlin: Walter de Gruyter, 2008.
- WOOD, A. "Kant's Project for Perpetual Peace". In: H. Robinson (Hg.) *Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Bd. Vol. 1, pt. 1.*, pp. 3-18. Memphis: Milwaukee, 1995.

**Abstract:**

The categorical imperative central to Kant's *Essay on Perpetual Peace* is the imperative: "There ought to be no war!". This imperative is more fundamental than all more specific imperatives that we find in both the preliminary and the definitive articles on perpetual peace, for instance the imperatives that there ought to be no standing armies and that the civil constitution should be republican. In this paper, it will be shown that this general imperative that motivates the *Essay on Perpetual Peace* can be understood in two ways, namely, first, as an imperative of an ethical law-order and, second, as a juridical imperative of the pure reason of right. Moreover, the considerations on the juridical character of this central imperative will unavoidably lead us to Kant's conception of the law of peoples and to the question whether his differentiated conception of international law is able to cope with the demands of the juridical imperative of peace.

**Key-words:** Kant; Peace; War; Imperative; Ethics; Right

Translation from German by Henny Blomme.

Received on 03/02/16 approved at 03/22/16.



# Pensar a catástrofe, pensar a atualidade: Os ensaios de Kant sobre o terremoto de Lisboa

[Thinking the catastrophe, thinking the present: Kant's essays on the Lisbon earthquake]

Leonel Ribeiro dos Santos\*

Universidade de Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa (Lisboa, Portugal)

É sobre ruínas assustadoras que habitamos.  
Kant, *Physische Geographie*, AA 09:270.

## 1. A circunstância e o contexto

Os 3 ensaios que, sobre o terremoto de Lisboa de 1 de novembro de 1755, Kant escreveu nas semanas e meses que seguiram à catástrofe e que foram publicados nos primeiros meses do ano 1756 (o primeiro, em 24 e 31 de janeiro, num semanário de Königsberg<sup>1</sup>, o segundo e mais longo, publicado autonomamente no início de março<sup>2</sup>, e o terceiro, publicado no mesmo semanário do primeiro, a 10 e 17 de abril<sup>3</sup>), têm sido objeto de muito escassa atenção, até mesmo por parte dos kantianos<sup>4</sup>, passando despercebidos ou sendo mesmo desvalorizados, ora

---

\* E-mail: leonelrs@netcabo.pt

<sup>1</sup> I. Kant, *Von der Ursachen der Erdschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westliche Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat*, in: *Königsbergischen wöchentlichen Frag- und Anzeigungs-Nachrichten*, nr. 4 e 5 (24 e 31 de Janeiro, 1756), AA 01:417-427. Este ensaio só seria republicado na edição Hartenstein das obras de Kant, em 1867/68. Os ensaios sobre o terramoto e outros escritos de Kant serão citados pela Akademie-Ausgabe dos *Kantsgesammelte Schriften* (Berlin: Walter de Gruyter, 1900-), identificada por AA seguida do volume e página.

<sup>2</sup> I. Kant, *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Theil der Erdeerschütteret hat*, Königsberg: Johann Heinrich Hartung, 1776, AA 01:429-461.

<sup>3</sup> I. Kant, *Fortgesetzte Betrachtung der seiteneiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen*, AA 01:463-472.

<sup>4</sup> No 2º volume da sua extensa obra *Kant als Naturforscher*, Erich Adickes dedica-lhes apenas três páginas (Band II, Berlin, 1925: 358-360). No pouco interesse geral que estes ensaios têm merecido, mesmo na literatura sobre Kant, há por certo algumas exceções. E é com prazer que devo referir dois: Viriato Soromenho-Marques dedica um sub-capítulo da sua notável obra *Razão e Progresso na Filosofia de Kant* à análise dos escritos sobre o terremoto de Lisboa e seu

porque se tomam por meros escritos de juventude e de circunstância, não sendo o assunto de que se ocupam nenhum tópico relevante da agenda propriamente filosófica da época, ora porque se pensa tratarem eles de matérias que eram objeto de saberes ainda “selvagens” ou em processo de constituição como a Geologia e a História da Terra, baseados na descrição e na interpretação de fenômenos empíricos para cuja explicação se invocava teorias antigas e, por isso, também sem uma real relevância para os estudos da sismologia “científica”, que só se afirmaria como tal muito mais tarde. Desvalorizados, por conseguinte, tanto pela sua irrelevância filosófica quanto pela científica.

Comparativamente, muito mais atenção costumam merecer as intervenções que, a respeito desse acontecimento geológico e da imensa tragédia humana que ele provocou, fizeram outros pensadores da época, como Voltaire (no seu famoso *Poème sur le désastre de Lisbonne*, que foi publicado na Primavera de 1756, embora o seu autor tenha tido notícia da tragédia a 24 de novembro, estando em Genebra, e o poema presumivelmente estivesse pronto já no início de 1756) e Rousseau (na não menos famosa *Lettre à Monsieur de Voltaire*, datada de 18 de Agosto de 1756), ainda que estes tenham tornado públicas as suas considerações muito depois de o jovem Kant ter publicado aqueles seus artigos e de neles ter de alguma maneira como que respondido por antecipação aos quesitos e argumentos entre si conflitantes daqueles dois filósofos. Diga-se, de passagem, que nenhuma daquelas peças, pese embora o nome de seus autores, tem o volume e ainda menos a

---

significado no contexto da crítica do otimismo e do debate teodiceico da época – “A outra crítica do optimismo: o terramoto de 1755” (Lisboa, Colibri, 1998, pp.172-192; também num breve ensaio “Um terramoto entre dois mundos”, *Visão*, 27 de outubro de 2005, pp.30-33; não sendo um ensaio sobre Kant, a posição deste tem aí, todavia, muito pertinente referência, ao lado de outros muitos discursos que o acontecimento suscitou, de moralistas, de naturalistas e também de filósofos, como Voltaire e Rousseau; e Manuel José do Carmo Ferreira, no seu artigo “Roteiro da presença portuguesa na obra de Kant”, dá em duas páginas uma síntese do conteúdo mais relevante dos ensaios (in: Leonel Ribeiro dos Santos *et alii*, coord., *Kant: Posteridade e Actualidade*, Lisboa: CFUL, 2007, pp.48-49. Sobre o fenómeno em geral e suas repercussões também na história das ideias, veja-se: Maria Fernanda Rollo, Ana Isabel Buescu e Pedro Cardim (coord.), *História e Ciência da Catástrofe. 250º Aniversário do terramoto de 1755*, Lisboa: Edições Colibri, 2007; AA.VV., *O grande terramoto de Lisboa*, Lisboa: Público / Fundação Luso-Americana, 2005, 2 vols. Veja-se também: Wolfgang Breidert (Hrsg.), *Die Erschütterung der vollkommenen Welt: Die Wirkung der Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, Darmstadt: WBG, 1994. A “Introdução” de Wolfgang Breidert a esta obra serve de “Prefácio”, em tradução portuguesa, à mais recente publicação da tradução para o português dos ensaios de Kant: Immanuel Kant, *Escritos sobre o terramoto de Lisboa* (tradução de Benedith Bettencourt), Coimbra: Almedina, 2005 (esta também com um “Posfácio” de João Duarte Fonseca, no qual se destaca o contributo de Kant para a sismologia científica moderna). Existe uma outra edição mais antiga daqueles ensaios em tradução portuguesa: *Ensaio de Kant a propósito do terremoto de 1755* (tradução de Luís Silveira), Lisboa: Publicações da Câmara Municipal de Lisboa, 1955.

envergadura científica e mesmo filosófica dos 3 escritos de Kant, que, na edição da Real Academia Prussiana das Ciências somam 55 densas páginas do primeiro volume (AA 01:417-472).

Contrariando a geral tendência para desvalorizar esses ensaios, seja do ponto de vista científico ou filosófico, creio poder dizer-se que, apesar do tributo que o seu autor naturalmente paga aos saberes cosmológicos, geológicos e sismológicos da época, o conteúdo e valor científico desses ensaios é já considerável (sobretudo pelos pressupostos epistêmicos que lhes presidem) e não é despiciendo mesmo para uma história da sismologia moderna. Tentarei mostrar que estes ensaios são realmente importantes, e não só pelo que trazem como proposta de explicação para o fenómeno geológico e sísmico em seus muitos aspetos, mas, sobretudo pelos pressupostos epistêmicos mobilizados pelo jovem filósofo e pelo que se poderia chamar o seu peculiar *modo de pensar*, que já se afirma aí com grande evidência. A atenção a estes juvenis ensaios de Kant é plena de ensinamentos e em muitas direções, não sendo a menor aquela que nos faz perceber já aspetos da sua singularidade como pensador, que só se afirmarão ainda mais na fase madura do seu pensamento.

A primeira coisa que impressiona ainda hoje o leitor destes ensaios é a rapidez da resposta reflexiva de Kant aos acontecimentos e a amplitude e densidade científica e especulativa dessa resposta. Tendo em conta o tempo que, na época, demoraria a chegar a notícia do acontecimento de Lisboa a Königsberg, supondo, é claro, que não iria direta, mas indiretamente, a partir de alguma capital europeia (Londres, Amesterdão, Paris), Kant deve ter tido as primeiras notícias a respeito do trágico acontecimento de 1 de novembro de 1755, por Gazetas da época, presumivelmente pelos finais de novembro e terá começado a escrever as suas reflexões sobre ele desde o princípio de dezembro.<sup>5</sup> Atendendo à quantidade de autores, testemunhos e fontes (mais de uma vintena) que cita, refere e comenta nesses ensaios, sobretudo no segundo, não é

---

<sup>5</sup> A notícia terá chegado a Madrid a 4 de novembro e a Paris (Versailles) a 17 de novembro, tendo a notícia sido publicada na *Gazette de France* a 22 desse mês. Sobre a demora na transmissão da informação do acontecimento pela Europa da época, veja-se: GrégoryQuenet, “Le tremblement de terre de Lisbonne, um événement majeur de l’Histoire Européenne”, in: M. F. Rollo et alii (coord.), *História e Ciência da Catástrofe*, Lisboa: Colibri, 2007, pp.27-32. Verosimilmente, Kant deve ter redigido o primeiro ensaio entre o final de novembro de 1755 e as primeiras 3 semanas de janeiro de 1756, o segundo e mais longo, desde a última semana de janeiro e nas primeiras semanas de fevereiro de 1756, e o terceiro em março e princípio de abril deste mesmo ano. Não é, todavia, necessário pensar que os ensaios tenham sido redigidos sucessivamente, pois, a partir de um mesmo desenvolvimento, pode o autor ter extraído algumas considerações mais gerais (de Introdução e Conclusão) para publicação em 4 números da Gazeta da sua cidade, reservando os aspetos mais técnicos para o segundo ensaio, mais longo, publicado autonomamente.

verossímil que Kant os tivesse encontrado e reunido todos à pressa para apoiar as suas reflexões. Na verdade, esses escritos, embora sejam motivados pelo acontecimento sísmico, que abalou e destruiu Lisboa na manhã do 1 de novembro de 1755, inscrevem-se numa fase importante de constituição e afirmação do pensamento do jovem Kant, nos anos 1754-1756, caracterizada por preocupações naturalistas, na qual ele se revela já como um pensador autônomo e extremamente ousado, ocupado sobretudo com questões de Cosmologia e Cosmogonia, de História da Terra e Geografia Física.<sup>6</sup> Creio poder dizer-se que, se não andasse já intensamente ocupado com essas matérias, não lhe seria possível dar uma resposta tão rápida e tão aprofundada à interpelação do invulgar acontecimento telúrico. De resto, a relação destes ensaios com o seu mais volumoso e estruturado ensaio de Cosmologia e Cosmogonia, que publicara, sem nome de autor, no mês de março de 1755, é clara, e há passagens neles onde se remete explicitamente para esse outro ensaio. Logo no primeiro deles, onde, a propósito da formação da Terra e do labirinto de galerias subterrâneas que a percorrem, diz: “Ser-me-ia necessário recuar, na história do nosso planeta, até ao caos para dizer algo de compreensível acerca das causas que, no decurso da formação da Terra, determinaram a origem destas galerias” (AA 01:418). É na matéria em estado caótico que começa a história do cosmos deste jovem demiurgo, que, no longo Prefácio àquele seu ensaio de 1755, ousava dizer: “dai-me apenas matéria: eu quero a partir dela construir um mundo”; como se, na verdade, dissesse: dai-me o caos, que mostrar-vos-ei como a partir dele surge a ordem (AA 01:230-235). Mas, ao mesmo tempo, mostra como toda a ordem é provisória e instável, mero instante

---

<sup>6</sup> Estão nessa linha, nomeadamente, os seguintes ensaios: *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne* (1754, como resposta a uma questão colocada a concurso pela Academia das Ciências de Berlim), *Die Frage ob die Erde veralte, physikalisch erwogen* (1754), *Allgemeine Natur geschichte und Theorie des Himmels* (Março de 1755), a pequena tese de Promotion, *Meditationum quarundam de Igne sucinta delineatio* (abril de 1755), *Neue Anmerkungen zur Erläuterungen der Theorie der Winde* (23 de abril de 1756, juntamente com o Anúncio do Curso de Geografia para esse mesmo ano). Ele próprio confessará uma década depois (nas “*Considerações sobre as Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*”, redigidas ainda sob o impacto da sua leitura de Rousseau, sem dúvida evocando essa fase juvenil, que “era por natureza um investigador... e houve um tempo em que acreditava que nisso somente poderia consistir a honra da humanidade...” [“*Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher... Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen...*”] (AA 20:44). Veja-se, sobre a importância dos estudos e do pensamento de Kant nos anos 1754-1755, o artigo de Silvestro Marcucci: “Lesavant Kant agé de trenteans”, in: V. Rohden, R. R. Terra, Guido A. de Almeida, M. Ruffing (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, Bd. I, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008, pp.199-212 (onde, todavia, não são tidos em conta os ensaios sobre o terremoto de Lisboa).



entre o caos e o caos, sendo nas inesgotáveis fornalhas deste que se geram incessantemente novos mundos, num processo de contínua criação. A “História da Terra” não é mais do que uma pequeníssima parte da “História universal da Natureza”, constituindo também ela uma prova do “trabalho da Natureza” em ação contínua de estruturação e desestruturação para dar ocasião a sempre novas estruturas, que serão por sua vez sempre de novo desfeitas. Num dos capítulos da Segunda Parte daquela obra, lê-se esta página, digna de uma colossal Cosmotragédia, onde se expõe a mais profunda convicção do jovem filósofo, a qual por certo preside também aos seus ensaios sobre o grande terremoto que viria a ocorrer meses depois:

Não devemos lamentar o desaparecimento de um edifício do mundo como sendo uma verdadeira perda da natureza. Ele prova a sua riqueza numa espécie de esbanjamento, pois, enquanto algumas partes pagam o tributo à caducidade, ela mantém-se intacta graças a incontáveis novas gerações em toda a extensão da sua perfeição. Que incontável multidão de flores e de insetos destrói um único dia mais quente; e quão pouco damos pela sua falta, embora eles sejam magníficas obras de arte da natureza e demonstrações da onipotência divina! Num outro lugar, esta perda é de novo compensada com superabundância. O próprio homem, que parece ser a obra-prima da Criação, não está excluído desta lei. A natureza demonstra precisamente que ela é tão rica e tão inesgotável na produção da mais excelente entre as criaturas como da mais insignificante e que mesmo o seu desaparecimento é uma sombra necessária na variedade dos seus sóis, pois a geração dos mesmos nada lhe custa. Os efeitos nocivos do ar infeccioso, os terremotos, as inundações exterminam povos inteiros da Terra, mas não parece que a natureza sofra com isso algum prejuízo. Da mesma maneira, mundos e sistemas inteiros abandonam a cena depois de terem desempenhado o seu papel. A infinidade da Criação é suficientemente grande para que um mundo ou uma Via Láctea de mundos pareça, em proporção com ela, o mesmo que uma flor ou um inseto em comparação com a Terra. Enquanto a natureza embeleza a eternidade com cenas variáveis, Deus permanece ocupado numa contínua criação, a dar forma ao material para a formação de mundos ainda maiores. (NTH, AA 01:318)

Deve também ter-se em conta que o jovem filósofo, que acabara de obter o título de *Privatdozent* na sua universidade, no final de setembro de 1755, devia estar já a preparar, desde os últimos meses desse ano o Curso de Geografia Física, que, por sua iniciativa, viria a criar e a lecionar no semestre de Verão (Primavera de 1756) desse seu primeiro ano de docência académica. A avaliar pelo que se sabe das primeiras versões do programa e conteúdo desse Curso, nele constavam já tópicos relativos não só à descrição do estado atual da Terra como também os respeitantes a uma História da Terra (onde tinha lugar o tema

dos terremotos e vulcões), para o que o jovem professor mobilizava todos os mais relevantes testemunhos e fontes, fossem antigos ou recentes. Foi como se o acontecimento de 1 de novembro lhe tivesse oferecido uma soberana oportunidade para expor, sistematizar e pôr à prova os seus conhecimentos e conjecturas nessas matérias<sup>7</sup>.

Mas não só isso. O jovem Kant revela-se particularmente impressionado pelo caráter singular do acontecimento. Disto dão prova várias declarações esparsas pelos ensaios que apontam todas para a singularidade, a magnitude e extensão de efeitos, o alcance e o significado do terremoto de Lisboa, e não apenas como fenómeno físico digno de ser pensado por investigadores da natureza, mas também pelo que ele representa como desafio, interpelação e ocasião para uma reflexão sobre o destino coletivo dos homens e sobre a condição humana. Citarei algumas dessas declarações. Seja esta:

A História não oferece nenhum outro exemplo de um abalo tão generalizado que, num espaço de poucos minutos, tenha sido sentido ao mesmo tempo em todas as águas e numa grande parte da Terra. (AA 01:437).

No final do primeiro ensaio, refere-se ao terremoto como

[...] esse memorável acontecimento da natureza que ocorreu nos nossos dias [*denkwürdige Naturbegebenheit, die in unsern Tagen geschehen ist*], cuja importância e múltiplas peculiaridades me movem a comunicar ao público, num minucioso tratado, a pormenorizada história, a sua extensão e as coisas notáveis que aconteceram e as considerações a que dão azo. (AA 01:427).

Esse mesmo ensaio abria com esta surpreendente afirmação:

Grandes acontecimentos [*Begebenheiten*] que afetam o destino de todos os homens [*Schicksal aller Menschen*], despertam com razão aquela famosa ânsia de novidade que em todos suscita o que é extraordinário e que nos impele a perguntar pelas suas causas. Em tais casos, a obrigação do investigador da natureza para com o público será prestar contas dos conhecimentos que a observação e a pesquisa lhe possam proporcionar. (AA 01:419).

Por sua vez, o segundo ensaio abre com uma reflexão do mesmo teor:

Não foi em vão que a Natureza espalhou por toda a parte um tesouro de raridades para reflexão e admiração [*Seltenheiten zur Betrachtung und*

---

<sup>7</sup> No Curso de *Geografia Física*, editado por Theodor Rink em 1802, a partir dos apontamentos que Kant usava para as suas lições sobre essa disciplina, a temática dos terremotos e vulcões é tratada nos §§ 49-51, sendo as ideias aí expostas, quanto à descrição e explicação desses fenómenos, muito próximas das expostas nos três ensaios do ano 1756.

*Bewunderung*]. O ser humano, a quem foi confiada a administração do solo terrestre [*Haushaltung des Erdebodens*], possui capacidade e possui também prazer de conhecê-las e louva o Criador com as suas perspectivas [*Einsichten*]. (AA 01: 431)

Num seu curso de 5 janeiro de 1983, sobre o ensaio de Kant do ano 1784, *Resposta à questão: que é a Aufklärung?*, Michel Foucault dizia que “a partir de Kant, a filosofia torna-se a superfície de emergência da sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como evento, como um evento do qual ela tem de dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica...”<sup>8</sup> Isto que é dito a propósito de um ensaio publicado no ano de 1784 não poderia sê-lo com igual razão dos ensaios de Kant escritos e publicados 28 anos antes, sobre o terremoto de Lisboa? Não se expõe já nestes últimos uma atitude típica de filosofar, marcada pela urgência e mesmo pelo dever de o filósofo responder à interpelação dos acontecimentos relevantes que mudam o destino dos homens, fossem eles da história da Terra, da história cultural ou da história política? Tradicionalmente, os filósofos, ocupavam-se de ideias, de essências, de verdades intemporais ou capazes mesmo de desafiar a eternidade. *Sub specie aeternitatis*, era assim que Espinosa (1677) caracterizava, na sua *Ethica ordine geometrico demonstrata* (V, xxiii, sch.), o modo como o verdadeiro filósofo deveria considerar a Natureza e tudo o que nela ocorre. Com o jovem Kant emerge, porém, uma conceção e uma prática da filosofia como “ontologia da atualidade” e como pensamento do acontecimento. Há acontecimentos da história da Terra ou da história humana que são portadores de sentido, que se dão a ler e solicitam a decifração do seu significado por quem tenha olhos para o fazer. Ora, o investigador da natureza e o filósofo têm mesmo o dever de o fazer, não podendo eximir-se dessa responsabilidade perante o “público”, deixando o campo livre para ser ocupado pelos moralistas ou pelos astrólogos. É questão para dizer que já nestes ensaios do ano 1756 se revela também o sentido daquilo que, no referido ensaio sobre a “Aufklärung”, Kant dirá da responsabilidade do filósofo quanto ao efetivo “uso público” da sua razão. Novo aqui é, pois, que um filósofo se ocupe também de pensar a Terra e os fenômenos telúricos, de pensar um acontecimento que marca decisivamente o seu próprio momento histórico e o destino coletivo dos homens. O acontecimento interessa-lhe, por certo, enquanto tema científico, e o seu contributo mesmo nesse plano não é irrelevante, como o espero mostrar. Mas interessa-lhe

---

<sup>8</sup> Michel Foucault, “Qu’est-ce que les Lumières?”, *Dits et écrits*, IV (1980-1988), Paris: Gallimard, 1994, 680.

também a questão antropológica que no acontecimento se expõe em trágica evidência: a incontornável condição telúrica do homem, no que isso afeta o destino deste e o obriga a refletir para encontrar a sua adequada relação com a natureza, mas ao mesmo tempo para encontrar, porventura num outro plano que não o da mera natureza física, a verdadeira medida de si próprio. É o que se depreende deste passo da abertura do segundo ensaio:

A consideração de tais terríveis acidentes é plena de ensinamentos. Ela humilha o homem, porque lhe faz ver que não têm qualquer direito, ou que pelo menos o perdeu, de esperar das leis da Natureza, que Deus ordenou, consequências puramente favoráveis, e talvez por essa via ele aprenda igualmente a compreender que este campo de jogos de seus desejos não deve constituir o alvo adequado de todos os seus propósitos. (AA 01:431)

## **2. Os ensaios, seu valor científico e seu significado na história da sismologia moderna**

Obviamente, temos de colocar os ensaios no contexto da sismologia da época. Segundo o estado da sismologia atual e a teoria *standard* consensual entre os sismologistas (a da “tectônica de placas” – *Plate Tectonics* – proposta pelo geofísico canadense John Tuzo Wilson em 1963), as perspectivas expostas ou conjeturadas pelo jovem Kant em meados do século XVIII perderam a sua pertinência, tal como a haviam perdido já, cerca de um século depois de propostas, perante a teoria ondulatória de Robert Mallet (1848: *On the Dynamics of Earthquakes; being an Attempt to reduce their observed Phenomena to the known Laws of Wave Motion in Solids and Fluids*). Todavia, nelas ele acolhia, sistematizava e até ampliava, o que de mais avançado era possível saber sobre o fenômeno na sua época e as suas observações e conjeturas até contribuíram para abrir novas linhas de investigação, não sendo por isso o seu contributo despiciendo para uma história da sismologia moderna.

Explicações naturais para os terremotos haviam sido obviamente apresentadas desde a Antiguidade. Na sua obra *Os Meteorológicos* (livro II, capítulo 7), Aristóteles faz a resenha e aprecia criticamente as teorias mais relevantes apresentadas pelos filósofos que o precederam: a de Anaxímenes de Mileto (segundo a qual a terra estala ou quebra segundo é mais seca ou mais úmida), a de Anaxágoras de Claxómenes (que propõe ser o éter, preso no interior da terra, que, ao libertar-se, provoca abalos) e a de Demócrito de Abdera (que, por sua vez aventa ser a água que preenche as cavernas da terra e que, ao deslocar-se de umas cavernas para outras, provoca vácuos, rompendo-se o equilíbrio, dando origem a

grandes desabamentos, podendo o equilíbrio ser rompido igualmente pelo acúmulo sobreveniente de águas da chuva). No capítulo 8, o Estagirita propõe a sua própria explicação, segundo a qual seriam os ventos, gerados no interior da Terra e conduzidos e expelidos pelas cavidades desta, o verdadeiro agente dos terremotos, embora isso aconteça associado a outros fatores, como a temperatura ambiente, a hora e luminosidade do dia, a época do ano. Em todas estas teorias está em causa algum dos elementos considerados naturais: a terra, a água, o ar, o éter. Se aduzirmos ainda a teoria vulcanista, que alguns atribuem a Empédocles, mas não referida por Aristóteles, seria o fogo – o fogo subterrâneo – o verdadeiro responsável pelos terremotos e vulcões.

Como mostrou Gregory Quénet, por meados do século XVIII, as teorias propostas para os terremotos eram compósitas ou ecléticas. Algumas ciências como a química e a eletricidade estavam a passar por uma profunda transformação e ainda em processo de constituição, mas alguns faziam já intervir, na explicação dos sismos, fenômenos químicos, magnéticos e elétricos, que apenas começavam a ser conhecidos<sup>9</sup>. O terremoto de Lisboa daria, aliás, um forte impulso também para o nascimento da sismologia moderna, pela mudança que implicou na abordagem do fenômeno dos terremotos, naturalizando-o enquanto tal, laicizando a catástrofe que representam, passando a olhar-se para tais desastres naturais já não como castigos divinos, mas como riscos naturais cuja fenomenologia deve ser estudada, compreendida e gerida com medidas e estratégias prudenciais, de modo a contar com a sua inevitável ocorrência, mas, ao mesmo tempo, minimizar os seus estragos e sobretudo as perdas em vidas humanas.

A explicação mais verossímil para os terremotos e a que maior consenso reunia na época era a teoria que viria a ser chamada “vulcanista” (do deus Vulcano que trabalha com o fogo e em cujas forjas se fundem os metais). Segundo esta teoria, haveria um fogo central na Terra que se comunica a cavernas mais superficiais e que é mantido aí graças a substâncias combustíveis (betumes, carvões, enxofre, matérias gordas), sendo os vulcões os respiradouros por onde entra o ar necessário à alimentação desses fogos e por onde se liberta a pressão dessas combustões subterrâneas. Uma mesma seria, por conseguinte, a causa dos terremotos e dos vulcões, o que explicaria a correlação frequente (seja espacial, seja temporal) na ocorrência dos dois fenômenos.

---

<sup>9</sup> G. Quénet, “Le tremblement de terre de Lisbonne, um événement majeur de l’Histoire Européenne”, in: M.F. Rollo et alii (coord.), *História e Ciência da Catástrofe*, Lisboa: Colibri, 2007, pp.13-37, sobretudo pp.22-23; veja-se também: Grégory Quénet, *Les tremblements de terre aux XVIIe et XVIIIe siècles. La naissance d’un risque*, Champ Vallon, Seyssel, 2005.

O grande naturalista da época, Georges Louis Leclerc, Conde de Buffon, dera acolhimento e desenvolvimento a essa explicação no 1º volume da sua *Histoire Naturelle, générale et particulière*, publicado em Paris em 1749 (que viria a ser traduzido ao alemão no ano seguinte: Hamburg/Leipzig, 1750)<sup>10</sup>. No art. XVI, sob o título “Dos vulcões e tremores de terra”, não só oferecia uma tipologia dos terremotos, apoiada por uma ampla relação desses acontecimentos recolhida de fontes antigas e recentes, como também se expunha uma visão em sistema e propunha uma explicação física dos mesmos, invocando os fogos subterrâneos e as cavernas que ligam as montanhas, as terras e os mares.

O jovem Kant inscreve-se nessa explicação, valendo-se não só das razões de Buffon, que bem conhece e expressamente cita, mas também de muitos outros autores recentes ou contemporâneos (mais de uma vintena, entre geógrafos, cosmólogos, naturalistas, químicos, naturalistas viajantes...). Assim, segundo ele, o grande terremoto de Lisboa teria resultado da conjunção de três fatores, que considera amplamente testemunhados pela observação e até por experiências conhecidas ou simuláveis em maior ou menor escala:

- um **fator geológico**, ou seja, a peculiar constituição do solo sobre o qual nos instalamos: a Terra, devido à sua antiga submersão sob as águas de um oceano primordial, é percorrida por labirintos de cavernas, de galerias e de abóbadas, que ligam entre si regiões muito distantes, os mares e a terra firme, e que seguem preferencialmente as cadeias das montanhas. Este pressuposto é repetido uma e outra vez ao longo dos ensaios. Cite-se esta passagem:

Os terremotos revelaram-nos que a superfície de Terra está cheia de abóbadas e cavernas e que, por toda a parte sob os nossos pés, se escondem minas com múltiplos labirintos... É de supor que a origem destas cavernas seja precisamente a mesma do atual leito do mar, pois o certo é que, se soubermos algo acerca dos vestígios que o oceano nos deixou, da sua primitiva estadia sobre a Terra, como os inumeráveis montes de conchas descobertos até no interior das montanhas e os animais fossilizados que se encontram nos poços, fácil será concluir que o mar outrora começou por cobrir todo o planeta... e que teria sido impossível as águas retirarem-se se o solo não se tivesse de vez em quando afundado em enormes covas, formando profundas baías por onde a água afluiu e entre cujas margens se encontra ainda limitada. Enquanto isso, as zonas elevadas à volta dessas depressões convertem-se em terra firme, toda ela esventrada por cavernas subterrâneas e semeada de montes escarpados. (no 2º ensaio, AA 01:432)

---

<sup>10</sup> E também a *Encyclopédie* de Diderot e D’Alembert (vol. 6, 1756, pp.612-613) a sancionará, no verbete “Feu central et feux souterraines”, redigido a partir de notas de Samuel Formey.

- um **fator químico** (e mineralógico): nas profundezas da Terra ocorrem processos de fermentação e combustão de matérias inflamáveis diversas, dando origem a explosões, que libertam a sua energia pelas galerias de cavernas, provocando erupções vulcânicas, terremotos e outros fenômenos a eles aparentados e associados (atmosféricos, aquecimento da água dos lagos, lagos cujas águas são engolidas, súbito surgimento de fontes de águas quentes, etc. ...). Eis alguns passos que expõem essa ideia:

[...] Estas cavernas contêm todas elas um fogo ardente ou pelo menos aquele tipo de matéria inflamável que apenas necessita de um pequeno estímulo para incendiar violentamente tudo o que o rodeia e abalar ou fender o solo que o cobre. (ibidem, AA 01:433)

[...] estas minas onde se encontra a acendalha dos terremotos [...] (ib., AA 01:434)

Se supusermos agora que as substâncias minerais ocultas no interior destas cavernas entram em contacto com substâncias líquidas que as põem em efervescência e, por via disso, num estado de fermentação interior suscetível de criar condições propícias àquela inflamação das matérias combustíveis que, no espaço de alguns dias, irromperá em toda a sua fúria... E terá sido deste modo, através desta exalação de vapores, que a fermentação subterrânea anunciou a calamidade que se ia silenciosamente preparando. A consumação da fatalidade segue-se-lhe a passos lentos, dado que uma fermentação não rebenta de imediato em labaredas. Para que a combustão se inicie, as matérias fermentadas e aquecidas têm de entrar, de alguma forma, em contato com um óleo inflamável, com enxofre, betume, ou qualquer outra substância semelhante. (2º ensaio, AA 01:435)

Os grandes abismos e fendas no solo que, na Suíça e noutras regiões, se têm de vez em quando aberto e, na sua maior parte, tomado a fechar, são testemunhas evidentes de uma crescente força subterrânea que faz estalar as camadas menos espessas. Se considerarmos esta fragilidade do nosso solo, reservatório desse lume subterrâneo que, talvez por todo o lado, as matérias inflamáveis, os depósitos de carvão, as resinas e o enxofre, conseguem manter numa combustão permanente (tal como muitas vezes sucede com as minas de carvão de pedra...), se considerarmos, dizia eu, esta situação das cavernas subterrâneas, não dá ideia que um pequeno gesto seria suficiente para mergulhar as nossas abóbadas num mar de enxofre incandescente e arrasar os lugares que habitamos com torrentes de matéria em labaredas...? (3º ensaio, AA 01:470).

- um **fator mecânico**: a transmissão do impulso inicial, da explosão e libertação da pressão provocada, pela galeria de cavernas, com seus efeitos destruidores (oscilação, tremor de terra, explosão vulcânica), pois “quando o fogo subterrâneo se inflama, expulsa todo o ar em redor para fora das cavernas.” (AA 01:447), “sendo pois de

presumir que a ligeira oscilação do solo da maior parte da Europa, aquando da tremenda combustão que assolou a Terra no 1º de novembro, outra causa não tenha tido se não este ar furiosamente turbilhonante que, à semelhança de um ciclone, fez estremecer o solo que se opunha à sua expansão.” (AA 01:448).

Daí a associação estabelecida, nomeadamente, entre a erupção do Vesúvio e o terremoto de Lisboa (AA 01:447) e bem assim a observação, que ocorre logo no 1º ensaio, de que se houvesse um vulcão na montanha mais alta de Portugal, os efeitos do terremoto não teriam sido tão destruidores para a capital do país, pois aquele serviria de escape para a energia libertada pelo abalo sísmico.

Kant demora-se em pormenorizadas considerações sobre a transmissão de um impulso ou choque em terra e em meio aquático, que revelam um grande conhecimento da Mecânica da época. Estava sem dúvida a par do movimento ondulatório (“leve oscilação” - *leichte Schwankung* - AA 01:440), que parece admitir para a explicação dos efeitos do terremoto a grandes distâncias da zona de impacto, nomeadamente nos movimentos de águas em lagos interiores do centro e norte da Europa, sem que a terra firme circundante tenha sido abalada. Há, efetivamente, nos ensaios referências a “leves oscilações” e «movimento baloiçante”, que algum comentador interpreta no sentido da teoria ondulatória, o que colocaria o jovem Kant na senda da antecipação de uma mudança de paradigma na sismologia, que só ocorrerá de facto, cerca de um século depois, com a obra de Robert Mallet sobre a *Dinâmica dos Terremotos* (1848) <sup>11</sup>.

### 3. Os pressupostos epistémicos do jovem Kant

Não menos interessantes do que as explicações naturais que propõe para o fenómeno, me parecem, porém, ser os pressupostos epistémicos mobilizados pelo jovem filósofo, que passo a elencar sumariamente.

---

<sup>11</sup> João Pedro Fonseca, “Posfácio” a Immanuel Kant, *Escritos sobre o terramoto de Lisboa*, Coimbra: Almedina, 2005, p. 129”. Os ensaios de Kant sobre os terramotos, apesar de pouco estudados sob o ângulo da Epistemologia, surgem assim como um exemplo lapidar de investigação na fase que antecede uma revolução científica”. De fato, na dissertação *De igne* (de abril de 1755), prop. xii (AA 01:383) lê-se: “o movimento ondulatório resultante de um levíssimo princípio não só se propaga facilmente, mas também se pode comunicar a outra matéria inflamável, por grande que ela seja, gradualmente com a mesma intensidade.” [motum undulatorium a levissimo principio conceptum non solum facillime propagare, verum etiam alii materiae inflammabili, quantquanta ea sit, pari intensitate sensim communicare possit.]



Em primeiro lugar, e perdoe-se a redundância, a **naturalização** do fenômeno: ele faz parte da natureza e não de uma ordem moral justicialista do mundo (que usasse arbitrariamente e a bel-prazer os fenômenos do mundo físico para castigar pecadores ou para exhibir o seu poder). Disso decorre a postulação de uma explicação natural para o fenômeno dos terremotos, pelas comuns leis da natureza. Os terremotos tal como todos os fenômenos que ocorrem na natureza, por extraordinários e terríveis que sejam, pertencem à natureza e decorrem segundo as mesmas leis que ela segue na produção de outros fenômenos que nos parecem mais ordinários e comuns. Aqueles devem, por isso, ser explicados, tal como estes, por causas naturais. Assim se lia logo na abertura do segundo ensaio:

Mesmo os instrumentos temíveis de martirizarão do gênero humano, como são os tremores de terra [*Erschütterungen der Länder*], a fúria do mar movido no seu fundamento, as montanhas que vomitam fogo, incitam o homem para a reflexão [*fordern den Menschen zur Betrachtung*] e não são menos plantados por Deus na natureza como uma consequência direta de leis constantes, do que outras já comuns causas de desgraça [*Ungemächlichkeit*], que só tomamos por mais naturais porque estamos mais familiarizados com elas. (AA 01:431)

Isto viria a tornar-se óbvio com o avanço da generalização da visão científica do mundo, mas estava longe de o ser na época e podemos ver aqui um significativo alargamento do conceito de natureza, do que é um fenômeno natural e do que é um fenômeno normal. Se decorre daquele pressuposto a explícita recusa das explicações moralistas para o fenômeno (que invocavam uma arbitrária intervenção justicialista divina), não menos decorre a rejeição das explicações astrológicas – mesmo naquela forma mais recente, que consistia em usar a teoria newtoniana da atração para responsabilizar os astros por aquele acontecimento telúrico (início do 3º ensaio). Em vez de procurar causas transcendentais ou longínquas, trata-se de averiguar se as não há próximas e proporcionadas aos efeitos. Ora, como mostrou o jovem filósofo, no caso dos terremotos, “a sua causa e a sua explicação está mesmo... debaixo dos nossos pés” (AA 01:469). Desta naturalização do fenômeno dos terremotos decorre a laicização da tragédia que eles representam: com efeito, esta já não pode ser vista como um castigo divino por pecados dos humanos, mas como resultando do processo da natureza operando segundo as suas leis ordinárias.

Um segundo pressuposto é o que se refere ao que se poderia chamar a **ética da investigação**, que se traduz na atitude do cientista perante a natureza. Este não deve violentar a natureza ou tentar forçá-la a

entrar numa explicação apressada: deve sim estar atento à sua livre revelação e responder ao desafio que ela lhe dirige nas suas manifestações: ela revela-se nos seus fenômenos e tanto mais quanto mais extraordinários eles são. Em vez de uma atitude de violência inquisidora, Kant propõe a de atenção solícita à autorrevelação da natureza nos seus efeitos e fenômenos. Várias passagens dos ensaios insistem nesse ponto:

A natureza só pouco a pouco se descobre. Não devemos tentar adivinhar, com impaciência e mediante fantasias, o que ela nos esconde, mas antes devemos aguardar até que ela revele inequivocamente os seus segredos em claros efeitos. (AA 01:426)

E noutro passo:

O que a natureza esconde ao nosso olhar e às nossas imediatas tentativas, isso ela mesma o desvenda mediante os seus efeitos. (AA 01:432)

Isso não deve, porém, inibir a investigação, nem impedir o investigador da natureza de formular conjeturas, desde que estas sejam apoiadas na sensata razão e na experiência (e até em experimentos e simulações dos fenômenos, por analogia com processos naturais já conhecidos, pois confessa o jovem filósofo que “não é difícil para um investigador da natureza simular os fenômenos desta”, ele mesmo descrevendo vários experimentos ...). Tais explicações não poderão talvez chegar a ostentar alguma vez a certeza e evidência das demonstrações matemáticas, mas o máximo de probabilidade que nelas nos seja possível alcançar deve bastar-nos enquanto não podemos ter certezas absolutas e mesmo que nunca cheguemos a tê-las. Deve aceitar-se a condição precária do nosso saber acerca da natureza em muitos dos seus fenômenos, sobretudo naqueles que são especialmente complexos, como é o caso dos terremotos, admitindo que pode haver outras explicações plausíveis para certos aspetos do fenômeno e que no futuro virão por certo a ser encontradas.

No caso do terremoto de Lisboa, dada a sua singularidade e a sua extensão, sem paralelo conhecido na história, dado por outro lado o pouco conhecimento que na época havia a respeito do que se passa no interior profundo da Terra, Kant adverte que, tratando-se de um acontecimento sem exemplo, “temos de usar de cautela quando se quer inferir de um único caso a sua causa” (2º ensaio, AA 01:437-438; p. 66), pois pode ter várias que se conjugam. Como que dizendo que só na posse de uma amostra mais ampla (que nunca será exaustiva!) de fenômenos similares se podem tirar conclusões mais pertinentes. É consciente disso

que, já no preâmbulo do primeiro ensaio, declara que as suas reflexões vão ter um caráter de mero esboço e um estatuto de mera probabilidade:

A minha reflexão [*Betrachtung*] será apenas um esboço [*Entwurf*]. Para me exprimir com liberdade, ela conterà quase tudo o que até agora acerca ‘do acontecimento’ se pode dizer com probabilidade [*Wahrscheinlichkeit*], mas certamente não o bastante para satisfazer aquela rigorosa apreciação [*Beurtheilung*] que tudo submete à pedra-de-toque da certeza matemática. (AA 01:419)

No mesmo sentido vai, no final do 3º ensaio, uma observação a respeito da fenomenologia da pesquisa científica, na qual, ao mesmo tempo que revela o jovem filósofo atento às teorias mais recentes (nomeadamente as que associavam os terremotos a fenômenos elétricos e magnéticos), aconselha prudência na sua plena adoção, por ainda não estarem suficientemente sustentadas:

Seria obra de grande fôlego expor e examinar todas as hipóteses que cada qual tem proposto no intuito de abrir novos rumos de investigação, hipóteses essas que, tal como as ondas do mar, vão frequentemente cedendo lugar umas às outras. As ciências da natureza são, porém, dotadas de uma espécie de paladar muito apurado, que lhes permite distinguir rapidamente entre as divagações desregradas de cabeças sedentas de novidades e os juízos prudentes e seguros daqueles que se apoiam nos testemunhos da experiência e na credibilidade da razão. (final do 3º ensaio, AA 01:460)

Um terceiro pressuposto é o que se poderia chamar a **visão sistêmica** do fenômeno (ou inter-relação sistêmica dos eventos) na sua multiplicidade de efeitos associados ou conexos temporalmente e espacialmente, mesmo a grandes distâncias da zona do seu impacto (vários fenômenos físicos, aparentemente sem nada terem que ver uns com os outros, mesmo muito distantes no espaço, embora próximos no tempo ou mesmo quase simultâneos, são interpretados como estando conexos e relacionados com uma mesma causa: sismos em diferentes regiões da Europa e norte de África e sucessivas réplicas, erupções vulcânicas, movimento das águas em lagos interiores na Europa central - Suíça, Alemanha, Noruega..., com extensão à costa americana; tudo isso aponta para a verossimilhança da teoria proposta que supõe a rede de cavernas intercomunicantes que ligam as terras firmes e os oceanos, através das quais se descarrega e propaga a energia da explosão inicial.

E, por fim, não menos relevante do que os anteriores, o pressuposto da **compreensão historicizada** e **temporalizada** dos acontecimentos naturais telúricos e cósmicos. Estes acontecimentos, na verdade, para serem adequadamente compreendidos, não devem ser

considerados como fenômenos isolados, mas como momentos de um processo, como inscritos numa história da Terra, do Cosmos, da Natureza.

É assim que, no 2º ensaio, Kant se propõe descrever a “história e a descrição natural” do terremoto. Mas entende por tal não as efemérides que ocuparam a pena de tantos outros por essa época. A história que lhe interessa é a *Naturgeschichte* – do mesmo gênero daquela que aparece no título do seu ensaio de 1755, que dá conta da gênese, do processo de gestação e decorrência do acontecimento: isto é que dá conta do “trabalho da Natureza”.

Eu descrevo aqui apenas o trabalho da natureza [*Arbeit der Natur*], as circunstâncias naturais estranhas que acompanharam o terrível acontecimento [*Begebenheit*], e as causas do mesmo. (AA 01:434).

Desse “trabalho da natureza” fazem parte os “prenúncios” [*Vorboten*] que o jovem filósofo naturalista vê conjugarem-se desde meados de outubro em vários fenômenos atmosféricos nas montanhas da Suíça (em Locarno): um vapor quente, uma neblina vermelha que daria uma chuva cor de púrpura deixando por todo o lado um sedimento viscoso avermelhado, tendo a própria neve tomado essa cor, e isso estendeu-se até à Suábia (sudoeste da Alemanha); seguiram-se aguaceiros anormais e chuvas por mais de catorze dias; o caudal dos rios nascidos nas montanhas da Suíça aumentou e transbordou, houve furacões, ciclones, desordem atmosférica que se estendeu desde Ulm (sul da Alemanha) ao norte de Itália. A que se deveu tudo isso? A resposta é: deveu-se à natureza do solo das regiões em que ocorreram. E segue a já referida ideia a respeito da rede de galerias e de abóbadas sobre que assenta a superfície exterior da Terra, que verossimilmente segue segundo Kant as cadeias de montanhas:

As montanhas suíças escondem vastos abismos que estão sem dúvida ligados às mais profundas galerias subterrâneas... Aí se desenvolvem processos de combustão de substâncias minerais e líquidas em estado de fermentação e inflamação combustível que acaba por irromper com fúria... Terá sido deste modo, através desta exalação de vapores, que a fermentação subterrânea anunciou a calamidade que se ia silenciosamente preparando. A consumação da fatalidade seguiu-se-lhe a passos lentos, dado que uma fermentação não rebenta de imediato em labaredas. Para que a combustão se inicie, as matérias fermentantes e aquecidas têm de entrar, de alguma forma, em contacto com um óleo inflamável, com enxofre, betume, ou qualquer outra substância semelhante. Enquanto isso, vão-se registando ocasionais aumentos de temperatura nas galerias subterrâneas. E é no momento em que as matérias inflamáveis, dissolvidas em mistura com as outras, atingem o ponto de combustão que

as abóbadas da Terra são sacudidas e a fatalidade do destino inexoravelmente se cumpre. (2º ensaio, AA 01:435)

Assim, lentamente preparado, ocorre o terremoto de Lisboa no dia 1 de novembro de 1755 pelas 9h50m da manhã e, em simultâneo, ocorrem vários outros fenómenos associados no mar, da Finlândia às Índias Ocidentais, numa extensão de 1500 milhas marítimas e, em terra, por toda a Europa (Irlanda, Noruega, Finlândia, Suécia, Alemanha, Boémia, França, Suíça, Itália - tremor de terra em Milão e em Nápoles o Vesúvio entrou em erupção) e norte de África (Marrocos). Seguem-se, associadas a esse mesmo fenómeno-processo, as réplicas das semanas seguintes: a série de terremotos ocorridos no mês de novembro (dias 17-18), em Portugal, Espanha e Marrocos, em Inglaterra, nas costas americanas, em Itália; e depois o terremoto de 9 de dezembro, sentido de novo em Lisboa, no sul de Espanha, em França, na Baviera, na Suíça, na Suábia, no Tirol; e ainda o de 26 de dezembro, que atingiu o vale do Reno (Alsácia, Lorena, Colónia, Vestefália, Países Baixos).

Em suma, os terremotos, por terríveis e destruidores que sejam, fazem parte da história da Terra, a qual por sua vez é parte da história da Natureza, que está em processo, e permanentemente ocupada no seu trabalho. A Natureza – o Cosmos, a Terra – não é um estado, uma realidade fixada para todo o sempre na sua regularidade imperturbável, mas um processo em elaboração contínua. Os processos e fenómenos naturais devem ser vistos e apreciados neste tempo longo duma história da Criação em curso, do qual fazem parte estruturas e destruições de ordens estabelecidas e recriações de novas ordens, porventura mais ricas, complexas, mais belas até, segundo se lia no citado ensaio cosmológico de 1755. O jovem Kant é um dos intelectuais que, em meados do século XVIII, decidem irreversivelmente a “*Verzeitlichung*” da História Natural (LEPENIES, 1976).

#### **4. Considerações e corolários de natureza antropológica**

Mesmo se o autor dos ensaios que estamos a comentar faz questão de se apresentar como “investigador da natureza” (*Naturforscher*) e não como filósofo e ainda menos como filósofo moral, eles estão todavia repletos de considerações de natureza antropológica. Como se o jovem filósofo tivesse em vista dar contributos para responder a esta questão: Qual é o lugar do homem na natureza, e qual a adequada relação que deve manter com ela?

Recusando embora uma perspectiva moralista na abordagem do fenómeno natural do terremoto, isso não significa que não tome dele

pertinente lição para a correta conduta humana. Esta lição pode sumariar-se em quatro indicações, que são entre si solidárias e correlatas: a recusa do moralismo justicialista, o anti-fatalismo, o anti-prometeísmo, o anti-finalismo antropocêntrico. Por conseguinte, nem resignação fatalista, nem finalismo antropocêntrico, nem atitude prometeica, mas sim a consciência da finitude e a prudente e racional gestão dos riscos baseada numa mais correta apreciação e compreensão dos fenômenos naturais de tal magnitude.

Seja, em primeiro lugar, a recusa de uma visão moralista de um ajuste de contas divino que tivesse caído sobre os habitantes de Lisboa.

A contemplação de tantas desgraças como as que a última catástrofe semeou entre os nossos concidadãos [*unsern Mitbürgern*] tem de, obrigatoriamente, despertar a nossa humana afeição [*Menschenliebe*] e fazer-nos compartilhar do infortúnio que tão duramente os atingiu. Mas ofenderemos muito esse imperativo se insistirmos em ver semelhantes fatalidades como castigos divinos, infligidos às cidades dizimadas em virtude das más ações por elas cometidas, encarando, desse modo, todas essas infelizes vítimas como alvos da vingança de Deus, sobre os quais se abateria toda a ira do seu espírito justiceiro. Este tipo de juízo é de uma imperdoável petulância, pois arroga-se a capacidade de decifrar e interpretar a seu modo os desígnios da divindade. (AA 01:459)

Os fenômenos físicos não fazem parte duma ordem moral do mundo assim tão primariamente entendida! Isto é, eles não servem para punir uns ou recompensar outros pelos atos que pratiquem:

Vemos, todavia, que inúmeros malfeitores morrem tranquilos, que os terremotos desde sempre flagelaram determinadas regiões, dizimando indiscriminadamente velhos e novos, que a parte cristã do Peru não é menos sacrificada do que a pagã e que muitas cidades foram, desde o início, poupadas a esta devastação, sem que, por isso, possam reivindicar qualquer estatuto de impunidade. (AA 01:460)

Em vez de servir para perorações de um moralismo primário, o acontecimento deve antes proporcionar oportunidade e convidar a uma reflexão efetivamente moral e proveitosa sobre os verdadeiros fins do homem e sobre o lugar deste na natureza:

E assim se encontra o homem nas trevas, quando pretende adivinhar os objetivos que Deus terá em vista no governo do mundo. Mas já não há que ter incertezas quando se trata da forma como nos deveríamos adaptar aos caminhos da Providência, em conformidade com os fins por ela visados. O homem não nasceu para construir cabanas eternas neste palco de vaidades. A sua vida tem uma finalidade bem mais nobre, como tão bem nos é demonstrado por toda a destruição que a instabilidade do mundo nos dá a ver, até mesmo naquelas coisas que nos parecem as maiores e as mais importantes, como que para nos recordar que os bens

terrenos jamais poderão satisfazer a nossa ânsia de felicidade. (AA 01:460)

Há uma ordem final mais complexa onde os fins subordinados se inscrevem. E, todavia, não se propõe uma acomodação fatalista. Pelo contrário, o homem pode agir sensatamente na gestão das coisas do mundo, de modo a precaver os efeitos destrutivos de certos processos naturais. Mas tais fenômenos constituem para os homens um desafio também de ordem moral, convidando-os a refletirem sobre o seu destino e o seu lugar na natureza:

Dizendo isto, longe de mim querer sugerir que o homem esteja abandonado à fatalidade inelutável das leis da Natureza, sem quaisquer contemplações para com o estatuto privilegiado de que goza no seu seio. Terá sido precisamente a sabedoria suprema, da qual o curso natural das coisas extrai essa justeza que não carece de qualquer correção, a subordinar os fins menores aos mais elevados e, justamente nesse intuito – em função do qual frequentes vezes se abriram as mais importantes exceções às regras universais da Natureza – de alcançar os fins mais sublimes, fins infinitamente superiores a todos os meios de que a Natureza dispõe, também a condução do género humano no governo do mundo acaba por ditar leis ao próprio curso das coisas naturais. Quando uma cidade ou região entrevê a calamidade com que a Providência divina a atemoriza a ela ou aos seus vizinhos, oferecerá ainda dúvida que partido deve tomar a fim de evitar a ruína que sobre ela impende, e serão os sinais ainda demasiado ambíguos para dar a perceber os fins para cuja realização todos os caminhos da Providência, em unísono, convidam ou exortam o homem? (AA 01:460-461)

Em vez de uma moral de culpa e castigo, contra a atitude de desistência fatalista, o jovem filósofo propõe uma ética da compreensão do fenômeno, da precaução e da gestão prudencial dos riscos e vantagens. A inútil lamentação e resignação cederá assim o lugar a uma prática de convivência com o risco e de sensata gestão dos seus estragos e vantagens. Trata-se de aprender a conviver com ele, sabendo que é ao limite inevitável, mas também que podem ser minimizados os seus efeitos destruidores; nomeadamente, na escolha adequada de lugares de implantação urbana, na adoção de técnicas e tipos de construção mais seguros ou menos propensos a potenciar o risco de desastres e tragédias (do que é aduzido o exemplo dos habitantes do Peru que constroem as suas casas com paredes só no rés-do-chão e de canas no andar superior). Interessantes indicações ou sugestões de medidas preventivas são dadas a esse respeito sobre o caso de Lisboa, advertindo para o fato de que a orientação da sua implantação terá favorecido e potenciado os efeitos destruidores do terremoto e do efeito do maremoto que se lhe seguiu:

Se, em situações tão adversas, é permitido ao homem usar de alguma cautela, se, face a tão generalizados tormentos, não se considera um esforço temerário e vão propor algumas medidas preventivas que a razão nos oferece, não deveriam então as desoladoras ruínas de Lisboa fazer reponderar o projeto de reconstruir a cidade de novo na longitudinal do mesmo rio, que descreve a direção em que os tremores de terra nessa região naturalmente têm que acontecer... A tragédia de Lisboa parece ter sido agravada pela localização da cidade, construída na longitudinal do Tejo. E daí que, tendo em conta estas razões, nenhuma cidade de um país por diversas vezes vítima de tremores de terra, cuja direção seja possível determinar a partir da experiência, devesse ser construída em direção paralela à que estes seguem. Só que, em situações desta natureza, a maioria das pessoas é de opinião totalmente diferente. Porque o pavor lhes rouba a capacidade de reflexão, julgam ver, nestes casos de desgraça tão generalizada, um mal de tipo completamente diferente daqueles contra os quais é lícito tomar precauções, imaginando então que podem suavizar a dureza do destino se submeterem cega e resignadamente aos favores e desfavores do Céu. (1º ensaio, AA 01:420-421).

E, todavia, também o anti-prometeísmo, que à primeira vista parece não ir bem com o tom de ousadia do jovem filósofo em enfrentar o fenômeno e encontrar para ele uma explicação natural plausível, mesmo se conjectural e não com a certeza de uma demonstração matemática. Mas o jovem Kant não propõe uma atitude de domínio sobre a natureza, e sim, antes de mais, uma de compreensão da natureza. Sem, todavia, se vergar ao fatalismo, do que se trata é de encontrar a justa medida da intervenção sensata humana nos processos naturais, com a consciência, porém, de que ao limite, a natureza, seja pela sua força ou pela sua grandeza, é incomensurável pelo conhecimento e indomável pelas técnicas humanas. É assim que, aludindo à proposta de um contemporâneo, um tal Prof. Hollmann, segundo a qual, com vista a evitar ou a controlar os sismos, se perfurasse a camada superior da crosta terrestre até aos abismos ardentes mais profundos, para assim se abrirem escapes por onde se libertasse de forma controlada a energia aí acumulada, Kant faz notar a impossibilidade de realização técnica de um tal projeto e, associando-o ao de Franklin, assim conclui:

Do Prometeu dos novos tempos, Franklin, que quis neutralizar a trovoadas, até àquele que pretende extinguir o fogo na oficina de Vulcano, todos estes esforços são provas de uma audácia do homem, que está associada a um poder que não tem a mínima relação com o que ele possui para isso, conduzindo-o por fim à humilhante lembrança - onde justamente ele deveria sempre começar -, de que na verdade ele nunca será algo mais do que um homem. (AA 01:472)

A crítica e a recusa do finalismo antropocêntrico é explícita e reiterada ao longo dos três ensaios. O homem não tem razão nenhuma



para esperar que a natureza no curso dos seus fenómenos e das suas leis faça qualquer exceção em relação a ele. Ele quer que tudo na natureza esteja ao seu jeito, quando, pelo contrário, deve ser ele a adequar-se e a ajustar-se à natureza.

São conhecidas as críticas acusadoras de alguns pensadores do século XX (Hannah Arendt, Hans Jonas) ao suposto antropocentrismo de Kant<sup>12</sup>. Por certo tais críticos não terão lido estes ensaios. Atente-se a esta página final do 2º ensaio, que, por sua vez, nos reconduz ao passo atrás citado do ensaio cosmológico de 1755:

O homem tem, na verdade, tamanha presunção que, pura e simplesmente, se julga o objetivo único das ações de Deus, como se estas não pudessem ter outro fim em vista se não ele, e todas as medidas para governo do mundo se devessem regular pelos seus interesses. Sabemos que tudo quanto existe na Natureza é um objeto digno da sabedoria e providência divinas. Nós somos apenas uma parte do que nela se encontra, mas temos a pretensão de ser o todo. As regras da perfeição da Natureza no seu todo não queremos tomá-las de modo nenhum em consideração, e tudo tem que estar apenas orientado em direta relação connosco. Tudo o que no mundo serve a nossa comodidade e prazer só existirá por nossa causa, e a Natureza não empreenderia qualquer transformação suscetível de molestar os seres humanos se não fosse para os punir, ameaçar, ou exercer qualquer vingança sobre eles. (AA 01:460)

E noutro passo:

... tão terrível flagelo dos homens ... estou certo de que de bom grado o dispensaríamos, só para sermos poupados ao terror e aos perigos que lhe estão associados. Assim somos feitos os homens: depois de termos ilegitimamente feito a exigência do pleno direito a todos os prazeres desta vida, recusamo-nos a pagar os custos dessa vantagem. Exigimos que o solo terrestre esteja feito de maneira que possamos desejar viver nele eternamente. E a respeito disso imaginamos que teríamos disposto tudo para nosso melhor proveito se a Providência se tivesse lembrado de nos pedir opinião. ... Não conhecemos os eventuais benefícios que nos podem advir justamente dessas mesmas causas que nos aterrorizam nos terremotos, e só queríamos sabê-las erradicadas. Enquanto homens, que nasceram para morrer, não conseguimos, todavia, suportar que alguns tenham morrido no terremoto; e, apesar de sermos aqui estrangeiros e sem nada que nos pertença, ficamos, não obstante, inconsoláveis por se terem perdido bens que o curso geral da natureza por si mesmo em breve se encarregaria de fazer desaparecer. (AA 01:455-456)

Sem minimizar os estragos e perdas causados por tais fenómenos naturais extremos, Kant apresenta igualmente, no 2º ensaio (AA 01:456-

---

<sup>12</sup> Para a refutação dessas críticas, veja-se o meu ensaio “Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico”, no meu livro *Retorno a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012, pp.123-174.

458), uma longa folha de benefícios (*Nutzen*) que eles trazem consigo e que compensam bem os prejuízos: o surgimento de fontes termais propícias à saúde graças às suas propriedades minerais e térmicas, a formação e maturação de veios metalíferos nas montanhas, a renovação da qualidade da atmosfera com sais e partículas voláteis ativos, a renovação dos nutrientes minerais dos solos necessários ao crescimento das plantas, a manutenção do equilíbrio térmico da Terra necessário ao desenvolvimento da vida e à economia geral do reino da Natureza. Poderíamos talvez ser levados a pensar que estas considerações de juventude serão varridas pelas perspectivas da maturidade. Mas isso só nos é consentido enquanto nos dispensarmos de ler as páginas da Segunda Parte da *Crítica do Juízo*.

### **5. Os ensaios de Kant sobre o terramoto e o discurso teodiceico da época**

Para além de Kant, outros intelectuais europeus de primeira grandeza escreveram as suas considerações sobre o terremoto de Lisboa. Mas há dois que entre todos se destacam: Voltaire e Rousseau. O confronto de posições entre estes três notáveis representantes do pensamento setecentista é eloquente a muitos títulos.

No seu famoso *Poème sur le désastre de Lisbonne*, fazendo-se porta-voz e advogado dos homens esmagados pela catástrofe, Voltaire acusa Deus da sua irresponsabilidade moral na condução do mundo e mesmo da inexistência de uma ordem e finalidade no mundo, o qual não dá prova nem de um criador sábio, nem de um governante bom e de um juiz justo. O filósofo francês contrapõe à tese do otimismo filosófico da época (seja na versão de Leibniz ou na de Alexander Pope), segundo a qual “tout est bien”, a contraprova incontornável do terremoto de Lisboa, que em trágica eloquência a expõe na sua insustentável mentira.<sup>13</sup>

Em contrapartida, Rousseau, na sua *Lettre à Voltaire*, dirige contra o autor do *Poème*, a acusação de ser ele próprio vítima de um antropocentrismo primário – como se tudo na natureza e na criação de Deus devesse estar orientado a satisfazer unicamente e diretamente o bem-estar dos humanos, entendido este bem-estar segundo as curtas vistas e os interesses egoístas dos próprios. Acusa-o ainda de, com o seu discurso, em vez de dar realmente algum conforto aos castigados pelo terremoto, antes os desesperar ainda mais, pois não lhes aponta nenhum

---

<sup>13</sup> Voltaire, *Poema sobre o desastre de Lisboa*, trad. de Vasco Graça Moura, Lisboa: Alêtheia Editores, 2013.

horizonte de esperança fundado numa ordem do mundo porventura mais complexa do que aquela que tem as curtas dimensões dos interesses humanos e não os interesses de toda a natureza e criação de Deus e que, porventura, é a que serve realmente também os verdadeiros interesses dos humanos. Por outro lado, o filósofo de Genève defende Deus e a Natureza das acusações voltairianas e responsabiliza antes os homens pela falta de sensatez na administração da sua vida em sociedade: acumulam-se em cidades, sem cuidarem de as construir adequadamente e depois lamentam-se porque são destruídas pelas forças da natureza, que eles mesmos deviam conhecer para a elas se ajustarem; em vez de aprenderem a adaptar-se à natureza, às suas leis e aos seus ritmos, os homens querem que seja a Natureza e Deus a adaptarem-se aos seus caprichos e à sua insensatez.<sup>14</sup>

Deve ter-se em conta que os ensaios de Kant foram escritos e publicados muito antes de ter sido publicado o poema de Voltaire (maio de 1756) e ainda mais a carta de Rousseau a Voltaire (agosto de 1756). Mas é como se, naqueles seus ensaios, Kant tivesse respondido por antecipação às acusações e argumentos de Voltaire e secundado, fundamentadamente, algumas das considerações expostas por Rousseau na sua Carta.

À primeira vista, os ensaios de Kant parecem estar completamente fora deste registro teodiceico de acusação de Deus ou de sua defesa, pela razão, em face da sua obra, a natureza, e da visível incongruência que nesta se manifesta entre a desordem física e as exigências de uma ordem racional e moral humana. Eles são escritos, como vimos, na perspectiva de um *Naturforscher*, que pretende descrever e compreender o “trabalho da natureza” em processo. Kant não culpa nem Deus nem a Natureza, como o faz Voltaire, nem os homens como o faz Rousseau. É mesmo capaz de ler, para além da destruição e da tragédia, os aspetos positivos – os reais benefícios – dos terremotos, do que tira razão para pensar numa visão finalizada do mundo que está muito para além dos interesses imediatos dos humanos, mas que tem em vista o todo da natureza. Mas é claro que pensa e diz que são os homens que devem aprender a lição da experiência de tão trágicos acontecimentos. São eles que devem ajustar-se à natureza, não a natureza que tem de servir os caprichos dos humanos ou obedecer à insensatez deles. Mais: são os homens que devem aprender da experiência de tais terríveis acontecimentos qual é o seu verdadeiro lugar na Criação e dessa lição faz parte concluírem, por fim,

---

<sup>14</sup>J.-J. Rousseau, *Lettre à Voltaire* (18.08.1756), *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, t. IV, Paris, 1969.

que não é sobre recentes escombros já aplanados ou sobre fornalhas acabadas de arrefecer que devem pretender montar suas tendas de morada permanente, e que porventura a sua destinação, sendo sem dúvida terrena, cumpre-se também e mais decisivamente num outro plano, a que poderíamos chamar um plano moral, naquele verdadeiro sentido que este termo virá a assumir no pensamento kantiano. Há, sem dúvida, segundo Kant uma lição de ética a tirar do trágico acontecimento, mas essa lição é completamente diferente da dum justicialismo primário que os moralistas inculcavam.

Há um otimismo de Kant? Sem dúvida. Mas para compreendermos o teor desse otimismo do jovem filósofo devemos ter em conta as suas *Considerações sobre o Otimismo* (redigidas presumivelmente entre o ano 1754 e 1755, como esboço de resposta a uma questão de concurso aberto pela Academia das Ciências de Berlim, lançada em 1753 para o ano 1755), onde Kant confronta a concepção de otimismo do poeta-filósofo inglês Alexander Pope com a de Leibniz.

Tentando defender a “causa de Deus”, desresponsabilizando-o pelo mal do mundo, o filósofo de Hanôver parte do pressuposto da perfeição divina, que, enquanto tal, não pode deixar de escolher o melhor, por conseguinte, garantindo assim de forma pré-estabelecida a ordem e harmonia do todo, mesmo se nas partes por vezes se revela a desordem, a qual, mesmo se é real e não apenas aparente, há de por fim contribuir para uma ordem maior quando apreciada no conjunto. Por sua vez, seguindo a estratégia confiante de um advogado de causas aparentemente impossíveis,

Pope escolheu um outro caminho... Ele percorre a criação parte por parte, onde sobretudo os acordos parecem mais falhar-lhe; e mostra, todavia, que cada coisa, que nós gostaríamos de excluir do plano da mais alta perfeição, é boa também, considerada em si mesma, e não é requerido possuir por antecipação um preconceito vantajoso a respeito da sabedoria do Ser ordenador, para fazer a prova deste Ser. As determinações essenciais e necessárias das coisas, as leis gerais, cujas relações recíprocas formam, sem união forçada, um plano harmonioso, adaptar-se-ão como que por si mesmas para obter fins perfeitos. (AA 17:233-234)

Ora, Kant claramente prefere esta atitude e visão de Pope à concepção do filósofo alemão de uma harmonia “pré-estabelecida”, ordenada e formatada desde o início. Mas, de uma tal concepção só pode resultar uma visão trágica do mundo, de turbulências e revoluções cósmicas, que obrigam o homem a meditar sobre qual o seu lugar e a sua destinação num cosmos que está assim sujeito a uma história feita de acontecimentos caóticos e desestruturadores, onde toda a ordem

emergente é contingente, instável e provisória, como o expusera já o jovem filósofo no seu ensaio cosmológico de 1755. E, ainda assim, o otimismo é possível, pois, como se lê no Prefácio desse ensaio, na mesma linha, aliás, das *Considerações sobre o Otimismo*: “existe um Deus precisamente por isso, que a natureza, até mesmo no caos, não pode proceder de outro modo que não seja regular e ordenadamente.” (ANTH, AA 01:228). Outro tanto vale para os ensaios sobre o terremoto de Lisboa. Por certo, os aspetos de anti-finalidade da natureza parecem à primeira vista desmentir uma lógica finalística de conveniência humana. Mas, como se lia já naquele ensaio de cosmologia, nessa anti-finalidade ou inadequação precisamente se mostra que o destino humano não se circunscreve à sua condição física, mas deve satisfazer também a sua condição moral; e, assim, a dissonância da natureza em relação a uma completa satisfação da condição física do homem revela a este que a sua condição mais essencial é de ordem moral: há, por conseguinte, uma lógica finalista mais subtil que incorpora o que à primeira vista parecia ser destituído de toda a pertinência e até contrário a ela. E isto, que já está claro nos escritos naturalistas do jovem filósofo que temos estado a comentar, será retomado e elaborado na *Crítica do Juízo*, não só nos parágrafos dedicados à analítica do sublime como também nos parágrafos da segunda parte (§§81-87) sobre a associação entre o princípio do mecanismo e o princípio teleológico e sobre a acoplagem da finalidade da natureza com a finalidade moral. De igual modo, nessa obra tardia, na seção da Analítica do Sublime, o filósofo proporá uma transfiguração estética de tais fenômenos extremos e destruidores da natureza, apresentando-os como ocasião de experiência de um sentimento do sublime,<sup>15</sup> o que estava também já claramente insinuado no ensaio de cosmologia de 1755,<sup>16</sup> mas não nos artigos sobre o terremoto de Lisboa, pois constituiria aqui um manifesto despropósito o propor como ocasião para uma vivência de prazer (mesmo se de um prazer estético *sui generis* se tratasse, pois é um prazer que se toma no que de imediato e por si mesmo nos despraz e é um (des)prazer de reflexão) o trágico espetáculo de dor e sofrimento de dezenas de milhares de seres humanos. Nestes seus juvenis ensaios, o jovem filósofo manifesta antes a sua solidária condolência e “humana afeição”

---

<sup>15</sup> KU § 23, AA 05:246: “...in dem, was wir an ihr ‘Natur’ erhaben zunennen pflegen, ... diese vielmehr in ihrem Chaos oder in ihrer wildesten, regellosesten Unordnung und Verwüstung, wenn sich nur Grösse und Macht blacken lässt, die Ideen des Erhaben am meisten erregt.”

<sup>16</sup> ANTH, AA 01:319-322. Veja-se o meu ensaio “Analogia e conjectura no pensamento cosmológico do jovem Kant”, in: Leonel Ribeiro dos Santos, *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaios de Meta-Epistemologia Kantiana*, Lisboa: A Esfera do Caos, 2012, pp.51-52.

(*Menschenliebe*) para com as vítimas da catástrofe e, dando prova já de um genuíno sentimento cosmopolita, considera-as não como estranhos distantes, mas como seus “concidadãos” (*unsern Mitbürgern*).

Por outro lado, longe de contrapor uma visão mecanicista a uma visão finalista, Kant vê o finalismo a trabalhar no seio do próprio mecanismo e com os meios deste, vê a ordem a surgir mesmo do interior do caos. Há um finalismo mais subtil do que aquele que caracteriza o antropocentrismo de vistas curtas, e esse está inscrito no cerne do próprio mecanicismo, gerindo até as próprias forças caóticas de um cosmos que está em formação contínua: trata-se do que se poderia chamar um “finalismo epigenético”, não preformado, mas como que em processo de invenção permanente, aproveitando a própria desconfiguração de uma dada ordem para a criação de novas ordens cada vez mais complexas.

Em suma, para o jovem Kant, a finalidade existe mesmo – precisamente e antes de mais – no próprio caos e na Natureza enquanto aparentemente entregues apenas ao jogo cego do mecanismo das forças de atração e repulsão. Há, pois, um otimismo kantiano. Mas ele expõe-se como um otimismo trágico, se é que estas duas expressões mutuamente se consentem.

## Referencias

- ADICKES, E. *Kant als Naturforscher*, Bd. II, Berlin: Walter de Gruyter, 1925.
- ARISTÓTELES, *Météorologiques*, édition et traduction de P. Louis, Paris: Les Belles Lettres, 2002.
- BREIDERT, W. (Hrsg.), *Die Erschütterung der vollkommenen Welt: Die Wirkung des Erdbebens von Lissabon im Spiegel europäischer Zeitgenossen*, Darmstadt: WBG, 1994.
- BREIDERT, W. Prefácio a: Immanuel Kant: *Escritos sobre o Terramoto de Lisboa*. pp.7-38. Coimbra: Almedina, 2005.
- BUFFON, G.-L. L. C. de. *Histoire naturelle, générale et particulière...*, Tome I (1749), texte établi, introduit et annoté par Stéphane Schmitt avec la collaboration de Cédric Crémère, Paris: Honoré Champion, 2007.
- ENCYCLOPÉDIE, ou *Dictionnaire raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, par une Société de Gens de Lettres..., Tome VI, Paris, 1756.
- FERREIRA, M. J. do C. “Roteiro da presença portuguesa na obra de Kant”. In: Santos, L. R. dos; *et alii* (Coord.), *Kant: Posteridade e Actualidade*, pp. 45-52. Lisboa: CFUL, 2007.
- FONSECA, J. P. Posfácio a: Immanuel Kant, *Escritos sobre o Terramoto de Lisboa*, pp.121-137. Coimbra: Almedina, 2005.

- FOUCAULT, M. Qu'est-ce que les Lumières?. In *Dits et écrits*, IV (1980-1988), Paris: Gallimard, 1994.
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bände I u. V: Berlin: Georg Reimer, 1910 u. 1913); Bd. IX: Berlin / Leipzig: Walter de Gruyter, 1923.
- KANT, I. *Escritos sobre o Terramoto de Lisboa*, tradução de Benedith Bettencourt, Prefácio de W. Breidert, Posfácio de João Duarte Fonseca, Coimbra: Almedina, 2005.
- KANT, I. *Ensaio de Kant a propósito do terremoto de 1755*, tradução de Luís Silveira, Lisboa: Publicações da Câmara Municipal de Lisboa, 1955.
- LEPENIES, W. *Das Ende der Naturgeschichte. Wandel kultureller Selbstverständlichkeiten in den Wissenschaften des 18. Und 19 Jahrhunderts*, München: Hanser, 1976.
- MARCUCCI, S. “Le savant Kant agé de trente ans”. In: Rohden, V.; Terra, R. R.; Almeida, G. A. de; Ruffing, M. (Hrsg.), *Recht und Frieden in der Philosophie Kants*, pp.199-212. Bd. I, Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2008.
- QUENET, G. “Le tremblement de terre de Lisbonne, un événement majeur de l'Histoire Européenne”. In: Rollo, M. F.; Buescu, A. I.; Cardim, P. (Coord.), *História e Ciência da Catástrofe, 250º Aniversário do Terramoto de 1755*, pp.13-37. Lisboa: IHC da FCSH da UNL / Colibri, 2007.
- QUENET, G. *Les tremblements de terre aux XVIIe et XVIIIe siècles. La naissance d'un risque*, Seyssel: Champ Vallon, 2005.
- ROUSSEAU, J.-J. *Lettre à Voltaire* (18.08.1756), *Oeuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, t. IV, Paris: Gallimard, 1969.
- SANTOS, L. R. dos. “Analogia e conjectura no pensamento cosmológico do jovem Kant”. In: Santos, L. R. dos. *Ideia de uma Heurística Transcendental. Ensaio de Meta-Epistemologia Kantiana*, pp. 23-58. Lisboa: A Esfera do Caos, 2012.
- SANTOS, L. R. dos. “Kant e os limites do antropocentrismo ético-jurídico”. In: Santos, L. R. dos. *Regresso a Kant. Ética, Estética, Filosofia Política*, pp.123-174. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2012.
- SOROMENHO-MARQUES, V. *Razão e Progresso na Filosofia de Kant*, Lisboa: Colibri, 1998, pp.172-192.
- SOROMENHO-MARQUES, V. “Um terramoto entre dois mundos”, *Visão* 27 (2005): 30-33.
- VOLTAIRE, F. M. A. *Poème sur le désastre de Lisbonne / Poema sobre o desastre de Lisboa*. Trad. de Vasco Graça Moura, Lisboa: Alêtheia Editores, 2013.

**Resumo:** Neste artigo, abordo três ensaios de Kant, escritos a propósito e na sequência do terremoto de Lisboa de 1 de novembro de 1755, e considero-os não apenas pelo contributo que deram para a explicação científica desse fenómeno telúrico (invulgar pela sua dimensão, disseminação espacial e poder de destruição), mas também pelo que representam enquanto expressão de uma nova atitude filosófica caracterizada pela atenção à atualidade e pela capacidade de o filósofo ler e interpretar o significado dos acontecimentos (sejam eles da história da Terra, da história cultural ou da história política da humanidade), quando eles afetam o destino coletivo dos homens e são portadores da pregnância de um dado momento histórico ou de toda uma época, ou suficientemente poderosos para provocar uma rutura e marcar o início de uma nova visão do mundo. Particular atenção é concedida ao que esses ensaios revelam já a respeito do que se pode considerar o característico modo de pensar de Kant, à relação das perspectivas neles expostas com os interesses naturalistas, cosmológico-cosmogónicos e geográficos do jovem filósofo, à conceção antropológica que se colhe das considerações e reflexões expostas, que apontam para o lugar do homem na natureza e indicam qual deve ser a sua adequada relação com ela. Por fim, é contrastada a visão do jovem Kant, a respeito dessa catástrofe (que destruiu Lisboa e abalou também física e intelectualmente a Europa e os próprios fundamentos da racionalidade filosófica iluminista), com a de dois filósofos da época, Voltaire e Rousseau, no contexto do debate setecentista sobre a teodiceia.

**Palavras-chave:** Kant, terremoto de Lisboa, história da terra, trabalho da natureza, otimismo, teodiceia.



**Abstract:** In this paper I approach three essays Kant wrote regarding and following the Lisbon Earthquake on 1st November 1755. I consider them not only for their contribution to the scientific explanation of that telluric phenomenon (uncommon for its dimension, spatial dissemination and power of destruction), but also for what they represent while expression of a new philosophical attitude characterized by the attention to actuality and the capacity of the philosopher to read and interpret the meaning of events (whether relating to the history of the Earth, to cultural history or to the political history of humanity), whenever such events affect the collective destiny of mankind and bear the strength of a given historical moment or entire era, or are powerful enough to cause a rupture and set the beginning of a new world vision. Particular attention is given to what these essays already reveal respecting what can be considered Kant's characteristic way of thinking; to the relation of the therein exposed perspectives with the young philosopher's naturalistic, cosmologic-cosmogonic and geographical interests; and to the anthropological conception that can be drawn from the exposed considerations and reflexions, which point to the place of man in nature and suggest what should be its adequate relationship with her. Lastly, young Kant's vision regarding this catastrophe (that has destroyed Lisbon and has physically and intellectually shaken Europe and the very foundations of Enlightenment's philosophical rationality) will be contrasted with that of two of his contemporaries, Voltaire and Rousseau, in the context of the 18th Century debate on the theodicy.

**Keywords:** Kant, Lisbon earthquake, history of the earth, nature's work, optimism, theodicy.

Recebido em 18/03/16; aprovado em 14/04/16.



## Reflexão na *Crítica da razão pura*

[Reflection in the *Critique of pure reason*]

Vinícius de Figueiredo\*

Universidade Federal do Paraná (Curitiba, PR, Brasil)

### Introdução<sup>1</sup>

A *Crítica da razão pura*, para além do aspecto reflexivo implicado pela ideia de submeter a razão ao tribunal crítico, põe em circulação duas figuras da reflexão, cuja natureza gostaríamos de discutir nesse artigo. Uma e outra possuem em comum com a acepção mais geral da reflexão o fato de remeterem a um uso puramente subjetivo de nossos conceitos e ideias. Como reflexões de ordem especulativa, compartilham o fato de que, embora se relacionem com o problema do conhecimento, guardam autonomia em relação à determinação resultante da aplicação das categorias do entendimento à multiplicidade dada aos sentidos. Adiante, veremos como se diferenciam uma da outra, conforme o papel diversificado que possuem na polêmica de Kant com o dogmatismo. Vale, porém, reter de partida o elemento que as une entre si. O lugar que ocupam na Doutrina dos elementos decorre dessa peculiaridade: porque ambas assinalam modalidades do pensamento puro, figuram na Lógica transcendental. Se Kant pôde reiterar que a tradição dogmática ignorou a dimensão estética inerente ao conhecimento humano sem, por conta disso, tornar-se adepto do empirismo, foi por estar convencido sobre haver uma autonomia do pensar em relação ao sentir; ao sublinhar esta autonomia, a *Crítica* circunscreve duas modalidades do pensar puro que, pelas razões expostas adiante, veremos ser lícito designar como formas de reflexão.

Note-se, de início, que o partido tomado por Kant revela seu alinhamento com a tradição racionalista moderna, para a qual o elemento reflexivo intrínseco ao conhecimento nada deve, do ponto de vista de sua

---

\* E-mail: berlendis@ufpr.br. Bolsista Produtividade CNPq.

<sup>1</sup> Esse texto é uma versão ligeiramente modificada de capítulo homônimo publicado em coletânea organizada por G. Luiz Louzado, *Ensaio sobre Kant*. Porto Alegre: Linus Editores, 2012, pp. 39-72.

origem, à sensibilidade. Reconhecer esta continuidade, em contrapartida, não deve fazer perder de vista que, a partir de Kant, o problema da reflexão assume contornos inéditos. Em nosso entender, a novidade kantiana reside no fato de que, ao contrário do que prevalecera tradicionalmente, a reflexão já não se deixa resumir à atenção (a *attentio* que, na metafísica escolástica alemã, traduzia a *attention* cartesiana) requerida pelo sujeito diante de suas representações a fim de não se desviar do conhecimento verdadeiro. Esta concepção tradicional não só integra a primeira *Crítica*, como também corresponde a sua única definição explícita na obra, apresentada no início da “Anfibologia dos conceitos de reflexão”; e entendo que isso poderia sugerir que Kant tenha se contentado em operar com uma variante da acepção tradicional, tal como comparece, diferenças à parte, em autores como Descartes, Locke e Leibniz, ou, mais próximos de Kant, Wolff e Meier. Ocorre, todavia, que a acepção anfibológica da reflexão e a tópica transcendental que ela enseja, embora dotadas de alcance crítico indispensável, não podem responder, sozinhas, pelo tipo de ilusão que motivou, em sua origem, a *positio quaestionis* crítica, a saber: a aparência transcendental. Ou seja: assumir que o essencial da atividade reflexiva operante na *Crítica* consiste em sua acepção anfibológica esbarra com a dificuldade representada pelo fato de que, desse modo, ela não pode fazer frente ao principal problema que motiva o acerto de contas de Kant com o dogmatismo<sup>2</sup>.

No que nos diz respeito, a dificuldade é diversa: cabe-nos, no que segue, apresentar uma justificativa tanto para designar como atividade reflexiva quer as digressões do entendimento, quer a unidade sistemática racional, quanto para afirmar que essas duas atividades têm prerrogativas em relação à acepção anfibológica. A fim de cumprir este intento, convém então, primeiramente, reaver o intuito sob o qual é instituído o tribunal da razão na primeira *Crítica*, destacando nisto a função que o refletir ocupa e as modalidades que aí admite. Fazê-lo permitirá esclarecer o significado e o alcance crítico da reflexão anfibológica; lograr assinalar seus limites em relação aos problemas que motivam o projeto de uma crítica da razão se afigura como condição para, em seguida, evidenciar o tipo de reflexão que, respondendo a esses

---

<sup>2</sup> Eis, a meu ver, uma objeção a que se expõe Antonio Marques em um artigo instigante (MARQUES, 2002); embora examine o aprofundamento da reflexão apresentada na primeira *Crítica* pela *Crítica do Juízo*, o faz levando em conta somente a reflexão anfibológica, o que implica deixar de lado o que, a meu ver, constitui o essencial, a saber: o vínculo existente entre reflexão e totalidade.

problemas, sobressai como a contribuição peculiar de Kant ao nosso tema.

## 1 – Reflexão como fim da razão

A orientação reflexiva de cunho geral a que aludi de início é reivindicada no Prefácio de 1781, após a menção à crise por que passa a metafísica. Eis o que Kant afirma sobre a *Crítica*:

É um convite à razão para de novo empreender a mais difícil das suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas; e tudo isto, não por decisão arbitrária, mas em nome das suas leis eternas e imutáveis. Este tribunal outra coisa não é que a própria *Crítica da razão pura* (KrV A XI-XII)<sup>3</sup>.

O autoconhecimento da razão, situando-se em um plano de generalidade acima do exame desta ou daquela filosofia, indaga pela motivação de fundo que anima todas elas, a fim de responder *se e como* é possível a filosofia. Logo, a constatação da crise da metafísica reenvia ao exame da própria faculdade racional em toda a sua extensão. Kant compreendeu residir nisto a originalidade do programa crítico: nele, investiga-se, não o objeto, mas a própria razão. Esta inversão em relação ao procedimento filosófico tradicional, por sua vez, foi motivada pela descoberta de que a razão, ao debruçar-se sobre a experiência, faz duas exigências que são contraditórias entre si. De um lado, determinar, para toda condição, sua condição antecedente; de outro, buscar, para a série das condições, o incondicionado. Não por acaso, a crise por que passa a metafísica é apresentada no Prefácio A por referência ao problema antinômico, cuja origem reside na operação de totalização das condições requeridas pelo conhecimento de experiência efetuada pela razão – procedimento no qual, como veremos, reside a segunda das duas figuras da reflexão especulativa. Com efeito, comentando o “singular destino” da razão humana de necessariamente deparar-se com questões para as quais não pode dar resposta, Kant fornece uma explicação sumária (a ser

---

<sup>3</sup> As traduções utilizadas para a *Crítica da razão pura* são: M. P. dos Santos e A. F. Morujão, para textos da primeira edição (A) (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008); e V. Rohden e U. Moosburger, para a segunda edição (B) (São Paulo: Abril Cultural, 1983). Quando o texto da segunda edição segue o da primeira, cito a tradução brasileira em preferência à portuguesa. Para todos os textos de Kant, foi consultada a “Akademie Ausgabe” (AA). Todas as demais traduções às obras de Kant utilizadas aqui estão referidas na bibliografia.

retomada pormenorizadamente na “Dialética transcendental”) da situação de perplexidade em que se vê assim lançada a razão humana:

Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por esta. Ajudada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como de resto lhe consente a natureza) para condições mais remotas. Porém, logo se apercebe de que, desta maneira, a sua tarefa há-de ficar sempre inacabada, porque as questões nunca se esgotam. Vê-se obrigada, por conseguinte, a refugiar-se em princípios, que ultrapassam todo o uso possível da experiência e, não obstante, estão ao abrigo de qualquer suspeita, pois o senso comum está de acordo com eles (*KrV A VII-VIII*).

Do ponto de vista da gênese do projeto crítico, isso remete à afirmação de Kant em carta a Garve de 1798, conforme a qual sua *positio quaestionis* foi motivada pela descoberta das antinomias<sup>4</sup>. Cabe também assinalar que, conforme o Prefácio A, o programa de examinar as condições requeridas para que a metafísica se torne uma ciência se liga à tese de que ela corresponde a uma disposição natural da razão humana. Esta não pode evitar as questões que a assolam, pois são impostas “pela natureza da razão”. Buscando a paráfrase perfeita, teríamos algo como o seguinte: são questões impostas à *menschliche Vernunft pela Natur der Vernunft*. A “razão”, curiosamente, figura como sujeito e objeto indireto da mesma oração – a única modificação entre as duas ocorrências residindo em sua qualificação como razão *humana*. Podemos, com base nisso, indagar se a crítica – que, conforme o Prefácio A, retira das “disputas infundáveis” em que se enreda a razão humana a sua ocasião e pertinência – seria necessária, caso não houvesse diferença entre a razão tomada em si mesma e a *menschliche Vernunft*. Incita a responder pela negativa o fato de que a doutrina elementar da razão pura comece pela Estética transcendental, na qual o exame da intuição requerida por todo tipo de conhecimento é balizado de partida pela observação (introduzida na segunda edição) de que, “ao menos a nós, homens”, o objeto só é dado na medida em que afeta a mente (*KrV B 33*). Dito de outro modo: é a característica peculiar da *menschliche Vernunft* de ser dotada de uma sensibilidade distinta do entendimento o que, além de condicionar o conhecimento empírico, ocasiona a progressão especulativa rumo a “princípios que ultrapassam todo o uso possível da experiência” (*KrV A VIII*). Disto decorre a metafísica, sua crise e a necessidade de reformá-la,

---

<sup>4</sup> Cf. carta a Garve de 21 de setembro de 1798 (Br AA: 12: 256). Para a análise dessa questão e sua história na trajetória de Kant rumo à *Crítica*, cf. HINSKE, 1987.

através da retificação dos meios com base nos quais a razão humana passa do sensível ao suprasensível<sup>5</sup>.

Vale examinar, por isso, como se trama a relação entre ciência da natureza e metafísica. Conforme o Prefácio de 1781, a crise da metafísica, motivo da crítica da razão, envolve a passagem da ciência do sensível, que, noutros passos, Kant designa como “Ciência da Natureza” ‘*Naturwissenschaft*’, para a teoria do suprasensível-uma passagem que, aos olhos de Kant, jamais foi bem-sucedida. Essa conclusão, cujas premissas e implicações ainda precisam ser discutidas, opera no regime indireto no qual a investigação elege por tema não os objetos da razão, mas a própria razão<sup>6</sup>. O plano reflexivo em que transcorre a *Crítica* mostra sua primeira vantagem, ao apontar ser em sua relação com a experiência que a razão progride rumo ao suprasensível e cai em contradições frente às quais não pode obter resposta. Epistemologia e crítica da ilusão, depreende-se daí, são as duas faces da mesma moeda: é o exame das condições que tornam o conhecimento empírico possível à razão o que influte na determinação da origem da ilusão dialética.

Essa observação preliminar também é apoiada pela argumentação do Prefácio da edição de 1787. No segundo Prefácio, Kant toma como ponto de partida para a apresentação da crítica da razão a avaliação dos conhecimentos racionais a partir de seus resultados. É sob essa perspectiva que a Lógica, a Matemática e a Ciência da Natureza são consideradas no início do texto: são, cada qual, “conhecimentos pertencentes ao domínio da razão” (*KrV* B VII) que tomaram “o caminho seguro de uma ciência” (*KrV* B X para a matemática; B XII para a Ciência da Natureza). Kant, no Prefácio de 1787, inspira-se no “método recursivo”, que havia empregado nos *Prolegômenos à toda metafísica futura*, de 1783. Ele parte do fato das ciências positivas e daí passa ao exame das condições que tornaram este saber possível. Ao contrário do que vale para a Lógica, a Matemática e a Ciência da Natureza, a Metafísica “não teve até agora um destino tão favorável que lhe

<sup>5</sup> Vai nesta direção a afirmação de que a metafísica não é o produto de uma ficção especulativa arbitrária, elaborada pelo filósofo dogmático na reclusão de seu gabinete de trabalho, mas o emaranhar-se em contradições a que se vê lançada a razão na ocasião em que, abandonando o solo da experiência, se eleva cada vez mais alto com o auxílio de princípios “cujo uso é inevitável no decorrer da experiência” (*KrV* A VII).

<sup>6</sup> “Esta ciência tampouco pode ser de uma vastidão desencorajante, pois tem que lidar não com objetos da razão, cuja multiplicidade é infinita, mas somente com a própria razão, isto é, com problemas que surgem inteiramente do seu seio e não lhe são propostos pela natureza das coisas, as quais são diferentes dela, mas pela sua própria natureza. Em tal caso, quando a razão aprendeu a conhecer completamente a sua própria faculdade no tocante aos objetos lhe ocorrer na experiência, tem de se tornar fável determinar completa e seguramente o âmbito e os limites do seu tentado uso acima de todos os limites da experiência” (*KrV* B 23)

permitisse encetar o caminho seguro de uma ciência” (*KrV* B XIV). O “campo de batalhas” em que se transformou (*KrV* B XV) retoma a figura do “teatro de disputas infundáveis” e, no que importa, o quadro é idêntico ao de 1781: a diafonia entre os filósofos requer uma investigação sobre a possibilidade da filosofia, na medida em que sua crise é sintoma da crise da razão. É por esse último motivo, aliás, que é preciso indagar se e como ela é possível. Afinal, diz o primeiro Prefácio, a metafísica constitui o “singular destino” da razão humana, o “de se ver atormentada por questões, que não pode evitar... mas as quais também não pode dar resposta” (*KrV* A VII). O mesmo em 1787: “A que se deve o fato de não se ter podido aqui encontrar ainda o caminho seguro da ciência? É porventura impossível? Pois de onde a natureza inculcou em nossa razão a aspiração incansável de rastreá-lo como um de seus interesses mais importantes?” (*ibid.*).

Kant admite, como se depreende daí, dois significados distintos para a “metafísica”, que ele articula entre si. De um lado, ela é o pseudosaber do suprassensível, o resultado da cogitação dogmática; de outro, porém, ela corresponde a uma disposição natural da razão humana de passar do sensível ao suprassensível<sup>7</sup>. A articulação entre as duas acepções explica a necessidade da crítica: não fosse a metafísica ser uma disposição natural da razão humana (*KrV* B 21), simplesmente lhe daríamos as costas, ao invés de passar à investigação transcendental. Convém, agora, inquirir como esta peculiaridade do saber investigado incide sobre a investigação que está por vir.

No Prefácio dos *Prolegômenos*, o problema se formulava conforme a seguinte consideração: de um lado, lê-se em AA 04: 256 que “perguntar-se se uma ciência é possível supõe que se duvide da realidade da mesma” – uma dúvida inteiramente cabível em relação à metafísica tomada como teoria do suprassensível; de outro, porém, Kant constata, em AA 04: 257, que “a busca ‘pela metafísica’ não desaparecerá, porque o interesse da razão universal está nela implicado demasiado intimamente”. Por conta disso, o método recursivo, caso queiramos seguir aplicando-o aqui, terá como ponto de partida e referência, não a positividade da ciência (afinal, à metafísica não corresponde saber algum; seu fato é o dissenso), mas a razão em sua progressão rumo ao inteligível. Essa peculiaridade, que, nos *Prolegômenos*, preparava ao leitor a ideia de “uma reforma completa” ou ainda de “um novo nascimento da metafísica, segundo um plano inteiramente desconhecido” até então (*Prol* AA 04: 257), também é enunciada, como vimos, no

---

<sup>7</sup> Para um ótimo apanhado deste segundo aspecto, ver SILVA, 2005 e HAMM, 2002.



segundo Prefácio da *Crítica da razão pura*; e, por fim, será reapresentada por Kant logo de início no primeiro Manuscrito de *Os progressos da metafísica*, em um trecho que convém arrolar aqui, a fim de precisar melhor duas questões gerais, a saber: qual a relação entre crítica e dogmatismo e qual acepção é reservada à metafísica após a intervenção crítica.

A questão proposta pela Academia concerne a determinar os progressos de uma parte da filosofia, o que parece fácil, por dizer respeito apenas à história.

Mas esta ciência é a metafísica – o que altera totalmente a questão. É um mar sem margens no qual o progresso não deixa vestígio algum e cujo horizonte não encerra nenhuma meta visível pela qual seja possível perceber até que ponto dela nos aproximamos. Em vista desta ciência, que quase sempre residiu apenas na Ideia, a tarefa proposta é muito árdua e quase unicamente se pode duvidar da possibilidade de sua solução; e mesmo que se conseguisse alcançar, a condição prescrita ainda aumenta mais a dificuldade de expôr concisamente os progressos que ela fez. Com efeito, a metafísica é, segundo a sua essência e seu fim último, um todo completo: ou nada, ou tudo; o que se exige para seu fim último não pode pois, como acontece na matemática ou na ciência natural empírica que progredem sempre indefinidamente, ser tratado de modo fragmentário (*FM AA: 20: 259*).

Percebe-se que a peculiaridade da metafísica em relação à matemática e à ciência natural empírica reside em ela não admitir, em hipótese alguma, um progresso indefinido, que pudesse ser medido “de modo fragmentário”. Ao fragmento opõe-se o sistema, uma noção central na filosofia kantiana, e da qual se ocupa “A arquetônica da razão pura”. A arquetônica é a “arte dos sistemas” (*KrV A 832/B 860*): “Devido ao fato de que a unidade sistemática é aquilo que primeiramente torna o conhecimento comum uma ciência, isto é, faz um sistema a partir do mero agregado de tais conhecimentos, a arquetônica constitui a doutrina do elemento científico em nosso conhecimento em geral, pertencendo necessariamente à doutrina do método” (*ibid.*). Ora, acresce Kant, o sistema exige uma *ideia*, a qual preside “a unidade dos conhecimentos múltiplos” (*ibid.*), e essa ideia “é o conceito racional da forma de um todo na medida em que tanto a extensão do múltiplo quanto as posições que as partes ocupam umas em relação às outras são determinadas a priori por tal conceito” (*ibid.*). Graças à “unidade do fim ao qual se referem todas as partes” (*ibid.*), não há, sob o “governo da razão”, qualquer “adição ao acaso” (*KrV A 833/B 861*). “O todo é portanto articulado (*articulatio*) e não amontoado (*coacervatio*), podendo, é verdade, crescer internamente (*per intus susceptionem*), mas

não externamente (*per appositionem*)” (*ibid.*). Retome-se agora, tendo em mente a noção de arquetônica, a alternativa apresentada no primeiro Manuscrito de *Os progressos da metafísica*: se, nesta “ciência” *sui generis*, é tudo ou nada (FM AA: 20: 259), isso se deve a que ela requer aquela unidade sistemática que jamais se segue ao acúmulo fragmentado de conhecimentos, mas que tem de preceder às partes na medida em que constitui “o conceito racional da forma de um todo” (KrV A 832/B 860).

Compreende-se também por que Kant afirme, na Arquetônica, que “a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível que não é dada em parte alguma” (KrV A 838/B 866); ela é tão somente o “arquétipo para se julgar todas as tentativas de filosofar” (*ibid.*) – e é por isso que o método recursivo não se aplica sobre a metafísica do mesmo modo que à matemática ou à física. É que o arquétipo, com base no qual Kant apresenta uma avaliação desfavorável ao estado em que se encontra atualmente esta ciência, seguirá sendo inatingível, caso permaneçamos insistindo, como fez a tradição até agora, em conferir à filosofia a forma de um saber positivo. A continuação do passo da Arquetônica é clara a respeito: “não é possível aprender qualquer filosofia; pois onde esta se encontra, quem a possui e segundo quais características se pode reconhecê-la? Só é possível aprender a filosofar, ou seja, exercitar o talento da razão <das Talent der Vernunft>” (KrV A 838/B 866). Mas isso não é o mesmo que assimilar a filosofia ao bom uso do juízo? Com efeito, se não cabe aqui uma aplicação direta do método recursivo, é por nos defrontarmos, não com o fato do saber, mas da capacidade de julgar – a *Urteilkraft*.

Isso não significa que, ao ver de Kant, a filosofia se resume a uma mera erística. A metafísica, tal como apresentada pelos dois Prefácios da primeira *Crítica*, requer uma investigação que assegure à razão suas “pretensões legítimas” (KrV A XI). E essa investigação, embora conclua pela necessidade de limitar o conhecimento especulativo à experiência, nem por isso recusa à razão sua propensão a passar do sensível ao suprassensível. Fazê-lo seria contradizer o “fim essencial da metafísica” (a expressão aparece em KrV B XIX) – que, já se pode antever, permanecerá válido, uma vez que tenhamos renunciado a dar ao suprassensível uma formulação teórico-dogmática. O que mais é o discurso sobre o suprassensível isento de toda veleidade teórica, senão o resultado de uma atividade discursiva não orientada à produção de um saber positivo? Se, entretanto, não se trata tão somente de erística, é porque esse exercício da razão possui, ao ver de Kant, uma vocação sistemática. E o sistema, como esclarece o conceito cósmico de filosofia apresentado na Arquetônica, é presidido pelos fins essenciais da razão

humana: em sentido cósmico, “a Filosofia é a ciência da referência de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*), e o filósofo não é um artista da razão, mas sim o legislador da razão humana” (*KrV A 839/B 867*).

Voltemos, a partir dessas considerações, ao texto dos Prefácios da *Crítica da razão pura*. Partimos da singularidade da metafísica frente à matemática e à Ciência da Natureza, tema que, embora tenha de esperar pelo Prefácio B para ser efetivamente desenvolvido, já comparece *in nuce* no primeiro período do Prefácio A: “A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino”, etc. A remissão à Arquitetônica da razão pura possibilitou-nos matizar esse *besondere Schicksal* em que se vê lançada a razão humana, quando o assunto é a metafísica. Trata-se de um domínio de conhecimentos ao qual, em contraste com os saberes positivos, não corresponde teoria alguma. A filosofia, como se lê na Arquitetônica, “é uma simples ideia de uma ciência possível, que não é dada em parte alguma” (*KrV A 838/ B 866*). Ela corresponde ao exercício do talento da razão – que, entretanto, e conforme a sua acepção cósmica, não significa que o filósofo possa exercer seu juízo como bem lhe aprouver, como um artista ou um sofista poderiam fazê-lo; o exercício do julgar, no caso da filosofia, tem de levar em conta “os fins essenciais da razão humana” (*KrV A 839/ B 867*). O primeiro manuscrito dos *Progressos* esclarece que a teleologia em que se enraíza o filosofar concerne a “todos os homens” (*FM AA 20: 259*), sendo, nesta medida, inútil pretender dar-lhe as costas sob a alegação de que, nesse campo, os fracassos são a regra. Mais: o passo do primeiro manuscrito define o *fin último* “a que se volta toda metafísica” como residindo na progressão racional a partir do âmbito sensível em direção ao suprassensível. O ponto também já comparecia no Prefácio A: é partindo de princípios “cujo uso é inevitável no decorrer da experiência” que a razão “eleva-se cada vez mais alto... para condições mais remotas” (*KrV A VII*), até “refugiar-se em princípios que ultrapassam todo o uso possível da experiência” (*KrV A VIII*). Ou seja: se o dogmatismo não representa um erro facilmente contornável, é porque, como se lê no primeiro manuscrito dos *Progressos*, “o rumo dos dogmáticos, que provém de uma época mais antiga do que a de Platão e Aristóteles e que engloba mesmo a de um Leibniz e de um Wolff, é, se não o correto, pelo menos o mais natural segundo o fim da razão” (*FM AA 20:262*). Já sabemos a explicação para isso: a metafísica, como formulação da “passagem do conhecimento sensível ao do suprassensível” (*FM AA 20:260*), corresponde à *dispositio naturalis* da razão (*humana*: a razão por si mesma, se é que

existe em alguma parte, é desprovida de dimensão estética e, nesta medida, não há como ela partir do conhecimento sensível rumo a lugar algum). O equívoco dogmático residiu em avançar um conhecimento teórico do suprassensível, como se a extensão do que se situa além da experiência possível pudesse admitir algo mais do que um simples pensar – como se, também aqui, lidássemos com conteúdos positivos<sup>8</sup>. Mas isso mesmo deixa entrever (eis o ponto a reter por ora) o quanto seria questionável imaginar que a intervenção crítica tenha como objetivo dar as costas ao suprassensível, como se fossem arbitrárias as reiteradas tentativas da razão em “passar do sensível ao suprassensível” (*FM AA 20:260*). Ao contrário: o que cabe ao filósofo em sentido cósmico é legislar sobre a razão humana (*KrV A 839/B 867*), o que significa encontrar a maneira adequada para passar do sensível ao suprassensível, conforme impõe a razão. Sob a égide da *Crítica*, realizar esta passagem requer sabermos que ela não admite positividade alguma, permanecendo, ao contrário, sob a incumbência da reflexão<sup>9</sup>.

## 2: Duplo conceito de reflexão na *KrV*

Os dois Prefácios, ao acenarem para a passagem do sensível ao suprassensível nos termos da progressão da investigação da experiência a princípios que a transcendem, associam o exame crítico da ilusão metafísica ao movimento de totalização efetuado pela razão ali onde esta se depara com a série das condições em que se vê configurada a natureza, por ocasião da aplicação do entendimento ao material fornecido pela sensibilidade. Noutras palavras, nos Prefácios a ênfase recai sobre o tipo de reflexão que será apresentado na “Dialética transcendental”, nos termos do problema antinômico. É provável que a explicação para isso resida no fato de que, como mencionado, o projeto crítico começou a tomar sua forma definitiva com a descoberta das antinomias; seria mesmo de esperar, por isso, que, na ocasião em que apresenta ao leitor a principal novidade do ponto de vista crítico em relação à tradição metafísica, Kant se reporte ao problema antinômico (a

---

<sup>8</sup> “Ora, apesar de o suprasensível, para o qual tende, no entanto, o fim último da razão na metafísica, não possuir solo algum para o conhecimento teórico, os metafísicos prosseguiram mesmo assim confiadamente no seu caminho, guiados pelo fio condutor de seus princípios ontológicos, que são, sem dúvida, de uma origem *a priori*, mas só valem para objetos da experiência” (*FM AA 20:262*).

<sup>9</sup> Coerentemente com isso, em 1790 Kant incumbe a faculdade-de-julgar de, através de seu princípio de reflexão, efetuar a passagem “do domínio dos conceitos de natureza, para o domínio de conceito de liberdade” (*KU AA 05: XXV*).

“grande luz” do ano de 1769<sup>10</sup>). Aparentemente, é por referência a esse problema que Kant se vê conduzido a conceitualizar o que há de irredutivelmente subjetivo nas relações das representações unidas em juízos concernindo o conhecimento empírico.

De que modo se relacionam entre si a reflexão como totalização racional, caracterizada como *Naturanlage* da razão, e que vimos deter a prerrogativa do ponto de vista da gênese do programa crítico, e a reflexão que corresponde ao princípio de exame das faculdades de conhecimento, isto é, a reflexão anfibológica? Começemos pela definição desta última:

A reflexão (*reflexio*) não tem nada a ver com os objetos mesmos, para obter diretamente conceitos deles, mas é o estado da mente em que nos dispomos inicialmente a descobrir as condições subjetivas sob as quais podemos chegar a conceitos. É a consciência da relação de representações dadas às nossas diversas fontes de conhecimento, mediante a qual unicamente pode ser determinada corretamente a sua relação entre si (*KrV A 260 /B 316*).

Percebe-se que tal definição retoma e especifica o que inicialmente vimos ser o significado mais geral da reflexão. Com efeito, dizer que “a reflexão nada tem que ver com objetos” é reafirmá-la como diretriz que subjaz ao programa de uma investigação cujo único objeto é a própria razão. Assim compreendida, pode-se até afirmar que ela preside a própria Doutrina elementar, ordenada em Estética e Lógica transcendentais conforme a natureza intuitiva ou discursiva das representações. Contudo, na definição de A 260 /B 316, Kant, em seguimento ao tema da 3ª Seção da Analítica dos Princípios – intitulada “Do fundamento da distinção de todos os objetos em geral em *phaenomena* e *noumena*” (*KrV A 235/B 294 – A 260/B315*) – detém-se em examinar as representações conforme sua origem nos sentidos ou no entendimento, ou seja, de acordo com sua divisão entre intuições e conceitos, deixando aparentemente de lado, por ora, as ideias racionais. Tendo em vista que a noção de “ideia” é vez por outra tomada como o equivalente de um uso alargado da categoria, poder-se-ia presumir que a definição da reflexão oferecida no início do Apêndice à “Analítica transcendental” aplica-se ao tipo de reflexão suscitado pela exigência racional de progressão ao incondicionado, a ser analisada no curso da “Dialética transcendental”, e que, como vimos, está associada ao

---

<sup>10</sup>Via inicialmente este método conceitual <*Lehrbegriff*> apenas à meia-luz. Eu procurava diligentemente provar uma proposição e seu contrário, não a fim de erigir uma doutrina da dúvida, mas, porque adivinhava uma ilusão do entendimento, a fim de descobrir de onde procedia. O ano de 69 deu-me uma grande luz” (AA: 18: Refl. 5037 = ERDMANN, 1992, Rx. 4).

problema antinômico. Ocorre que a acepção anfibológica da reflexão, sobre a qual discorre o Apêndice à “Analítica transcendental”, é orientada para a determinação do “lugar transcendental” das representações; a reflexão, nesse sentido, incumbe-se de assinalar se o domicílio de origem destas últimas é a sensibilidade ou o entendimento. Se, através da constituição de uma *tópica transcendental*, a reflexão anfibológica revela possuir um alcance crítico relevante – graças a ela, evita-se tanto o intelectualismo leibniziano, que ignora a dimensão estética do conhecimento, quanto seu oposto simétrico, o sensualismo lockeano, que reduz tudo à sensibilidade<sup>11</sup> -, ela, todavia, permanece incapaz de explicar a origem da ilusão dialética. Esta última, como veremos, é engendradora, não pela desatenção ao fato de que sensibilidade e entendimento, embora tenham de estar reunidos para a produção do conhecimento, são modos de conhecer distintos; antes, origina-se na relação de complementaridade (necessária ao conhecimento da natureza entendida como sistema de leis empíricas) existente entre o uso objetivo do entendimento e a razão. Ou seja: há um refletir cuja necessidade se explica pelo fato de que *totalizar e iludir-se com esta totalização* são atos intrínsecos à atividade racional que preside o conhecimento da natureza. Ora, este aspecto dinâmico das faculdades superiores da mente humana, decisivo para a reabilitação crítica da metafísica especial e, a partir dela, indispensável tanto à doutrina do uso regulativo das ideias especulativas no conhecimento da natureza, quanto à sua extensão moral na *Crítica da razão prática*, permaneceria incompreensível, caso Kant se ativesse à reflexão anfibológica. Examinar no que exatamente reside a ilusão transcendental e o que a singulariza da ilusão lógica, assim, possibilitará compreender em que medida a reflexão racional que lhe dá origem não é contemplada pela reflexão anfibológica.

Na Introdução geral à Lógica transcendental, Kant ocupa-se em justificar a divisão desta última em Analítica e Dialética transcendentais, e o faz recorrendo à diferença entre dois tipos de aparência, cuja origem Kant, em chave idealista, faz remontar sempre ao juízo<sup>12</sup>. No que nos

---

<sup>11</sup>“Em uma palavra: *Leibniz intelectualizou* os fenômenos, assim como *Locke sensualizou* todos os conceitos do entendimento segundo o seu sistema de *noogonia* (se me é permitido usar esta expressão), isto é, fê-los passar por simples conceitos de reflexão, empíricos ou abstratos. Em vez de procurar no entendimento e na sensibilidade duas fontes totalmente diversas de representações que, porém, *só em conexão* poderiam julgar objetivamente sobre coisas, ateu-se cada um desses dois grandes homens apenas a uma de ambas as fontes, que segundo a sua opinião referia-se imediatamente a coisas em si, enquanto a outra não fazia senão confundir ou ordenar as representações da primeira” (*KrV* A 271/B 328).

<sup>12</sup>“Com efeito, verdade e ilusão não estão no objeto, enquanto é intuído, mas no juízo sobre ele, enquanto é pensado” (*KrV* A 293/B 350).

concerne, o elemento decisivo nesta discussão pode ser enunciado da seguinte maneira: caso fosse possível assimilar entre si as duas espécies de ilusão, bastaria à crítica haver-se com uma única forma de sub-repção, cujas modalidades seriam figuras de um mesmo equívoco da faculdade de julgar. Porém, a novidade do kantismo está em expor um problema que, conforme a *Crítica*, passou despercebido à inteira tradição filosófica, e que reside no fato de que a razão produz por si mesma uma ilusão incontornável, que tem por origem a operação que efetua de totalizar os resultados advindos (no caso da razão especulativa<sup>13</sup>) da aplicação dos conceitos a intuições. Trata-se, em suma, da ilusão natural originada com a exigência racional de investir de significado sistemático o conjunto de determinações obtidas pela aplicação do entendimento à sensibilidade. É importante observar tratar-se de uma ilusão de natureza diversa daquela outra, que transcorre toda vez que aplicamos as categorias a objetos em geral, crendo produzir conhecimento através deste uso transcendental do entendimento.

Não faltam elementos textuais para corroborar esta interpretação sobre a diferença de natureza entre duas ilusões na *Crítica da razão pura*. O primeiro deles é a explicação em A 295-6/B 352 da diferença entre princípios imanentes (aqueles “cuja aplicação se mantém completamente nos limites de uma experiência possível”) e transcendentais (“aqueles que devem ‘*sollen*’ sobrepassar tais limites”):

“Por estes ‘princípios transcendentais’ não entendo o uso ou abuso transcendental das categorias que é um simples erro da capacidade de julgar que não é refreada convenientemente pela crítica e que não presta suficientemente atenção aos únicos limites do terreno em que é permitido o jogo do entendimento puro; mas entendo por eles princípios efetivos que nos impelem a derrubar aquelas barreiras e atrever-se a um terreno completamente novo que em geral não conhece nenhuma demarcação. Por isso, transcendental e transcendente não são idênticos. Os princípios do entendimento puro, por nós expostos acima, devem ser de uso meramente empírico e não transcendental, isto é, que ultrapasse os limites da experiência. Um princípio, porém, que elimine esses limites, antes, ordene ultrapassá-los, denomina-se transcendente” (*KrV* A 296/B 352-3)

A novidade da aparência transcendental, diz-nos este texto, é a de que se trata de uma aparência cuja solução já não depende da *attentio* à qual recorreram os filósofos do cartesianismo em diante para realizar fatualmente um conhecimento já assegurado no plano do direito. Fosse

---

<sup>13</sup>Para a discussão desse mesmo problema na *Crítica da razão prática*, na qual é retomada essa correlação entre determinação e totalização racional na passagem da Analítica à Dialética práticas, permito-me referir a meu artigo FIGUEIREDO, 2008.

assim, a *Crítica* resumir-se-ia a uma análise incumbida de fornecer as regras do bom uso das faculdades na produção do conhecimento empírico. Não que esta tarefa seja negligenciada. Ao contrário: o cânone da razão pura, propiciado pela *Crítica*, define-se como “o conjunto dos princípios *a priori* do uso correto de certas faculdades de conhecimento em geral” (*KrV* A 796/B 824). Edificá-lo, porém (e nisto, a novidade) requer circunscrever os fins da razão e de seus limites, o que acarreta acolher e explicar a progressão da razão para além da experiência na qual ela busca encontrar um objeto para seu interesse especulativo. Ou seja: o cânone, havendo-se com a natureza antinômica da razão, não pode contentar-se em tematizar a correspondência ou isomorfia entre *cognata* e *cognatum*, tendo de infletir em uma disciplina que normaliza, sem todavia suprimir, as operações de totalização racional a que respondem os títulos da metafísica especial (alma, mundo, Deus). E isso corresponde a formular, em termos críticos e não mais dogmáticos, a passagem necessária do sensível ao suprassensível, cuja motivação escapa à definição estritamente anfibológica da reflexão, apresentada no início do Apêndice à Analítica.

Tal passagem transcorre ali onde as regras do entendimento são objeto de uma reflexão racional que as recolhe sob a unidade dos princípios. Visto que a razão “jamais se refere imediatamente à experiência ou a qualquer objeto, mas ao entendimento, para dar a seus múltiplos conhecimentos unidade *a priori*” (*KrV* A 302/ B 359), a ilusão relacionada à unidade da razão situa-se fora da alçada da reflexão anfibológica, incumbida que é de nos prevenir contra o uso transcendental das categorias<sup>14</sup>. “A unidade da razão não é, portanto, unidade de uma experiência possível, mas é essencialmente distinta desta, que é a unidade do entendimento” (*KrV* A 307/ B 363). A unidade racional, assim como o silogismo que é sua expressão lógica, totaliza determinações – no caso, aquelas obtidas pela aplicação do entendimento aos fenômenos. Três são as formas desta totalização (categórica, hipotética e disjuntiva)<sup>15</sup>, a elas correspondendo os objetos das três disciplinas da metafísica especial: psicologia, cosmologia e teologia racionais. Nelas, a razão exige para o condicionado um incondicionado:

Um tal princípio da razão pura é, porém, evidentemente sintético, pois o condicionado refere-se analiticamente, é verdade, a alguma condição

---

<sup>14</sup>A unidade da razão, diz Kant no mesmo passo, “é de natureza completamente diferente da que pode ser produzida pelo entendimento” (*KrV* A 302/ B 359). Logicamente, esta singularidade reside no fato de que “o silogismo não se refere a intuições para subordiná-las a regras (como o faz o entendimento com suas categorias), mas a conceitos e juízos” (*KrV* A 306/ B 363).

<sup>15</sup>CF. LEBRUN, 1993, p. 88.



qualquer, mas não ao incondicionado. Além disso, de tal princípio têm que originar-se também diversas proposições sintéticas das quais o entendimento puro nada sabe, enquanto tem a ver somente com objetos de uma experiência possível cujo conhecimento e síntese são sempre condicionados (*KrV* A 308/ B 365).

A singularidade da aparência transcendental, portanto, é apresentada por Kant a partir da tese conforme a qual há uma diferença decisiva entre entendimento e razão, o que, de resto, justifica a divisão interna da Lógica transcendental em uma Analítica e uma Dialética transcendentais. Ambas, evidentemente, abordam a atividade pura do pensamento. Ocorre apenas que o pensar, compreendido em sentido lato, não produz um único tipo de unidade. Atestar esta diferença e insistir sobre sua importância não tem por consequência negar que existe implicação de uma a outra destas atividades. Para a interpretação, porém, cabe distingui-las; não fazê-lo é correr o risco de perder de vista o que mais interessa a Kant – a saber, reabilitar, como legítima exigência do pensamento, a metafísica especial abordada ao longo da Dialética transcendental, tolhendo-a, porém, de seu intuito edificante. No primeiro caso, o da aparência lógica, contornável pela reflexão anfibológica, a crítica previne sobre o uso irrefletido do entendimento, representado pela presunção de conhecer objetos em geral sem reportar os conceitos aos fenômenos; no segundo caso, a crítica adverte-nos contra a tendência natural de hipostasiar a unidade sistemática requerida pelo conhecimento de experiência em realidades existentes em si mesmas. Cientes desta diferença, examinemos agora a reflexão tal como ela aparece no desfecho da Analítica transcendental.

### **2.1: Reflexão como pensar indeterminado (*KrV* A 235-260/B 294-315)**

A tópica transcendental edificada com a reflexão anfibológica perfila as representações conforme se originem em duas fontes distintas do conhecimento humano, a sensibilidade e o entendimento. Com efeito, as categorias do entendimento possuem uma origem totalmente independente da experiência. Caso, portanto, haja para elas uma significação não objetiva - ou seja, diversa daquela que obtêm pela sua aplicação ao múltiplo dado na sensibilidade -, neste caso estaremos em um âmbito do pensar que não corresponde ao conhecer. Convém, por isso, examinar se, já no âmbito da Analítica da razão especulativa, o refletir anfibológico e a tópica transcendental que ele engendra não

circunscrevem o campo de um pensamento puramente subjetivo, ao qual designarei como a primeira figura específica da reflexão da Lógica transcendental da razão pura.

Na terceira seção da Analítica dos princípios, Kant faz uma “recapitulação sumária” (*KrV* A 236/B 295) da Analítica transcendental, antes de aventurar-se “na sede da ilusão” que o ocupará na Dialética. Há, nisto, uma topologia que ajuda a precisar a figura da reflexão que por ora nos ocupa, aquela que corresponde a uma aparência menos radical do que a ilusão transcendental, engendrada pelo movimento da razão rumo ao incondicionado. O que interessa a Kant no desfecho da Analítica? Ele busca precaver-nos contra o “uso hiperfísico” (*KrV* A 63/B 88) do entendimento, oposto a seu uso empírico, em que o conceito ou princípio “é referido meramente a fenômenos, isto é, a objetos de uma experiência possível” (*KrV* A 238-9/B 298). Já o uso hiperfísico ou “transcendental” é impossível, pois falta-lhe um objeto: “Sem esse objeto, o conceito não possui nenhum sentido e é inteiramente vazio de conteúdo, se bem que sempre possa conter a função lógica de fazer de eventuais dados um conceito” (*ibid.*). A adversativa interessa: ela antecipa o ponto sobre o qual vamos nos deter, e que reaparece, na ordem do texto, a partir de A 248/B 305, quando Kant, embora reiterando a impossibilidade de um uso transcendental das categorias, irá admitir para elas “uma significação transcendental”<sup>16</sup>.

De fato, a terceira Seção da Analítica conjuga duas teses que, numa leitura apressada, convivem mal. De um lado, retomando a lição de que o entendimento *a priori* apenas antecipa “a forma de uma experiência possível em geral” (*KrV* A 246/B 303) e que o único objeto da experiência é o fenômeno, reitera a cláusula proibitiva da nova epistemologia, de acordo com a qual “o entendimento jamais pode ultrapassar os limites da sensibilidade, dentro dos quais unicamente podem ser-nos dados objetos” (*ibid.*). Finda, aqui, a ontologia dogmática. De outro lado, entretanto, Kant acena, e o faz com uma ênfase progressiva, para o fato de que as categorias, quando apartadas do objeto que apenas a experiência pode lhes fornecer, dispõem ainda, se não de um uso legítimo, ao menos de uma *significação problemática* – aquela “significação meramente transcendental” mencionada em A 248/B 305. Um pouco antes, em B 298, Kant advertia que conceitos puros, se indiferentes à experiência, “não possuem absolutamente nenhuma validade objetiva, mas são um simples jogo, seja da capacidade

---

<sup>16</sup>Cf. *KrV* A 248/B 305. Apesar de, no que segue este passo, a segunda edição modificar extensamente o texto A, o conteúdo das teses é o mesmo.

da imaginação, seja do entendimento, com as suas respectivas representações” (*KrV* A 239/B 298). E isso nos conduz a uma observação acerca dos desdobramentos da problemática da *Crítica da razão pura* na empreitada crítica, que, de resto, pode servir para qualificar melhor a natureza discursiva implicada pelo “uso transcendental” das categorias.

Com efeito, e como se sabe, a mesma ideia de uma representação desprovida de valor objetivo será retomada, no pormenor, na “Primeira introdução” da *Crítica do Juízo*, no passo em que Kant singulariza o estatuto adquirido pelas representações, quando se reportam apenas ao sujeito. Neste caso, diz este texto de 1790, as representações “são fundamentos, meramente para conservar sua própria existência no mesmo, e, nessa medida, são consideradas apenas na relação ao sentimento de prazer” (EEKU AA 20:206). Que, com o “gosto”, estejamos às voltas com o mesmo tema já abordado no Apêndice da Analítica transcendental da razão pura, sugere o fato de que o juízo de gosto tampouco é um juízo de conhecimento; seu fundamento, assim como o da significação transcendental da categoria, “não pode ser outro que subjetivo” (KU AA: 05:203). Há também uma prova lexical da proximidade dos textos discutidos aqui: o “mero jogo” de que fala o fim da Analítica da razão pura é retomado no §9 da “Analítica do Juízo Estético”, em que Kant caracteriza o estado da mente por ocasião da apreciação estética como sendo o de um *livre-jogo* entre *entendimento* e imaginação<sup>17</sup>. “Liberdade”, no caso, significa ausência de determinação. Ora, desde 1781 a epistemologia crítica argumenta que o objeto do conhecimento corresponde à determinação da diversidade sensível através da categoria. Mas o gosto, assim como, antes dele, a categoria tomada em sua significação transcendental, *são indeterminados*. Que Kant pense nisto já no interior da “Analítica da razão pura” revela que esta mesma Analítica não se esgota no levantamento das condições de possibilidade do conhecimento da experiência; além de nos prevenir contra o uso hiperfísico das categorias, também é preciso marcar a autonomia do pensamento e da pura forma diante do âmbito das determinações do conhecimento positivo. Examinemos um pouco mais as implicações deste resultado, preparado pela primeira *Crítica*.

Argumentando contra a pretensão de conhecer algo determinado apenas com base nas categorias do entendimento, Kant recorda que, sem

---

<sup>17</sup> “Os poderes-de-conhecimento que são postos em jogo por essa representação estão nesse caso em um livre-jogo, pois nenhum conceito determinado os restringe a uma regra particular de conhecimento” (KU AA 05:28).

a referência aos fenômenos, desaparece “a relação com o objeto, e mediante nenhum exemplo podemos compreender que espécie de coisa é propriamente entendida com tais conceitos” (*KrV* A 241/B 300). A ausência de exemplo assinala o lapso da determinação. Em uma nota de rodapé exclusiva da edição B, a noção de “exemplo” é substituída pela ideia de comprovação: sem o esquema propiciado pela imaginação, analisado na Doutrina do esquematismo, nossos conceitos, diz Kant, “não podem ser documentados ‘*lassen sich durch nichts belegen*’ e assim não podem demonstrar a sua possibilidade real se é eliminada toda a intuição sensível (a única que possuímos); e com isso, só nos resta ainda a possibilidade *lógica*, isto é, que o conceito (pensamento) é possível” (*KrV* B 302/303). O intuito de examinar esse algo que resta no pensamento, ali onde a validade objetiva dos conceitos foi posta entre parênteses, conduzirá Kant a circunscrever o âmbito exclusivamente subjetivo das nossas representações<sup>18</sup>. O que interessa ressaltar é que, como se pode depreender daqui, muito antes da “Analítica do Gosto” – isto é: já no desfecho da Analítica transcendental -, Kant, ao mesmo tempo em que recapitula a lição de sua epistemologia e nos adverte sobre a ilusão intelectualista em querer conhecer sem levar em conta a referência dos conceitos à intuição (a rigor, um resultado da reflexão anfibológica), também cuida de apresentar o puro pensar do entendimento como uma esfera vazia de objetos que, todavia, “limita a sensibilidade” (*KrV* A 288/B 344).

É fácil perceber a relevância crítica desta limitação do sensível. Ignorá-la representaria ceder a uma ilusão portadora de implicações cosmológicas, pois, fosse tudo determinado, a liberdade não possuiria, por princípio, sentido algum. O Prefácio B chama a atenção para este benefício, ao explicar que a utilidade negativa da restrição do conhecimento teórico à experiência “se tornará porém imediatamente *positiva*, se nos dermos conta que os princípios, com os quais a razão especulativa se aventura para além dos seus limites, de fato têm como inevitável resultado, se o observarmos mais de perto, não uma *ampliação*, mas uma *restrição* do uso da nossa razão na medida em que realmente ameaçam estender sobre todas as coisas os limites da sensibilidade à qual pertencem propriamente, ameaçando assim anular o uso prático da razão” (*KrV* B XXIV-XXV). Em conformidade com isso, na terceira seção da Analítica, o noumenon em sentido negativo (isto é, “uma coisa enquanto *não é objeto de nossa intuição sensível*”, diz B

---

<sup>18</sup> Âmbito no qual, como diz Kant em 1790, “a representação é inteiramente referida ao sujeito” (*KU*, AA 05:203).

307) é apresentado como um “conceito limite ‘*Grenzbegriff*’ para restringir a pretensão da sensibilidade, sendo portanto de uso meramente negativo” (*KrV* A 255/B 310-11). Fica claro que, não fosse a diferença entre *conhecer e pensar* assim estabelecida, não haveria como nosso entendimento cogitar coisas desconsiderando nosso modo de intuição sensível, o que suprimiria a possibilidade transcendental de tudo o que não fosse fenômeno, a começar pela liberdade. Embora, neste nível de indeterminação, a significação do que é pensado permaneça problemática, isso é o que basta para nos prevenir “de estender a intuição sensível até as coisas em si mesmas” (*KrV* A 254/B 310).

Podemos, então, compreender a relação existente entre o “refletir” tomado como “pensar indeterminado do entendimento” e a reflexão em sua acepção anfibológica. A decisão por pensar representações sem reportá-las ao sensível e à determinação de seu múltiplo pelos conceitos – isto é, de usar o entendimento de modo sabidamente digressivo, o que possui implicações críticas importantes – requer, e aí reside todo o cuidado, familiaridade com o exercício anfibológico. Afinal, sem atentar à origem das representações e ao uso que elas admitem, não estaríamos suficientemente advertidos a respeito da ilusão intelectualista de fazer um uso hiperfísico das categorias, nem, tampouco, prevenidos sobre o equívoco representado pela completa assimilação entre “significação” e “objetividade”. A reflexão anfibológica, conclui-se daí, é necessária para confirmar, através do recenseamento de nossas representações, a autonomia do pensar como atividade pura, a qual, quando orientada para intuições, influte em conhecimento determinado<sup>19</sup>. Na Analítica, Kant ocupa-se apenas da reflexão tomada como indeterminação; a diferenciação entre conhecer e pensar não é efetuada em nome do exame da razão, cujas ideias, por definição avessas a todo correlato sensível, postulam uma totalidade de sentido que abriga como máxima subjetiva as determinações advindas da aplicação do entendimento à sensibilidade. Categorias são conceitos determináveis na experiência através de sua temporalização no esquematismo. Conceitos determináveis, não obrigatoriamente determinados; vimos como Kant cuida de circunscrever um uso não-objetivo para nossos conceitos, que justifica a sua “significação transcendental”. Como ocorre com as ideias, esta significação é somente subjetiva; porém, enquanto, com as ideias, esta reflexão corresponde à busca de uma totalidade sistemática, no caso dos

<sup>19</sup> Vera Cristina Bueno assinala este ponto: “Ora, só é possível estabelecer a distinção entre um uso objetivo e um uso meramente subjetivo das representações, se se estabelece a distinção entre as naturezas dessas representações e se leva-se em conta, em seu uso, seu caráter complementar” (BUENO, 2000, p. 46).

conceitos puros, só o que temos é um pensar indeterminado por oposição à determinação advinda da reunião entre intuição e conceito. Esta indeterminação corresponde à primeira acepção da reflexão especulativa. Cabe, em seguida, examinar mesmo se brevemente as implicações advindas, agora não mais do estatuto indeterminado do *pensar*, mas da operação de ida ao incondicionado a partir da produção de conhecimento da experiência

## **2.2: Reflexão como totalização racional (*KrV* A 642-704/B 670-732)**

Indiquei que a segunda acepção específica da reflexão especulativa presente na Lógica transcendental é justificada pela constatação de que a razão humana necessariamente ultrapassa o âmbito da experiência. Aludi à importância que esta tese possui nos dois Prefácios da primeira *Crítica*. É levando-a em conta que Kant se singulariza de seus contemporâneos, e, para medir-lhe o alcance, recorde-se o caso de Hume. Diferentemente do autor do *Tratado*, Kant nunca cogitou dar as costas para a metafísica especial. Ao contrário: a Dialética transcendental atesta que a crítica do dogmatismo admite e requer a sobrevida de seus temas (alma, mundo, Deus), que ganham aí o estatuto de princípios sem os quais o conhecimento empírico não disporia da unidade sistemática que, a crer em Kant, lhes é necessária. E isso requer, em primeiro lugar, destacar a irreduzibilidade de tais princípios em relação à grade categorial do entendimento, exposta na Analítica transcendental. É o que faz Kant, ao assinalar a unidade característica do “conceito da razão”:

Ora, o conceito transcendental da razão sempre se refere apenas à totalidade absoluta na síntese das condições e jamais termina senão no absolutamente incondicionado – isto é, o incondicionado em toda relação. Com efeito, a razão pura deixa tudo ao encargo do entendimento, que se refere imediatamente aos objetos da intuição, ou antes, à sua síntese na capacidade da imaginação. A razão reserva para si somente a totalidade absoluta no uso dos conceitos do entendimento e procura conduzir a unidade sintética, que é pensada na categoria, até o absolutamente incondicionado. Por isso se pode denominar essa *unidade da razão* com respeito aos fenômenos, assim como aquela que é expressa pela categoria, *unidade do entendimento* (*KrV* A 326 - B 382/3).

Com a solução das antinomias proporcionada pelo idealismo crítico, esta operação de regredir do condicionado à totalidade das condições (ou, o que dá no mesmo, de pôr todo condicionado sob o fundo do incondicionado) adquire a validade que fora posta em questão em decorrência das infundáveis disputas envolvendo a metafísica

dogmática. Tal reabilitação passa, obviamente, por não investirmos de um alcance teórico-especulativo a síntese regressiva na série de condições. Pois nada de objetivo corresponde ao máximo da série de condições que somos orientados a atingir; ele permanece significativo, porém, “como um *problema* para o entendimento, logo para o sujeito, a fim de realizar e continuar, de acordo com a completude na ideia, o regresso na série das condições para um condicionado dado” (*KrV* A 508/B 536). A crítica da cosmologia racional, portanto, não apenas localiza a origem da ilusão dogmática, como também abriga e dá validade à motivação racional que a engendra. O exame levado a cabo por Kant ao longo da “Dialética da razão pura” estenderá esta mesma conclusão para as ideias psicológica e teológica: a alma e Deus são, elas também, ideias originadas na regressão da razão do condicionado ao incondicionado, perfazendo um movimento que totaliza as partes e institui, em um plano irreduzível à verificação, o inteiro sistema do conhecimento empírico. Em suma, as três ideias exprimem a exigência racional de que a experiência configure uma totalidade, do mesmo tipo que a vigente num organismo, em que partes revelam uma articulação sistemática que as une mutuamente. Kant assim acolhe o impulso totalizante da razão como aquilo que preside, do alto da unidade racional, toda determinação empírica e, por implicação, todo conhecimento de experiência.

O “Apêndice à Dialética transcendental” reitera o caráter reflexionante desta operação. Assim, uma vez advertidos contra a pretensão de reportar as ideias especulativas a um objeto correspondente e à sua determinação, “proceder ‘*verfahren*’ segundo tais ideias constituirá uma máxima necessária da razão” (*KrV* A 671/B 699). Máximas, por sua vez, definem-se como “princípios subjetivos inferidos não da constituição do objeto, mas do interesse da razão por uma certa perfeição possível do conhecimento desse objeto” (*KrV* A 666/B 694); daí podermos concluir que as ideias especulativas, em seu uso regulativo, preenchem perfeitamente a contento a característica comum que assinalamos de início como a marca da reflexão, especificando-a, entretanto, segundo a vocação sistemática da razão.

Kant, conclui-se daí, permaneceu concebendo a ciência da natureza sob o horizonte da metafísica especial. Nisto reside a lição do “Apêndice” à Dialética transcendental da razão pura, no qual a razão opera uma reflexão sobre o conjunto de conhecimentos particulares do entendimento, conferindo-lhes unidade. Todo condicionado é posto sob o fundo do incondicionado, e cada determinação transcorre sob o horizonte da totalidade das determinações da qual ela hipoteticamente

faz parte. Nem o incondicionado, nem o sistema que articula em um todo as partes do conhecimento empírico, dispõem de um correlato objetivo. Completa-se, dessa maneira, a crítica da Aparência transcendental contida nas figuras da *metaphysica specialis*. Tal crítica, vale repetir, ao mesmo tempo em que proíbe o uso especulativo do suprassensível, convoca a unidade racional expressa nos conceitos de alma, mundo e Deus, como princípios regulativos da experiência, compreendida como sistema de leis empíricas.

### Conclusão

O tema da reflexão possui em Kant uma amplitude considerável. A começar pela própria noção de crítica, que já traz consigo um propósito reflexivo, à discussão dos juízos reflexionantes, na *Crítica do Juízo*, a ideia de reflexão está presente por toda a filosofia kantiana, perpassando sua epistemologia, sua filosofia moral, sua filosofia da história e sua antropologia. O denominador comum destas incidências consiste na ideia de que refletir é uma atividade de fins eminentemente subjetivos, o que, nos parâmetros do idealismo de Kant, adquire relevância especial, a ponto de ter levado intérpretes a fazer da reflexão uma marca essencial de sua investigação, não menos decisiva do que os resultados filosóficos que esta produziu. No caso específico da primeira Crítica, esta atividade orientada subjetivamente é compreendida duplamente: quer como condição de um bom emprego das faculdades cognitivas, quer como o resultado necessário do concurso destas faculdades, saibamos disto ou não.

No primeiro caso, alinham-se: 1) a acepção geral de reflexão, equivalente ao autoexame da razão; 2) a reflexão anfibológica, discutida no Apêndice à “Analítica transcendental”, e que corrige os mal-entendidos produzidos pela falta de atenção à origem das representações unidas em um juízo; 3) a reflexão como pensar indeterminado do entendimento, apresentada na 3ª seção da “Analítica transcendental”. Assinalei que a reflexão anfibológica, especificando a acepção geral de reflexão, leva adiante o tema clássico da *attentio*, inscrevendo-a, porém, no quadro do idealismo transcendental, cuja ruptura com a ontologia universal defendida pelo racionalismo tradicional lhe confere uma função inédita. Com efeito, ao mesmo tempo em que ratifica a substituição da ontologia pela Analítica do entendimento (*KrV* A 247/B 303), a reflexão anfibológica acolhe como lícita a atividade do entendimento não orientada à determinação de objetos, representada pela “significação transcendental” das categorias. Tal significação, cujo



alcance crítico limita as pretensões da sensibilidade e que é examinada através da noção de *noumenon* em sentido negativo (*KrV* A 286-289/B 342-4), corresponde a uma atividade não objetiva, a um *refletir indeterminado* que classifiquei como a primeira acepção específica da reflexão presente na Lógica transcendental da *Crítica da razão pura*. Ela diferencia-se da reflexão anfibológica na medida em que esta última é uma comparação objetiva entre representações (*KrV* A 262/B 319), enquanto aquela consiste de conceitos puros conscientemente utilizados de modo digressivo.

No segundo caso, relativo ao resultado necessário do concurso das faculdades de conhecimento, e ao qual fiz aqui apenas uma breve alusão, deparamo-nos com a reflexão compreendida como processo de totalização efetuada pela razão frente às determinações particulares obtidas pela aplicação do entendimento à sensibilidade. A “Dialética transcendental”, como crítica da aparência, ensina que nenhum objeto existente em si e por si corresponde às figuras do incondicionado a que somos conduzidos na relação dinâmica que caracteriza o concurso entre uso objetivo do entendimento e a razão. Sob esse aspecto, a análise das operações cognitivas levada a cabo na Doutrina dos elementos aponta que a passagem do sensível ao suprassensível corresponde a uma necessidade natural da razão, que o dogmatismo formulou erroneamente como tema de um conhecimento teórico especulativo. Dito de outro modo, o autoexame da razão (a acepção mais ampla do refletir) descobre haver uma totalização das determinações positivas (reflexão no sentido sistemático, correspondendo a sua segunda acepção específica, presente na “Lógica transcendental”) como operação lícita e indispensável ao conhecimento empírico, sem a qual este permaneceria um mero agregado. Kant argumenta que, tomada como sistematização racional, a reflexão esteve presente desde os primórdios da filosofia, a qual, porém, ignorando aquilo que a razão aduz de próprio ao conhecimento, enveredou pela trilha do dogmatismo. A descoberta da ilusão dogmática, expressa inicialmente na doutrina das antinomias, recobra às faculdades cognoscentes seu uso adequado, que abriga, para o conhecimento natural, a necessidade e universalidade que haviam sido contestadas pelo ceticismo de Hume.

O leitor, contudo, poderá ao fim indagar-se: por que, afinal de contas, classificar o *pensar indeterminado* do entendimento e a *totalização sistemática* da razão como figuras da reflexão e, mais que isso, investi-las de prerrogativa diante da única acepção validada pela terminologia da *Crítica da razão pura*, isto é, a reflexão anfibológica? Mas o leitor também terá notado que apenas a consideração dos fins

perseguidos por Kant ao submeter a exame os interesses especulativos da razão a partir da *Crítica da razão pura* pode oferecer uma resposta condizente a esta questão. Vimos, a esse respeito, que Kant questiona a noção tradicional da metafísica como ciência do suprassensível. Esta conclusão não acarreta assumir que o conhecimento da natureza se baseia somente na observação e na indução; no entender de Kant, e ao contrário de Hume, isso requer convocar o entendimento como fonte das estruturas categoriais de toda experiência possível e a razão enquanto faculdade de princípios, sem o que não se poderia investir o conhecimento da natureza de sua necessidade e unidade sistemática. A demonstração de que o suprassensível é incognoscível é condição para admitir como válidas tanto a atividade digressiva do entendimento, quanto à disposição natural da razão de retroceder da condição ao incondicionado. Ambas são subjetivas e sua qualificação como “reflexionantes” não impõe qualquer violência à letra de Kant. Com efeito, indicamos que o “mero jogo” de que fala a “Analítica transcendental” infletrá no “livre-jogo” entre imaginação e entendimento, com que se ocupa a Analítica do Gosto. Por sua vez, a operação subjetiva que investe as determinações obtidas pela aplicação do entendimento à sensibilidade com sua necessária totalidade de sentido, da qual o “Apêndice à Lógica transcendental” incumbe a razão, será delegada, na *Crítica do Juízo*, à “faculdade de juízo reflexiva”<sup>20</sup>. Em 1790, portanto, as duas formas de pensamento puro discutidas na Lógica transcendental da primeira *Crítica*, aqui examinadas como as duas acepções específicas do refletir apresentadas na Lógica transcendental, reaparecem unificadas como as principais características do princípio reflexionante *a priori* da faculdade-de-julgar. Em contrapartida, aí não se diz expressamente nada sobre a reflexão anfibológica. O cômputo a ser feito no momento em que Kant encerra sua “tarefa crítica” (KU AA 5: x), portanto, não poderia ser mais favorável a nossa nomenclatura e à opção exegética representada por designar como

---

<sup>20</sup> “Este princípio não pode ser senão este: como as leis universais têm o seu fundamento no nosso entendimento, que as prescreve à natureza (ainda que somente segundo o conceito universal dela como natureza) têm as leis empíricas particulares, a respeito daquilo que nelas é deixado indeterminado por aquelas leis, que ser consideradas segundo uma tal unidade, como se igualmente um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado em favor da nossa faculdade de conhecimento, para tornar possível um sistema da experiência segundo leis da natureza particulares. Não como se deste modo tivéssemos que admitir efetivamente um tal entendimento (pois é somente à faculdade de juízo reflexiva que esta idéia serve de princípio, mas para refletir, não para determinar); pelo contrário, desse modo, esta faculdade dá uma lei a si mesma e não à natureza” (KU AA 05: XXVII-XXVIII).

“reflexionantes” o *uso indeterminado* do entendimento e a *totalização sistemática* da razão.

Furtei-me, aqui, de examinar as diferenças trazidas pela retomada do problema da reflexão na terceira *Crítica*. Mas é indubitável que o exame desse “deslocamento” (G. Lebrun) só tem a ganhar com a discussão prévia do estatuto da reflexão na *Crítica da razão pura*. Visto que a diferença da origem dos constituintes do conhecimento humano ordena a exposição da doutrina elementar da crítica especulativa, o aspecto não sensível comum às duas acepções da reflexão faz com que ambas sejam examinadas na “Lógica transcendental”, uma na Analítica, outra na Dialética da razão pura. Tal diferenciação no corpo da “Lógica transcendental” é relevante, sobretudo por que, através dela, se pode compreender a singularidade a partir da qual o *pensar* é duplamente autônomo em relação ao conhecimento positivo: quer sob a forma do significado transcendental das categorias, quer sob a forma da totalização racional das ideias<sup>21</sup>. Orientada dogmaticamente, a metafísica - compreendida seja como *metaphysica universalis* ou *ontologia generalis*, seja, por outro lado, como *metaphysica specialis* - pretendeu ser o conhecimento teórico do suprassensível; ao refutar este pseudosaber através do levantamento das condições de possibilidade do conhecimento empírico e, ao mesmo tempo, prevenir contra o equívoco representado pela assimilação entre *significação* e *objetividade*, a crítica da razão especulativa emancipa o pensamento indeterminado e o pensamento da unidade sistemática relativa ao conhecer da pretensão dogmática, investindo-lhes com a dignidade de formas refletidas do pensar concernido pela filosofia da natureza. A *Crítica*, por isso, não apenas supõe uma orientação reflexiva de cunho geral, como também restitui à reflexão o terreno perdido para as incursões da metafísica tradicional, ela mesma um exercício irrefletido da razão. Se, com a *Crítica*, fica proibido todo conhecimento teórico da coisa em si, a passagem ao suprassensível permanecerá válida e mesmo indispensável, como máxima subjetiva a orientar a ampliação do conhecimento objetivo. Já se vê por que, na *Crítica do Juízo*, iremos deparar (mas

---

<sup>21</sup> Compreende-se melhor por que insistir na importância dessas duas modalidades de reflexão presentes na *Crítica da razão pura* sem, todavia, deixar de assinalar a diferença existente entre elas, coordenando-a à divisão interna da Lógica transcendental em uma Analítica e uma Dialética, implica seguir numa direção diversa da tomada por MARQUES, 2002. A partir das mesmas razões, a leitura apresentada aqui distancia-se de LONGUENESSE, 1993, cuja interpretação (questionada por Marques com base nas prerrogativas com que investe a reflexão anfibológica) tende a unificar as operações discutidas por mim em uma reflexão generalizante que possibilita subsumir representações a conceitos, e que tem por âmbito privilegiado a “Analítica transcendental”.

agora sem surpresas) com Kant novamente às voltas com o suprassensível, o qual, ele diz na “Introdução”, figura “na base de todos os objetos da experiência, não se podendo nunca elevá-la e alargá-la a um conhecimento” (*KU AA*: 5: xix).

## REFERÊNCIAS

- BUENO, V. C. “Por que a reflexão transcendental é um dever?”, *Studia Kantiana* v. 2, n. 1 (2000): 35-52.
- ERDMANN, B. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie <1882-1884>*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1992.
- FIGUEIREDO, V. “Reflexão e determinação práticas em Kant”, *Discurso*, v. 38 (2008): 119-144.
- HAMM, C. “Sobre o direito da necessidade e o limite da razão”, *Studia Kantiana* v. 4, n. 1 (2002): 61-84.
- HINSKE, N. *La via kantiana alla filosofia trascendentale*. Roma: L’Aquila, 1987.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Hrgs: Preussische Akademie der Wissenschaften, Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin: de Gruyter, 1900 ss.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. V. Rohden e U. Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. M. P. dos Santos e A. F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de Julgar*. Trad. V. Rohden e A. Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- KANT, I. Analítica do juízo de gosto. Trad. Rubens R. Torres Fº. In: *Kant – Os Pensadores*, vol. II, Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. Primeira Introdução à *Crítica do Juízo*. Trad. Rubens R. Torres Fº. In: *Kant - Os Pensadores*, vol. II. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura*. Trad. A. Morão. Lisboa, Edições 70, 1987.
- KANT, I. *Os progressos da metafísica*. Trad. A. Morão. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos A. R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LONGUENESSE, B. *Le pouvoir de juger*. Paris: PUF, 1993.
- MARQUES, A. “O valor crítico do conceito de reflexão em Kant”, *Studia Kantiana* v. 4, n. 1 (2002): 43-60.
- SILVA, F. L. “Dialética e experiência”, *Dois Pontos* v.2, n. 2 (2005): 97-112.

**Resumo:** Este texto discute a reflexão no interior da Crítica da razão pura em três passos: (1) comenta-se sua acepção mais ampla, que a assimila ao programa de um auto-exame da razão; (2) defende-se que, na Crítica da razão pura, há, para além de sua definição na anfibologia, duas acepções específicas de reflexão, cada qual correspondendo a um exercício do pensar irreduzível à objetividade resultante da aplicação dos conceitos do entendimento ao múltiplo sensível; (3) assinala-se a diferença e hierarquia existente entre essas duas acepções, defendendo que o principal intuito de Kant nas três Críticas é o de propiciar um bom uso do Juízo, tomado como faculdade de refletir.

**Palavras-chave:** Reflexão, anfibologia, indeterminação, totalização, facultade-de-julgar, metafísica.

**Abstract:** This paper aims to investigate the notion of reflection in the *Critique of Pure Reason* in three steps: (1) first, I supply an understanding of its general meaning, corresponding to the self-examination of reason; (2) I sustain that, beyond its definition in the amphiboly of the concepts of reflection, in the first *Critique* Kant works with two other meanings of reflection, each of which corresponding to a specific way of thinking that are not assimilable to the objective use of the concepts; (3): I propose an hierarchy between this two meanings of reflection, sustaining that the most important Kantian purpose in the three *Critiques* is to provide us with a reasonable judgement, understood as the faculty of reflection.

**Keywords:** reflection, amphibology, indetermination, totalization, power of judgement, metaphysics.

Recebido em 10/03/2016; aprovado em 25/03/16.



## **Analítica e ontologia: sobre a teoria kantiana dos objetos**

[Analytic and ontology: on the Kantian theory of objects]

Juan A. Bonaccini\*

Universidade Federal de Pernambuco (Recife, PE, Brasil)

Por Ontologia entendemos o conjunto de todos os princípios do pensamento puro, e não da intuição pura. (...) A Ontologia contempla os princípios de cada coisa, [e] portanto, estende-se a todas. Tudo que se pode pensar é ou possível ou impossível. (...) O primeiro que é considerado na Metafísica é a palavra *objeto*, ao qual posteriormente *são subordinados todos os* outros conceitos. É o conceito universal, supremo na Ontologia. O objeto é possível ou impossível, (...). — A Ontologia vai esclarecer os conceitos elementares.

*Metafísica Dohna (AA 28: 622)*

### **Introdução**

#### **Sobre as interpretações da filosofia kantiana e da *Crítica da razão pura***

Do ponto de vista da história das ideias, a filosofia crítica de Kant tem sido considerada como um divisor de águas na filosofia moderna; quer como prelúdio da filosofia contemporânea, quer como uma instância aquém da qual não se poderia recuar sem incorrer em anacronismo e retrocesso. Não seria exagero dizer que Kant tem sido um dos maiores interlocutores em diversos campos da cena filosófica contemporânea; suas teses e argumentos têm sido discutidos na epistemologia, na ética, na estética, na filosofia política, na filosofia da religião, do direito e da história. Tampouco seria exagerado dizer que sua *Crítica da razão pura* tem sido uma das obras mais estudadas no último

---

\* E-mail: [juan.bonaccini@ufpe.br](mailto:juan.bonaccini@ufpe.br). Bolsista Produtividade CNPq.

século, e uma das mais controversas; e que essa circunstância permitiria vislumbrar sua relevância e o eventual interesse em estudá-la. Decerto, contudo, por si só não seria o bastante para propor "mais uma" linha de interpretação nem para oferecer uma reconstrução sistemática da *Crítica* ou de qualquer uma de suas partes; não se existissem outras interpretações concorrentes. Nesse caso, seria preciso primeiro descrever sua situação geral, classificá-las e discuti-las, a fim de mostrar que se tem uma alternativa mais adequada ou vantajosa; ou, pelo menos, que se vem preencher uma lacuna.

Uma breve retrospectiva histórica mostraria que após ter dominado a cena alemã e europeia durante a chamada *aetas kantiana* (ca. 1781-1800), a filosofia kantiana deixa temporariamente de atrair a atenção para dar lugar ao auge dos grandes sistemas pós-kantianos, sobretudo o de Hegel<sup>1</sup>. De fato, após a morte de Hegel seus epígonos dominam a cena filosófica alemã, pelo menos até o renascimento do kantismo na segunda metade do século XIX, sob a famosa consigna: *Zurück zu Kant!* Daí em diante, porém, a influência e a difusão da filosofia de Kant tornam-se *decisivas* para a filosofia da ciência, para a filosofia moral e política, para a filosofia da história, e mesmo para a filosofia analítica e a fenomenologia<sup>2</sup>. Primeiro, na Europa, com o advento e a difusão do Neokantismo (i), e das chamadas interpretações *metafísicas* da filosofia crítica que se lhe opõem (ii), que constituem inicialmente as duas vias principais de interpretação da Escola kantiana alemã; posteriormente, a partir dessas duas vias se originam as ulteriores interpretações histórico-filológicas alemãs e francesas, que acabam por se estender por toda a Europa (iii); e por fim, paralelamente, na Grã Bretanha e nos EUA, através das leituras epistemológicas e analiticamente orientadas que caracterizam a recepção anglo-saxã da obra kantiana no fim do século XIX e ao longo de todo o século XX (iv). Essas são as principais tendências e linhas de interpretação do século XX, as quais se difundem posteriormente na América Latina, e mais recentemente na Ásia e no resto do universo acadêmico hodierno.

Assim, ao longo de todo o século passado, e no pouco tempo que já se vai do atual, a filosofia kantiana é amplamente traduzida, discutida, avaliada e reconstruída por toda parte. Centenas de monografias são escritas em diversas línguas sobre a filosofia transcendental de Kant, e uma boa quantidade delas é dedicada especificamente à primeira Crítica. Mas isso ocorre principalmente no âmbito das línguas alemã e inglesa, e

---

<sup>1</sup> Sobre isso veja-se Bonaccini 2003.

<sup>2</sup> Sobre isso veja-se, por exemplo, Porta 2011.



em menor medida na língua francesa. O mesmo, porém, não se pode dizer da situação dos estudos kantianos no Brasil<sup>3</sup>. Embora o Brasil conte com uma das maiores e mais atuantes comunidades de estudiosos da filosofia kantiana na atualidade, poucas são as monografias e estudos publicados devotados à *Crítica da razão pura*<sup>4</sup>. Com efeito, muito se tem escrito e publicado nos últimos trinta anos sobre a filosofia de Kant no Brasil, sobretudo artigos em revistas e capítulos de livros, mas poucos comentários e tratados sistemáticos devotados a uma reconstrução da filosofia transcendental, ou à *Crítica da razão pura* em particular<sup>5</sup>. Por um lado, as publicações refletem que o interesse maior continua sendo a filosofia prática, sobretudo a filosofia moral e política, e eventualmente sua teoria dos juízos estéticos. Diferentemente dos estudos e monografias em outras línguas, sobretudo a inglesa, na qual abundam os

<sup>3</sup> Sobre a história recente dos estudos kantianos no Brasil, veja-se Pérez 2005; Azevedo Marques 2009; Pérez & Bonaccini 2009 e 2012. Aqui, porém, formulo minha posição no que tange às linhas de interpretação reinantes nos estudos kantianos brasileiros em função do interesse pela primeira Crítica e me posiciono de forma ligeiramente diferente de Perez (2005) e Azevedo Marques (2009). No meu entender trabalhos como os de Terra e Rohden pertencem à mesma Escola que eu denomino *histórico-filológica*, embora Terra combine as tradições francesa e germânica em sua metodologia filosófica e Rohden seja mais especificamente um *Kant-Forscher* no estilo da tradicional *Kantphilologie*, sobretudo em seus últimos anos. As interpretações de Almeida e Loparic são claramente *epistemológicas*, mas combinam metodologias e tradições diversas com filosofia analítica. Assim, o estilo analítico conceitual de Almeida tem raízes na fenomenologia e se aproxima da filosofia analítica de Strawson e Tugendhat, enquanto que a semântica de Loparic se origina em seus estudos de teoria da ciência e evolui em direção à lógica e à filosofia da linguagem. Assim, a menos que consideremos o eventual interesse da linha histórico-filológica por alguns temas "metafísicos" no corpus kantiano como uma linha "metafísica", podemos dizer que *prima facie* existem basicamente duas linhas mestras na interpretação brasileira sobre Kant, uma historiográfica e uma analítica.

<sup>4</sup> De fato, pelo menos no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, a maioria dos grandes trabalhos brasileiros encontra-se em artigos, ensaios breves e capítulos de livros. Esse é o caso dos trabalhos de Almeida, Landim Filho, Terra, Brum Torres, Hamm, Rohden, Barbosa, Gianotti, etc. Se não contarmos as teses e dissertações não publicadas, veremos que são poucos os estudos aprofundados sobre a primeira crítica. Mesmo assim, a maior parte deles se origina de fato em teses e dissertações: Dalbosco (1997), Arrais (2001), Bonaccini (2003), Figueiredo (2005), Pérez (2008), Perin (2008). Note-se, porém, que a maioria desses trabalhos trata de um ou vários aspectos específicos da primeira Crítica, e alguns exploram temas correlatos ao contexto do sistema crítico. A única interpretação *global* da primeira Crítica que se conhece no Brasil é a de Loparic (2000). O trabalho anterior de Lebrun (1970; 1993), que combina o estudo da terceira crítica com a primeira e com vários outros textos do corpus kantiano, desenvolve uma interpretação histórico-filológica alinhada à tradição das interpretações que se opunham ao neokantismo de Marburgo. Ambas foram e ainda são profundamente influentes nas escolas de Campinas e São Paulo, respectivamente. Vale lembrar, entretanto, que se trata de trabalhos originados a partir de teses escritas na Europa e posteriormente reescritas (Loparic) ou traduzidas (Lebrun) no Brasil.

<sup>5</sup> Um esforço recente contribuiu para amenizar essa lacuna ao reunir trabalhos de vários brasileiros e estrangeiros num comentário da *Crítica da razão pura* em português (Klein, 2012). Os trabalhos são de alto nível, mas o resultado do empenho é obviamente heterogêneo, já que são muitos autores de países, escolas e orientações diversas, e carece por isso de um fio condutor sistemático.

comentários e tratados sistemáticos sobre a Crítica da razão pura, os estudos brasileiros dessa índole são bastante poucos. Oriundos via de regra de teses de doutoramento, e eventualmente de dissertações de mestrado, os trabalhos sobre a obra kantiana no Brasil cobrem geralmente aspectos específicos da filosofia teórica, da filosofia prática, da teoria estética ou do desenvolvimento histórico-conceitual de certas teses e ideias kantianas germinadas após longo período de reflexão<sup>6</sup>. Por outro lado, talvez seja justamente em função dessa circunstância que não existam muitas linhas de interpretação da sua filosofia transcendental como um todo nem da sua *Crítica da razão pura* como obra capital.

De modo que à luz da literatura e da situação atual dos estudos kantianos<sup>7</sup>, a princípio podemos dizer que existem basicamente *duas* linhas mestras na interpretação brasileira da filosofia de Kant, uma *historiográfica* ou *histórico-filológica* (de origem franco-germânica) e uma *analítica* (quer de inspiração anglo-saxã, quer de inspiração continental, quer eventualmente inspirada em ambas as tradições). A primeira utiliza métodos exegéticos da *Kantforschung* para estudar, analisar e interpretar os textos e as questões geneticamente a partir do contexto histórico e das diversas fontes primárias e secundárias (obras originais, cadernos de apontamentos, fragmentos póstumos de anotações, obras de interlocutores, manuais de sala de aula, comentários clássicos e recentes, etc.). A outra utiliza métodos de análise e justificação lógico-conceitual para abordar as questões e privilegia a análise dos conceitos e das teses em termos de argumentos que podem ser racionalmente discutidos e defendidos ou criticados em termos da filosofia contemporânea, ou pelo menos em termos de uma filosofia de inspiração kantiana contemporaneamente defensável<sup>8</sup>. Obviamente, não se pode negar que muitos autores combinam ambos os estilos. Há poucos trabalhos nos quais a opção por um método implica a exclusão do outro. Todavia, o importante é lembrar que aquilo que permite caracterizar os métodos e classificar as leituras que os aplicam é a ênfase maior ou menor neste ou naquele estilo de interpretação e tratamento.

---

<sup>6</sup> Cf. a repertório bibliográfico kantiano em português publicado pela Sociedade Kant de Campinas: <http://www.kant.org.br/bibliografia/>

<sup>7</sup> De resto, uma boa ideia da situação geral dos estudos kantianos, em particular no Brasil, pode ser conferida à luz dos *títulos brasileiros* da Biblioteca do Centro de Investigações Kantianas da UFSC: <http://www.cik.ufsc.br/biblioteca/>. O mesmo se pode verificar consultado a bibliografia publicada pela Sociedade Kant de Campinas: <http://www.kant.org.br/bibliografia/> (nenhuma das duas pretende ser exaustiva, mas ambas apresentam um bom panorama da maioria dos títulos publicados).

<sup>8</sup> A escola de Campinas defende a ideia da *filosofia kantiana como filosofia contemporânea*, ideia com a qual concordo plenamente.

No que diz respeito à interpretação da *Crítica da razão pura*, do ponto de vista das pressuposições que me interessa destacar, essas linhas mestras acima descritas se entrecruzam. Basicamente, creio que também existem à primeira vista duas vias de interpretação da primeira Crítica nos estudos brasileiros: uma analítica (i) e outra histórico-filológica (ii). Mas, neste caso, como a analítica bifurca-se em duas, a saber, uma "semântica" (i.i.) e outra "analítico-epistêmica" (i.ii), dá origem ao que se poderia considerar como uma terceira via de interpretação. Assim, a despeito de uma primeira impressão, pelo menos no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, poderíamos dizer que existem no Brasil três vias de interpretação: a analítico-semântica (i.i), a analítico-epistêmica (i.ii) e a histórico-filológica (ii)<sup>9</sup>.

A primeira das interpretações analíticas, a semântica (i.i), é devotada a uma interpretação da Crítica, especialmente da Analítica, como uma "semântica transcendental"; a interpretação "analítico-epistêmica" (i.ii) dedica-se geralmente a uma análise lógica dos objetivos e do método de prova da argumentação kantiana nos principais capítulos e temas da Crítica (Idealismo transcendental, Juízo, Verdade, Dedução, Autoconsciência, Antinomia, Ceticismo, etc.), a fim de reconstruir seus passos e avaliar a consistência e a viabilidade de sua justificação. A terceira linha *histórico-filológica* (ii), porém, consiste numa análise histórico-genética de aspectos específicos ou de temas centrais da *Crítica da razão pura* (teoria do juízo, teleologia, sistema, reflexão transcendental, etc.). Em que pesem as suas diferenças, todas as três linhas de interpretação convergem quanto ao caráter essencialmente gnosiológico ou epistemológico do projeto filosófico de Kant na primeira Crítica. Tanto as interpretações analíticas como as

---

<sup>9</sup> Poder-se-ia ainda estabelecer uma subdivisão nesta última, em princípio, se fosse levado em consideração o quanto se filia a uma linha de interpretação *francófona* ou *germânica*. Mas creio que resultaria num esforço baldio: tanto por causa da semelhança de métodos em ambas as tradições de pesquisa kantiana, quanto pelo fato de que muitos kantianos brasileiros transitam à vontade em ambas as tradições e as combinam. Isso posto, gostaria de instanciar as três vias de interpretação da *Crítica da razão pura* acima mencionadas: à primeira via pertencem os trabalhos da Escola de Campinas (i.i), sobretudo os de Loparic, Pérez e Faggion; à segunda (i.ii), os trabalhos das Escolas do Rio Grande do Sul (sobretudo os de B. Barbosa, Brum Torres, Guerzoni, Louzado, Altmann, Klaudat), do Rio de Janeiro (sobretudo os de Almeida, Landim Filho, Esteves, Rego, Marques, Levy) e de Santa Catarina (sobretudo os de Franciotti, já que Borges, Volpato, Pinzani, Dall 'Agnoll e Barbieri se ocupam com outros aspectos da filosofia kantiana). À terceira (ii) pertencem os trabalhos da Escola de São Paulo (sobretudo Lebrun, Terra e Gianotti, e seus discípulos, Codato, Azevedo Marques, Figueiredo, Licht, Peres), bem como os trabalhos de Valério Rohden, Christian Hamm e alguns de seus alunos, da Escola do Rio Grande do Sul. Não mencionei aqui a chamada Escola kantiana do Paraná porque seus principais membros são oriundos da Escola de São Paulo e comungam com seus métodos. A Escola de Minas, fundada por José Henrique dos Santos, no que diz respeito à interpretação de Kant, e especialmente da *Crítica da razão pura*, segue sobretudo a terceira via de interpretação (ii) por tradição e por método.

historiográficas interpretam a *Crítica da razão pura* respectivamente como uma epistemologia<sup>10</sup> ou teoria crítica do conhecimento<sup>11</sup> que se opõe à ontologia e à metafísica da tradição "pré-crítica".

Assim, diferentemente da Alemanha, onde surgiram pela primeira vez as chamadas interpretações "*metafísicas*" da *Crítica da razão pura*<sup>12</sup>, e dos EUA, da Grã-Bretanha e os outros países de língua inglesa, onde sempre predominaram interpretações epistemológicas e analíticas<sup>13</sup>, mas assistiram recentemente à construção de interpretações "metafísicas"<sup>14</sup>, não existe no Brasil uma linha de interpretação propriamente "metafísica" nem "ontológica"<sup>15</sup>. É verdade que alguns estudos que seguem uma linha historiográfica ou reconstrutiva têm salientado aspectos ou compromissos metafísicos presentes no projeto kantiano<sup>16</sup>; mas nenhum se apresenta como uma interpretação eminentemente "metafísica", e muito menos "ontológica"<sup>17</sup>. Por isso, pode-se afirmar a

---

<sup>10</sup> Uso o termo "epistemologia" e termos derivados (epistemologia, epistêmico, etc) num sentido que compreende questões de conhecimento e de justificação e engloba tanto o que outrora chamava de gnosiologia ou teoria do conhecimento como questões de epistemologia contemporânea (teoria da proposição, do significado, de verdade, etc). Por isso digo que questões semânticas são epistemológicas, embora de início faça uma distinção com o intuito de caracterizar os diferentes estilos de análise em jogo, como por exemplo, a diferença entre a semântica de Loparic (2000) e análise de Almeida (2012).

<sup>11</sup> Uso este termo para caracterizar o modo como a filosofia crítica de Kant ou a teoria do conhecimento contida na *Crítica da razão pura* são interpretadas pela interpretação histórico-filológica.

<sup>12</sup> Sobretudo Wundt 1924; Heidegger 1929; Martin 1951. Cf. Paulsen 1899. Mais recentemente apareceram outras interpretações metafísicas ou ontológicas de Kant na Alemanha (por exemplo: Ficara, 2006; Hahmann, 2009) e na França (sobretudo, Freuler 1992 e Chenet, 1994). Voltaremos sobre esse ponto.

<sup>13</sup> Penso, sobretudo em Prichard, 1909; Paton, 1936; Wolff, 1963; Strawson, 1966; Bennet, 1966; Melnick, 1973; Beck, 1978; Walker, 1978; Aquila, 1983; Allison, 1983 & 2004; Guyer, 1987 & 2006; Kitcher, 1990; Van Cleve, 1999; Dicker, 2004; Bird, 2006, Abela, 2003, etc.

<sup>14</sup> A rigor, o que se chama de interpretação *metafísica* nos EUA, pelo menos no caso de Ameriks (1982, 1992, 2000, 2005) e Watkins (2005), é uma interpretação histórico-genética que combina os métodos alemães da *Kantforschung* com o estilo de exposição e argumentação analítico-conceitual característico da escola americana. O epíteto dessas leituras ("metafísica") costuma ser justificado por uma leitura de Kant que acentua seus vínculos com a tradição racionalista alemã em oposição às leituras epistemológicas tradicionais, que acentuam a relação Kant-Hume.

<sup>15</sup> Com raras exceções: Dalbosco menciona a possibilidade de interpretar a filosofia crítica como uma ontologia e insinua certa "numenologia" kantiana (2000, pp. 22-3), mas se trata de um caso isolado. A dissertação do meu amigo e colega L. Yanzer Portela (2001) (que por mero acaso coorientei, ainda que sua inspiração central tenha sido provocada pelo estilo de B. Barbosa e um ensaio de Cabrera (1985)), é de fato uma exceção e uma defesa sistemática da *Crítica da razão pura* como sendo essencialmente uma *metafísica*. Mas vale lembrar que minha tese já defendia, contra a corrente, uma interpretação metafísica do idealismo transcendental de Kant (Bonaccini, 1997). Contudo, a interpretação *ontológica* que pretendo defender aqui vai numa outra direção.

<sup>16</sup> Por exemplo: Lebrun, 1993; Terra, 2003; Figueiredo, 2005; Licht dos Santos, 1997.

<sup>17</sup> Meu colega Paulo Licht dos Santos está trabalhando numa interpretação "ontológica", contra Allison e Longuenesse, segundo me confessou no VII Congresso Interamericano de Filosofia. Mas ainda não tive acesso a seu trabalho, que me interessa por razões óbvias.

princípio que as poucas interpretações sistemáticas da *Crítica da razão pura* no Brasil, tanto as historiográficas como as analíticas, são em alguma medida *epistemológicas*: todas interpretam seu escopo central quer em termos de uma teoria (crítica) do conhecimento, quer em termos de uma epistemologia analiticamente exequível, quer em termos de uma epistemologia semântica.

Neste contexto, meu *objetivo central* é reivindicar uma interpretação da *Crítica da razão pura* como uma nova ontologia<sup>18</sup>. Por “ontologia” aqui entendo *uma teoria a priori dos objetos*, não uma ontologia no sentido metafísico nem no sentido existencial de uma “ontologia fundamental”<sup>19</sup>. A saber, entendo por ontologia uma “teoria dos objetos” enquanto teoria categorial que opera uma reconstrução meta-teórica da estrutura formal e objetiva de nosso mundo a partir da *estrutura objetual* do nosso pensamento e das nossas faculdades cognitivas<sup>20</sup>. Mas isso certamente não significa que a teoria não apresente consequências epistemológicas e semânticas importantes<sup>21</sup>. A teoria de Kant é um bom exemplo da conexão entre questões ontológicas, epistêmicas e semânticas. O ponto a destacar é que na interpretação que pretendo desenvolver a ontologia *não* é subordinada à epistemologia. Esta última é que pressupõe a primeira: a *teoria acerca das condições de possibilidade do conhecimento dos objetos pressupõe uma teoria acerca dos objetos*<sup>22</sup>.

No que se segue apresento uma abordagem preliminar de minha proposta que deixa transparecer a linha básica da minha interpretação analítica e sistemática da *Crítica da razão pura* e creio que permite justificar minha concepção da *Analítica Transcendental* como ontologia<sup>23</sup>. Note-se que *neste* momento não vou discutir interpretações histórico-filológicas, mas somente as “epistemológicas” e “semânticas”. Isso obedece a duas razões: primeiro, porque muitas interpretações histórico-filológicas são simpáticas a uma interpretação ontológica

<sup>18</sup> Apresentei o marco geral dessa via de interpretação e reconstrução da *Crítica da razão pura* em: Bonaccini 2013b e 2014. Em Bonaccini 2012 ofereci uma reconstrução preliminar da Estética Transcendental.

<sup>19</sup> Cf. Heidegger 1927, 1929.

<sup>20</sup> Embora Heidegger pareça por momentos se aproximar de afirmações como essa (1929, 1935-6), sua leitura segue uma tese que se origina em Fichte (sobre o papel central da imaginação) e toma um rumo que considero metafísico num sentido diverso do que pretendo desenvolver.

<sup>21</sup> Isto é, questões de justificação e de significação.

<sup>22</sup> Apresentei um esboço sumário desses momentos em Bonaccini 2013a.

<sup>23</sup> Trata-se de um excerto em português de resultados posições defendidas em outra ocasião e submetidos para publicação em inglês e espanhol. Os resultados apresentados a seguir pressupõem por sua vez outros resultados anteriores já publicados no que diz respeito à interpretação da Estética Transcendental (Bonaccini 2012 e 2013a).

(embora geralmente num sentido diverso do acima proposto<sup>24</sup>), e eventualmente *compatíveis* com uma interpretação dessa natureza; segundo, porque tendem a enfatizar a *crítica do conhecimento* em oposição à ontologia clássica e racionalista, comprometendo-se também com a ideia de que o termo "transcendental" tem a ver com "conhecimento", não com *constituição de objetos*; ou, então, entendem essa "constituição" como as leituras epistemológicas, a saber, em termos lógico-epistêmicos, mas não, como penso que deveria ser, em termos *lógico-ontológicos*). Assim, meu problema não é com os métodos de exegese e de interpretação genética, mas com a pressuposição que as interpretações histórico-filológicas têm em comum com as outras interpretações que aqui discuto: que a empresa de Kant tem a ver essencialmente com as condições de possibilidade do *conhecimento objetivo* e que o aspecto transcendental da "constituição de objetos" diz respeito apenas e principalmente às condições de possibilidade do *conhecimento*. De modo que para expor e justificar a minha ideia central basta tratar do princípio comum às interpretações epistemológicas e semânticas.

## 2. A Filosofia Transcendental e a teoria dos objetos *a priori*

Minha estratégia metodológica *aqui* consiste em descrever o quadro geral de minha interpretação em quatro breves seções. Na primeira (2.1), explico em termos gerais como considero as interpretações epistemológicas e semânticas e sugiro que questões de epistemologia e semântica são dependentes da teoria kantiana dos objetos. Para sustentar a minha ideia (de que a *Analítica* pode ser lida como uma nova ontologia) discuto brevemente alguns trechos da *Crítica* e de outros textos kantianos publicados e póstumos que permitem sustentar uma interpretação ontológica da Filosofia transcendental, notadamente da *Analítica*, e são compatíveis com a minha leitura (2.2). A seguir (2.3), tento circunscrever melhor a minha ideia mediante uma reconstrução parcial da estrutura metódica da *Analítica dos Conceitos*. Por fim (2.4), aplico os resultados obtidos a uma breve consideração do estatuto das Analogias da experiência. Mas vale ressaltar que a última seção apresenta uma linha de argumentação plausível e programática que ainda requer mais trabalho de análise e justificação.

---

<sup>24</sup> Por exemplo, Chenet (1994) e Terra (2003).

## 2.1 Ontologia, Epistemologia e Semântica

Nesse sentido, não pretendo interpretar a Analítica transcendental de tal modo que as categorias sejam *reduzidas* a meras funções lógicas nos juízos (Walker 1978); nem tampouco a simples condições epistêmicas (Allison 1983) ou semânticas (Loparic 2000, Pérez 2008). Na sequência de uma pista deixada por Kant na terceira crítica, vou considerá-las como *predicados ontológicos*<sup>25</sup>: formas que constituem objetos ao fornecerem a priori a estrutura da "objetualidade" aos elementos que compõem o inventário do mundo, tornando-os, precisamente, "objetos" do mundo em geral, sendo os objetos do mundo empírico uma classe particular de objetos cujo conhecimento é possível e efetivo. Isso porque todo e qualquer objeto é, sobretudo, uma estrutura formal construída ("mind-dependent") e *adquirida a priori* por nossas faculdades cognitivas a partir da simples ocasião de um *input* sensorial dado<sup>26</sup>; uma estrutura que designa o modo como tudo que pode ser pensado e conhecido *pode* de fato ser pensado e conhecido como "objeto". Coisas em geral, antes de pensamento ou do mundo, somente são acessíveis a seres como nós na medida em que são concebidos e pensados por categorias como "objetos". Desse modo, categorias enquanto predicados ontológicos e conceitos de *objeto em geral* são então *meta-objetos*: porque não só nenhum conceito de objeto empírico pode deixar de pressupô-las como meta-conceitos, mas porque os próprios objetos empíricos não seriam "objetos" se não fosse por elas; e tampouco nenhum "ente" fictício ou real, atual ou possível, poderia se tornar "objeto" de consideração sem elas. Afinal, são elas que dão a forma de "objetos" às coisas.

Uma consequência dessa interpretação é que do ponto de vista formal as categorias seriam "objetos a priori", e os princípios do entendimento puro que as contêm não seriam *meramente* epistemológicos ou semânticos, a saber, condições a priori da possibilidade do conhecimento verdadeiro ou da significação de nossos juízos, mas também princípios *ontológicos*. Pois no contexto da Analítica dos princípios os conceitos puros do entendimento expressam *categorias esquematizadas* que representam a estrutura formal de todos os "objetos" que podem ser objetos da *experiência possível*, i. é, "as

<sup>25</sup> Kant faz uso da expressão "ontologische Prädicate" na introdução à terceira Crítica (Cf. KU, Einleitung V, AA 5: 181).

<sup>26</sup> Sobre a *aquisição originária* o a priori das formas da intuição e das categorias a partir de nossa a faculdade de conhecimento veja-se, por exemplo, a Refl. n° 4851 (AA 18:8-9) (apud Azevedo Marques 2007, p. 457). Cf. M. Oberhausen 1997, pp. 6ss. Cf. também Azevedo Marques (2008).

condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição em uma experiência possível” (A158/B197). Assim, tanto a "epistemologia" identificada pela maioria dos intérpretes no estabelecimento e na justificação das condições de possibilidade do conhecimento e da verdade na Análítica transcendental<sup>27</sup>, quanto a chamada “semântica a priori” ou "semântica transcendental" de todos os juízos sobre objetos que podemos conhecer a partir das categorias e dos princípios do entendimento puro<sup>28</sup> pareceriam ser antes uma *consequência* do modo como nossa mente e nossas capacidades cognitivas estruturam a priori o mundo como um “mundo de objetos”<sup>29</sup>. Numa palavra: ainda que a epistemologia e a semântica de algum modo estejam presentes na teoria kantiana, pressupõem uma ontologia formal, ou seja, uma *metateoria* dos objetos como entidades que somente podemos pensar (objetos<sup>1</sup>), entidades que não somente podemos pensar, mas também conhecer (objetos<sup>2</sup>), e ainda entidades que podemos pensar como objetos mas não conhecer, como é o caso dos objetos na ideia (objetos<sup>3</sup>)<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Aqui me refiro a trabalhos sobre Kant que já são clássicos em língua inglesa, como os de H. J. Paton (1936), R. P. Wolff (1963), P. F. Strawson (1966), R. Melnick (1973), e ainda os mais recentes de Henry E. Allison (1983, 1996 y 2004), P. Guyer (1987), J. Van Cleve (1999), etc. Todos deixam de lado, criticam ou menosprezam o aspecto metafísico da *Crítica da razão pura* e destacam a contribuição kantiana para a epistemologia.

<sup>28</sup> Z. Loparic (2000) defende que a teoria kantiana da possibilidade dos juízos sintéticos a priori constitui o conteúdo essencial de sua *Crítica da razão pura* e por isso a mesma pode ser interpretada como uma semântica transcendental, já que define as condições a priori da significação da verdade e da falsidade dos juízos sobre objetos e permite resolver os problemas que são necessariamente postos pela razão pura. Veja-se D. O. Pérez (2003 e 2008). Cf. G. Schönrich (1981, pp. 13ss, 117ss) e W. Hogrebe (1974).

<sup>29</sup> A propósito, outro trabalho recente que segue uma linha de interpretação epistemológica é *Kant's Theory of Knowledge* de George Dicker (2004). Em sua análise do que ele chama o "argumento central" da primeira *Crítica* cita uma passagem importante do §14 (A94/B126), no qual Kant menciona especificamente o princípio da Dedução, de acordo com o qual as categorias devem ser justificadas como condições a priori da *possibilidade* da experiência (2004, 86). Porém, a maneira como Dicker interpreta a passagem sugere uma visão parcial: a expressão "condições a priori da *possibilidade* da experiência" indica na realidade as condições "dos objetos da experiência possível", ou "da possibilidade dos objetos da experiência" (A158/B197), não somente do "conhecimento empírico" de objetos espaciotemporais ou da "consciência" de nossos estados subjetivos, como Dicker pareceria sugerir (cf. 2004, 88-89). Com efeito, é preciso notar que embora o conceito de "experiência" seja por vezes definido como "conhecimento empírico" o trabalho de Kant não se resume a uma análise das condições do conhecimento "empírico", já que sua preocupação maior é com o conhecimento a priori (Greenberg 2001, Viii), sintético a priori, que vem a ser a estrutura de *todo pensamento* e conhecimento; e somente *por isso é também conhecimento da experiência*. A tese que vou desenvolver é que as categorias são condição sob as quais pensamentos e as percepções de *coisas* tornam-se percepções de "objetos" atuais ou possíveis, e por isso são condições dos objetos enquanto tais antes de serem condições do *conhecimento* dos objetos (veja-se A93/B126 e cf. com KU *Einleitung*, V, AA 5:181).

<sup>30</sup> Em outros trabalhos (Bonaccini 2003, p. 169, e 2013, pp.212ss) estabeleci uma distinção entre "conhecimento de *objetos a priori* (inteligíveis)" e "*conhecimento a priori* de objetos (sensíveis)" para explicar como Kant interpreta a confusão básica da metafísica (que conduz à pretensão ao conhecimento de coisas em si mesmas) e como a resolve. Essa distinção, do ponto de vista dos



Meu ponto de partida é uma compreensão das categorias e das Analogias da experiência que se inspira nas chamadas leituras metafísicas de Kant<sup>31</sup> (ainda que nenhuma delas proponha uma ontologia como teoria formal dos objetos). A Lógica Transcendental da primeira Crítica, sobretudo a Analítica, costumam ser entendidas há bastante tempo como se fossem apenas parte de um mesmo enfoque epistemológico de Kant, em franco distanciamento crítico face à metafísica em general e à ontologia em particular<sup>32</sup>. A origem dessa posição remonta ao neokantismo de Marburgo, mas se origina, sobretudo, no influente estudo de Strawson (1966).

Strawson rejeita o idealismo transcendental como um resquício metafísico e tenta salvar o que considera vivo e revolucionário na teoria kantiana, seu “argumento” analítico e seu “princípio de significado” (Strawson 1966, pp. 16ss., 22ss., 38ss., 42ss., 235ss), operando de certo modo uma semantização do critério epistêmico obtido na Analítica, uma vez que os limites da experiência transformam-se nos limites que demarcam os domínios das proposições significativas e das que não o são. Nesse contexto, Strawson rejeita de modo claro e veemente a Dedução Metafísica (1966, p. 88; p. 117) e a ideia de categorias como conceitos puros do entendimento, reinterpretando Kant dentro de uma perspectiva mais empirista e recuperando o argumento da Dedução Transcendental do ponto de vista de uma estratégia epistêmica de refutação anticéptica (1966, pp. 78ss, 82ss, 118ss). Por sua vez, as Analogias da experiência são entendidas como uma parte essencial do

---

*objetos* implicados, corresponde a princípio à distinção acima esboçada entre (objetos<sup>1</sup>) e (objetos<sup>2</sup>): categorias (conceitos puros = (objetos<sup>1</sup>)) podem ser confundidos com a concepção de (objetos<sup>3</sup>) ou bem entendidos e conhecidos como (objetos<sup>2</sup>). Com efeito, Kant ensina na *Crítica* que como as *categorias se referem a priori a objetos mediante predicados do pensamento puro*, não da intuição e da sensibilidade, *não se restringem aos objetos da sensibilidade* (objetos<sup>2</sup>) (B120). Assim, permitem *pensar* qualquer objeto (=objetos<sup>1</sup>) – nesse sentido é que são conceitos puros de um objeto em geral (*Begriffe von einem Gegenstande überhaupt*) – e podem ser confundidas com o *conhecimento* de objetos inteligíveis (objetos de uma intuição intelectual = objetos<sup>3</sup>). Daí porque é preciso demonstrar que seu âmbito de aplicação e uso legítimo são os objetos da experiência possível (objetos<sup>2</sup>).

<sup>31</sup> Refiro-me àquelas leituras que surgiram no século passado a partir do célebre livro M. Wundt, *Kant als Metaphysiker* (1924), e se opuseram ao Neokantismo de Marburgo, como M. Heidegger (1929), H. Heimsoeth (1956) e G. Martin (1951) Sobre a tradição de interpretação metafísica de Kant, veja-se o excelente estudo de Elena Ficara (2006, pp. 11ss).

<sup>32</sup> Após o esmaecimento do Neokantismo, do Positivismo Lógico de Viena e das leituras metafísicas na Alemanha são justamente as leituras britânicas (Paton, 1936; Strawson, 1959 e 1966; Bennet, 1966) que reabilitam o interesse por Kant no século passado, em meio à briga entre as escolas de Oxford e Cambridge e ao *revival* de Hegel em Paris. São essas leituras enfatizam a *epistemologia* da primeira Crítica, mas não mais entendida como uma teoria do conhecimento científico (como em Marburgo) ou da linguagem da ciência (como no Círculo de Viena). A leitura de Paton foi muito influente por um tempo, e mesmo a de Bennet, mas a de Strawson é certamente a mais influente de todas, tanto que a maioria das leituras de língua inglesa lhe deve alguma coisa.

argumento analítico de Kant para resolver os problemas epistemológicos colocados por Hume (1966, pp. 118ss)<sup>33</sup>. Além disso, as Analogias são entendidas como tão somente aquelas condições de possibilidade do conhecimento que nos permitem distinguir a sucessão de nossas percepções ou estados subjetivos da sucessão objetiva dos fenômenos que percebemos interagindo no espaço e no tempo e obedecendo a leis causais (1966, pp. 122ss)<sup>34</sup>.

Entretantes, embora o livro de Strawson e sua interpretação tenham sido muito criticados nos últimos anos, sobretudo depois de que o debate sobre os chamados "argumentos transcendentais" perdeu fôlego e interesse<sup>35</sup>, e o livro de Allison mostrou os limites de sua interpretação do Idealismo Transcendental<sup>36</sup>, o fato é que quase todos os autores de língua inglesa (e muitos outros de outras tradições) foram e continuam sendo influenciados por sua leitura. Tanto é assim que na maioria dos casos se interpreta as categorias e as Analogias como princípios essencialmente epistemológicos<sup>37</sup>. Outras vezes são entendidas como princípios lógicos, a saber, de uma lógica transcendental, o que é correto; mas via de regra a leitura vem acompanhada de uma interpretação apenas epistêmica da lógica transcendental.

Assim, hoje tudo se apresenta como se Kant fosse essencialmente um crítico do conhecimento ou um precursor da filosofia analítica, em ambos os casos um epistemólogo por excelência, e mesmo antimetafísico<sup>38</sup>. Outras vezes é apresentado como um metafísico sem

---

<sup>33</sup> O que é parcialmente verdadeiro, já que o esquema strawsoniano se aplica bem à segunda analogia, e eventualmente à primeira, mas não tão bem à terceira, da qual a maioria dos intérpretes não se ocuparam até pouco tempo atrás por considerá-la redundante (Allison 2004, pp. 268ss). Para uma interpretação diferente de Strawson e a linha de intérpretes que o acompanham (Melnick, Walker, Guyer, Kitcher, Van Cleve, etc), veja-se Watkins (2005).

<sup>34</sup> Neste aspecto tem sido seguido pela maioria dos intérpretes, sobretudo no âmbito dos estudos kantianos de língua inglesa.

<sup>35</sup> Sobre o debate e torno dos argumentos transcendentais há inúmeros trabalhos e é difícil fazer uma lista. Veja-se, por exemplo, Strawson (1966) e Stroud (1968). Cf. Körner (1974), Brueckner (1983, 1984), Genova (1984), Cassam (1987), Stern (2000). No Brasil, Almeida, Barbosa, Esteves, Franciotti, Rohden e Loparic são alguns dos que se ocuparam disso, mas não tive acesso a todas as publicações ainda.

<sup>36</sup> Allison (1983).

<sup>37</sup> Isso é o que sugerem os trabalhos de A. Melnick (1973), P. Guyer (1987), H. E. Allison (1983, 2004), e mesmo Longuenesse (2005). Eric Watkins é uma exceção: considera que categorias e princípios são também ontológicos (2005, p. 186ss); e também um estudo mais recente de Chiba (2012, p. 8).

<sup>38</sup> É verdade que houve algumas exceções em língua inglesa, como é o caso de K. Ameriks (1982, 1992, 2000, 2003) e Watkins (2005), mas é mais comum em alguns estudos alemães (Wohlers, 2000; Chiba, 2012; Ficara, 2006). Também há exceções na escola de Buenos Aires, que tem seguido uma linha que remonta à tradição alemã de interpretação metafísica, sobretudo nos trabalhos de M. Thisted (2008) e M. Caimi (1989, 1991, 1992). Ainda assim, são exceções. Como acima mencionado, no Brasil predominam combinações de exegese e análise nas escolas do Rio de

remédio que deve ser mandado ao museu da história das ideias para dar passo a autores ou teorias mais atualizadas com as questões contemporâneas<sup>39</sup>.

Nesse contexto, não nego o alcance epistêmico do projeto kantiano, nem sua crítica da ontologia tradicional de origem wolfiana. Defendo apenas que ao enfatizar esse aspecto epistêmico da sua crítica da razão perde-se o seu importe metafísico e a radicalidade do chamaria sua *nova ontologia*<sup>40</sup>. Nesse sentido, penso que não se trata simplesmente de opor as categorias kantianas como "predicados do conhecer" às categorias entendidas no sentido tradicional de "predicados do ser" (M. Loux 2002, pp. 6ss), a fim de distinguir as duas abordagens atualmente

---

Janeiro, Campinas e Rio Grande do Sul, com uma ênfase mais epistemológica (Rio e Porto Alegre) ou semântica (Campinas). Os trabalhos de Loparic (2000) e Almeida (2012) são uma boa amostra disso. A escola de São Paulo segue uma linha exegética que combina os métodos da tradição alemã com a historiografia francesa (Cf. Rauscher 2012, pp. 6-7).

<sup>39</sup> Essa pareceria ser a leitura de alguns entusiastas do positivismo lógico, ou pelo menos de gente que também vê sérios problemas na noção de "juízos sintéticos a priori". Sobre isso veja-se, por exemplo, J. A. Coffa 1991, pp. 1ss, 8ss; K. Westphal 2010, p. 402. Cf. M. Loux y D. Zimmermann 2003, Introduction, pp. 1-7. Cf. Loparic (2000) e Hanna (2001). Nietzscheanos e hegelianos por vezes partilham dessa visão com alguns filósofos da linguagem.

<sup>40</sup> Alguns autores de mencionaram recentemente que existe *algum tipo* de ontologia em Kant: B. Longuenesse fala de uma "*ontology of appearances*" (2005, p.32); e outrora falara de uma "*ontology as immanent thinking*" (1998, 394ss). No Brasil, a dissertação acima mencionada de L. Y. Portela defende uma "ontologia do ser sensível" (2001, Conclusão). K. Chiba sugere que o Idealismo Transcendental deve ser entendido como algo semelhante, a saber, uma "ontologia espaciotemporal" de corte antirrealista (2012, pp. 1-2). R. Greenberg menciona que "a epistemologia de Kant" envolve uma "ontologia de objetos", mas desvincula a última da primeira: "(...) *It is only a theory of the possibility of a priori knowledge, not a theory of the possibility of empirical knowledge, that is committed to an ontology of objects that is distinct from the conditions of the possibility of the knowledge in question, that is, the knowledge whose possibility the theory is supposed to explain. Accordingly, (...) Kant's transcendental ontology - the ontology of his theory of the possibility of specifically a priori knowledge - must be distinct from the conditions of that possibility, a thesis undergirded by my interpretation of that ontology. This thesis in particular has important consequences for a new interpretation of Kant's transcendental idealism as well. Like the first, this thesis, too, is at odds with standard Anglophone commentary on the Critique.*" (2001, Preface, viii). Também C. Wohlers (2000) menciona a *ontologia da gnosiologia de Kant* (p. 12). Em contrapartida, Elena Ficara (2006) investiga acertadamente a possibilidade de uma nova ontologia em Kant e os problemas implicados pela aparentemente conflituosa relação entre os conceitos de ontologia, lógica e filosofia transcendental (pp. 11ss, 107ss), chegando a explicar a justaposição dos três de maneira bem documentada e consistente, salientando a importância do método e da lógica transcendental para a ontologia de Kant (pp. 191ss). Mas não chega a entender o caráter metateórico e constitutivo dos "objetos" na Analítica (Cf. pp. 121ss, 168ss). Tampouco Chiba, que faz uso do termo "ontologia" de modo próximo ao nosso (2012, pp. 7-10), mas sugere que não é o de Kant, enquanto que eu acredito que este uso quase contemporâneo do termo é o que melhor capta o novo sentido revolucionário da ontologia crítica e formal kantiana. Com efeito, minha ideia central é que sem uma ontologia formal como a teoria dos objetos que Kant oferece nada pode ser considerando sequer como "objeto", muito menos como existente ou possível (pensável). Kant sugere isso, a meu ver, ao dizer que categorias são as condições sob as quais "coisas" podem tornar-se *objetos*: a categoria é a condição, a "*Bedingung a priori (...)* unter der allein Dinge *Objecte* unserer Erkenntniß überhaupt werden können" (AA 5:181; o grifado em "Objecte" é nosso).

reinantes em termos de ontologia categorial; e como Kant pareceria sugerir *prima facie* ao contrastar sua Lógica transcendental com a lógica formal clássica tomada como uma sintaxe negativa, que somente ofereceria um critério negativo de verdade (A81/B107). Tampouco acredito que os Princípios do entendimento puro, particularmente as Analogias, sejam meramente princípios epistemológicos; quer como meras condições da objetividade dos juízos empíricos (Strawson & Cia), quer como princípios que completariam a tarefa crítica de uma semântica a priori da verdade dos nossos juízos cognitivos acerca da natureza (Loparic, 2000).

Penso que Kant apresenta uma teoria “construtivista” dos objetos muito mais complexa, no sentido de que a diversidade das “coisas” ou entidades é *constituída* como um conjunto de *objetos* por estruturas cognitivas operativas para se tornarem acessíveis. De modo que mesmo quando não parecem depender de nossas faculdades, por terem uma *existência* independente, *continuam dependendo formalmente delas*; continua sendo necessário que entidades realmente existentes sejam dadas e consideradas como extramentais a partir de seu “input”<sup>41</sup> sensorial. Mas isso não significa que este material dado não tenha de ter sido já sempre ordenado, estruturado e compreendido de acordo com certos princípios para chegar a ser propriamente processado e interpretado, identificado e reconhecido como um *objeto*, ao qual, por ser “objeto”, poderemos então predicar qualidades espaço-temporais, propriedades e relações causais enquanto condições de sua representação ou de seu conhecimento<sup>42</sup>.

Do ponto de vista estritamente metateórico estabelecido pela reflexão transcendental, para o conhecimento dos “objetos”, bem antes que as condições epistemológicas da verdade e da falsidade de nossos juízos sejam ou não satisfeitas em função do significado e da referência de seus conceitos a objetos atuais, possíveis ou impossíveis, é preciso que outras condições já sempre tenham sido satisfeitas. Do ponto de vista da nossa experiência do mundo, em abstração das condições de sua existência atual, que somente pode ser dada ou constatada

---

<sup>41</sup> A metáfora do modelo de processamento informacional vem de Falkenstein (1995, 8ss), embora não concorde com seu “intuicionismo”, sobretudo sua leitura de uma ordem intuitiva do material sensorial, prévia e independente da atividade do entendimento.

<sup>42</sup> Allison entende que espaço, tempo e categorias são condições epistêmicas enquanto *condições da representação* dos objetos da experiência possível (1983; 1996, p.4; 2004, p. 11). Almeida, inspirado em Strawson, entende que o objetivo fundamental de Kant é demonstrar a possibilidade do conhecimento objetivo, e interpreta a Dedução Transcendental como uma prova de necessária conformidade de nossas intuições às categorias enquanto condições necessárias do conhecimento dos objetos (2012, pp. 27ss).

empiricamente, deve haver *condições ontológicas*<sup>43</sup>, a saber, regras operando como condições a priori unicamente sob as quais os elementos do nosso mundo que se apresentam como independentes de nós (as coisas ou entes em geral) podem ser pensados e conhecidos como "objetos". Somente então, uma vez satisfeitas, é que nossos juízos podem ser a priori referidos a "objetos", e somente na medida em que podem ser referidos a objetos<sup>2</sup> é que são passíveis de verdade ou falsidade.

Minha ideia básica, por tanto, não é negar que a Lógica transcendental inclua uma epistemologia, e ainda uma semântica a priori. Mesmo aceitando-as de bom grado, a minha questão é que devem pressupor uma ontologia formal entendida como uma teoria transcendental dos objetos que podemos *pensar* (ontologia<sup>1</sup> de objetos<sup>1</sup>) e *conhecer* (ontologia<sup>2</sup> de objetos<sup>2</sup>), e mesmo de objetos que necessariamente devemos pensar, mas não podemos conhecer, como as ideias de Deus, da alma e da liberdade (ontologia<sup>3</sup> de objetos<sup>3</sup>). Essa é para mim a maneira como Kant entendia sua filosofia *transcendental*: "transcendental" significa *ontológico* no sentido de ser a priori constitutivo da *objetualidade dos objetos qua "objetos"*. Mas com a grande diferença (em relação ao sentido tradicional) que os elementos ditos "transcendentais" são neste caso *mind-dependent*<sup>44</sup>. E penso que certos textos de Kant dão apoio a minha interpretação.

## 2.2 Analítica e Ontologia

Assim, por exemplo, mesmo Loparic reconhece na primeira Crítica que a filosofia transcendental é identificada por Kant à ontologia, ao citar uma famosa passagem da Arquitetônica<sup>45</sup>. Como é sabido, na Arquitetônica encontramos uma das duas passagens da primeira Crítica nas quais aparece o termo wolfiano *Ontologie*<sup>46</sup>. Nesse momento, Kant descreve a "filosofia transcendental" como "ontologia" na medida em que considera "o *entendimento* e a própria razão num sistema de todos os

<sup>43</sup> Allison (1983, 1996, 2004) nega "condições ontológicas" porque entende o uso do termo ontológico em um sentido limitado à ontologia clássica e pré-crítica. Portela (2001) percebe que aquilo que Allison chama de condições *epistêmicas* deve ser considerado como ontológico, mas desconsidera o fato de que as condições sensíveis podem ser chamadas ontológicas em um sentido diferente (como em Chiba 2012, por exemplo), já que não são condições dos (objetos<sup>1</sup>), mas apenas de (objetos<sup>2</sup>).

<sup>44</sup> Noutro lugar me referi a essa distinção entre objetos<sup>2</sup> e objetos<sup>3</sup>, a partir da possibilidade de uma ontologia<sup>1</sup> de objetos<sup>1</sup> da seguinte maneira: "Kant não entende conhecimento racional (i. é, "puro"), como um conhecimento de *objetos puros*, mas antes como um *conhecimento puro* de objetos" (Bonaccini 2013b).

<sup>45</sup> 2000, p. 11.

<sup>46</sup> A outra passagem é *KrV* A247/B303.

conceitos e princípios que se referem a priori a objetos em general, sem assumir que [quaisquer] objetos seriam dados” (KrV, A845/B873). O que pode perfeitamente ser entendido como uma maneira de dizer que a teoria categorial da Analítica ocupa o posto da *Philosophia prima* de Wolff, só que agora dentro do novo marco crítico<sup>47</sup>. Além do mais, é nesse sentido que se deve entender a assertiva de Kant na outra passagem (A247/B303), segundo a qual se deveria abandonar o orgulhoso nome de “Ontologia”. Tal como geralmente é lida, parece como se Kant rejeitasse a possibilidade de *toda e qualquer* ontologia. Mas não parece que esse seja o caso, já que se refere aos wolfianos.

Também na Introdução à terceira *Crítica* Kant faz um uso análogo do termo, só que dessa vez mais específico e crucial. Ao propor o princípio de finalidade formal da natureza enquanto princípio *transcendental* da faculdade de julgar, Kant contrasta-o com as categorias enquanto *princípios transcendentais*. Mais especificamente, adota como exemplo a categoria esquematizada da substância enquanto princípio a priori do conhecimento dos objetos e acrescenta que esse princípio exige “predicados ontológicos” (categorias não esquematizadas) que devem ser pensados para poder conhecer aqueles objetos de *modo a priori*:

Um princípio transcendental é aquele por um meio do qual se representa a priori a condição universal unicamente sob a qual as coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral (...). Assim, o princípio do conhecimento de corpos como substâncias, e como substâncias variáveis, é transcendental quando se diz que sua mudança deve ter uma causa, mas é metafísico quando se diz que sua mudança deve ter uma causa externa: porque, no primeiro caso, o corpo apenas pode ser pensado através de *predicados ontológicos* (conceitos puros do entendimento), por exemplo, como uma substância, para conhecer a proposição a priori, mas no segundo o conceito empírico de um corpo (tal como um objeto em movimento no espaço) deve ser colocado na base desta proposição (...)<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Elena Ficara (2006) interpreta essa passagem de modo análogo.

<sup>48</sup> “Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniß der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transscendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äußere Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z.B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädicat

Ora, como entender o uso da expressão “predicados ontológicos” para caracterizar os conceitos puros do entendimento, a não ser referida aos conceitos básicos do nosso esquema categorial, apresentados no âmbito metateórico da Analítica dos conceitos (“como substâncias”) e dos Princípios (como “substâncias variáveis”)? Assim, não parece que possa ser entendida de outro modo senão nos termos de uma ontologia na qual as categorias são criticamente concebidas, no sentido de que *não são predicados das coisas em si mesmas*, a saber, em abstração do modo como nos são dadas, independente do modo como podemos conhecê-las. Mas isso não significa que essa ontologia não forneça predicados “ontológicos”, bem entendidos agora como condições a priori unicamente sob quais “coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral”<sup>49</sup>. Isso significa que esses predicados, como princípios transcendentais, são os *únicos* por meio das quais se representa a priori a condição universal pela qual “coisas podem se tornar objetos”<sup>50</sup>. Somente porque são a priori pensadas desse modo pelas categorias é que as coisas se tornam objetos (objetos<sup>1</sup>), e podem eventualmente se tornar objetos de conhecimento (objetos<sup>2</sup>), ou não (objetos<sup>3</sup>).

Entretanto, essas não são as únicas passagens onde Kant revela que na Analítica está comprometido com uma nova ontologia. Há muitas outras, sobretudo em suas *Reflexionen*. Por isso a seguir menciono algumas que me parecem importantes.

Numa *Reflexion* do início dos anos setenta (Refl. n. 4152, AA17: 436) Kant já dizia que a “Ontologia nada mais é do que uma Lógica transcendental”<sup>51</sup>. Essa é quase a mesma relação entre ontologia e lógica transcendental que parecem sugerir um conjunto de *Reflexionen* datadas entre meados e fins dos anos setenta. Assim, a Refl. n. 5130 sentencia que a ontologia é uma parte da filosofia transcendental (Refl. AA18: 100), e a Refl. n. 5131 define a ontologia como “a ciência dos primeiros conhecimentos do entendimento puro: i. dos conceitos, Analítica; 2. dos juízos” (Refl. AA18: 100), claramente ecoando e modificando a

---

(der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig a priori eingesehen werden kann” (AA 5:181).

<sup>49</sup> “Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können” (AA 5:181). O grifo é nosso.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Neste caso Kant deveria estar pensando na inclusão da Dialética, e não somente da Analítica, já que na primeira se trata da maneira como a ontologia<sup>1</sup> pode levar a confundir as condições da constituição do pensamento dos objetos com as condições de possibilidade dos objetos da experiência possível (ontologia<sup>2</sup>), tomando objetos necessários do pensamento (ideias) como se fossem objetos (objetos<sup>3</sup>) do conhecimento. Cf. Refl.n. 5553 (AA18: 222).

definição de Baumgarten ("...ciência que contém os primeiros princípios do conhecimento humano")<sup>52</sup>, já que para Kant os "primeiros conhecimentos" do entendimento puro são as categorias (ontologia<sup>1</sup>).

Ainda numa outra *Reflexion* do fim dos setenta e início dos oitenta (Refl. n.5603), Kant refere que "na ontologia falamos dos conceitos do entendimento cujo uso é possível na experiência, visto que eles próprios (*sie selbst*) tornam a experiência possível" (Refl. AA18: 247). Ora, se a Refl. n.5130 e a Refl. n. 5131 sugerem a identificação entre a ontologia e a Analítica, a segunda pareceria incluir mais expressamente a Analítica dos princípios (e a ontologia<sup>2</sup>), enquanto que a Refl. n. 5603 parece reforçar a primeira passagem, mas enfatizando as categorias como princípios constitutivos, que tornam possível a experiência (ontologia<sup>1</sup> e ontologia<sup>2</sup>). Todavia, se é verdade que aqui não aparece claramente a ontologia formulada tão explicitamente como uma teoria formal dos objetos, como nas passagens acima citadas da primeira e da terceira Críticas, o que aparece com mais clareza é a ideia de que para Kant a Analítica, como parte da Lógica transcendental, é uma "ontologia". Além disso, considerando que essas *Reflexionen* são da época na qual Kant está gestando a *Crítica da razão pura*, parece particularmente importante que estivesse comparando ou identificando sua proposta com as alternativas de sua época a partir do novo ponto de vista crítico. Parece sintomático que Kant continue a aproximar alternativamente a filosofia transcendental, a lógica transcendental ou a Analítica da ontologia. De resto, a aproximação entre Analítica, filosofia transcendental e ontologia reaparece no prefácio dos *Progressos* (1791):

A ontologia é aquela ciência que (como parte da Metafísica) constitui um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento, mas apenas na medida em que se referem a objetos que podem ser dados aos sentidos e por isso podem ser atestados pela experiência. Não diz respeito ao suprassensível (...) denomina-se filosofia transcendental porque contém a priori as condições e os primeiros elementos de todo o nosso conhecimento.<sup>53</sup>

---

<sup>52</sup> Já que a ontologia é definida por Baumgarten como a parte da metafísica, ou como metafísica geral, que "*est scientia praedicatorum entis generaliorum*" que "*sunt prima cognitionis humanae principia*" (Metaphysica, Editio VII, §§4-5). Mas Kant costuma corrigir a definição de Baumgarten, aqui como em outras passagens. Cf. *Metafísica Dohma*, AA28:615.

<sup>53</sup> "*Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche... und wird Transscendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntniß a priori enthält.*" (AA 20: 260).



Claramente, Kant relaciona novamente a ontologia, como parte da Metafísica (como metafísica geral), à filosofia transcendental, e proscreve-lhe o acesso a entidades suprassensíveis (objetos<sup>3</sup>), que outrora fora pretensão da Metafísica, transformando-a num sistema que contém como suas partes o que conhecemos como Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios. Essa mesma via de reflexão também se vislumbra em muitas outras passagens importantes, em vários manuscritos de cursos transcritos por copistas ou alunos de Kant (*Vorlesungen*)<sup>54</sup>, bem como no próprio manuscrito dos *Progressos*<sup>55</sup> e em muitas outras *Reflexionen*<sup>56</sup>. Todos esses textos, para além das oscilações conceituais e da usual hesitação de Kant no uso de certos termos, à medida que sua reflexão evolui, apontam numa mesma direção. Em primeiro lugar, apontam para uma ontologia criticamente entendida; em segundo lugar, tendem à identificação entre ontologia e filosofia transcendental, ou entre ontologia e Analítica transcendental. Decerto, mereceriam uma análise e um comentário mais detalhado, que aqui não posso oferecer. No entanto, para finalizar esta justificativa da minha proposta de uma leitura ontológica da *Crítica da razão pura* e, sobretudo, da Analítica como uma nova ontologia, gostaria de citar mais duas passagens. A primeira é uma interessante *Reflexion* que parece ser contemporânea da chamada *Metafísica Mrongovius* (1782-3)<sup>57</sup> e imputa à ontologia a mesma tarefa que a primeira Crítica atribui à Analítica transcendental:

A ontologia é a ciência das coisas em geral, isto é, da possibilidade do nosso conhecimento das coisas a priori, isto é, independentemente de experiência. Nada nos ensina acerca das coisas em si, mas apenas das condições a priori sob as quais podemos conhecer as coisas na experiência em geral, i.é, [acerca dos] princípios da possibilidade da experiência.<sup>58</sup>

Ora, o que à primeira vista não parece suficientemente claro nesta passagem é em que sentido a ontologia crítica pode ser entendida, ou seja, se como ciência das coisas em geral ou dos princípios da possibilidade de objetos de experiência. Mas podemos pensar que, a princípio, é a ciência das coisas em geral na medida em que fornece os *conceitos básicos que se identificam com os objetos em geral*, com todos

<sup>54</sup> Por exemplo, em certas *Preleções de Metafísica*: AA 28: 616-617 (Dohna); 28: 714 (K2); 28: 185 (L1).

<sup>55</sup> AA 20: 315.

<sup>56</sup> Por exemplo, Refl. n. 5643, n. 5644, etc; 18: 283-5.

<sup>57</sup> AA 29: 747-940.

<sup>58</sup> Refl. n.5936, AA18:394. A Refl. está datada em meados e fins dos oitenta.

os "objetos" que podemos pensar de alguma forma (ontologia<sup>1</sup>); e, portanto, são as condições da possibilidade do nosso conhecimento em geral (não apenas de nosso conhecimento empírico). Todavia, esses conceitos de objetos em geral, porque eles são a forma de todo e qualquer "objeto" que podemos pensar, mesmo que seja incognoscível (objetos<sup>3</sup>), também constituem a forma de tudo que podemos conhecer empiricamente (objetos<sup>2</sup>). Nesse sentido é que são princípios da possibilidade da experiência como conhecimento empírico (ontologia<sup>2</sup>). Isso, por sua vez, é compatível com a segunda passagem, que serviu de epígrafe ao presente estudo. Mormente porque nela aparece explicitamente a relação entre os conceitos de "ontologia" e "objeto":

A ontologia contempla os princípios de cada coisa, [e] portanto, estende-se a todas. Tudo que se pode pensar é ou possível ou impossível. O autor [Baumgarten] começa com o *possível*, mas ele não faz o correto, porque este conceito pode igualmente ser subdividido. O primeiro que é considerado na Metafísica é a palavra *objeto*, ao qual posteriormente *são subordinados todos* os outros conceitos. É o conceito universal, supremo na Ontologia. O objeto é possível ou impossível, (...). — A ontologia vai esclarecer os conceitos elementares. (*Metafísica Dohna*, AA28: 622)

Assim, a ontologia permite pensar todas as coisas, possíveis ou impossíveis, mediante princípios primitivos. O princípio mais primitivo é o conceito de *objeto*. Portanto, todos os conceitos de objeto que podem ser considerados primitivos ou elementares é que me permitem determinar o possível, o impossível, o cognoscível e o incognoscível. E na Crítica esses conceitos são os conceitos puros do entendimento que Kant apresenta e justifica na Analítica.

### 2.3 A estrutura metódica do argumento de Kant na primeira parte da Analítica

Nessa linha de interpretação, diferente da maioria dos kantianos de língua inglesa, influenciados pela interpretação strawsoniana, com honrosas exceções recentes, penso que a Dedução Metafísica é *fundamental*<sup>59</sup>. Pois que é nessa seção da primeira Crítica que Kant mostra *como* da tábua das formas lógicas de julgar se deriva e se apresenta uma tábua de conceitos puros do entendimento como categorias, ou seja, de conceitos puros que possuem um “*conteúdo*

<sup>59</sup> Allison (1983, 2004, pp. 134ss), Longuenesse (2005, pp. 91ss) e Greenberg (2001, pp. 159ss). Mas Longuenesse vem de outra tradição de interpretação franco-alemã, não sofre tanto a influência de Strawson. No continente europeu a coisa é diferente, desde a interpretação de K. Reich 1992; 1932), nos anos trinta, que foi rediscutida recentemente também por M. Wolff (1995) e R. Brandt (1991).

*transcendental*" (A79/B105), que é resultado do ato espontâneo de nosso pensamento<sup>60</sup>. Por isso não podem ser meras formas lógicas: uma coisa é dizer que são adquiridas e geradas no mesmo ato que produz os juízos, outra que são conceitos puros que representam um conteúdo transcendental. Algo que a mera forma dos juízos por si só não pode ter: *a referência a priori a objetos qua objetos em geral*.

Assim, Kant ensina que a mesma "função", definida na primeira seção da Analítica dos conceitos como "unidade de ação de ordenar diversas representações sob uma [representação] comum" (A68 / B93), aquela pela qual nosso pensamento se refere a objetos mediante os conceitos que aplica em seus juízos (cf. A69 / B94), é a que produz a unidade do múltiplo em "conceitos puros de objetos". A mesma função gera tanto a unidade analítica na subsunção de representações num juízo como a "unidade sintética do múltiplo na intuição" (A79 / B105); e esta última é uma unidade produzida a priori, através da qual nossa inteligência se refere a priori a objetos através de conceitos puros simplesmente conectando dados sucessivamente apreendidos na representação unitária de um "objeto", que então a consciência pode reconhecer como tal. Assim, a Dedução metafísica não é tão importante por permitir derivar as categorias a partir da análise das formas lógicas dos juízos, quanto pelo fato de que nos mostra como para entender como pensamos e conhecemos objetos precisamos entender primeiro como julgamos; e mostra como, quando julgamos, já sempre devemos ter produzido uma síntese do múltiplo da intuição, que por sua vez requer um critério não quantitativo de unidade conceitual (B114) que nos permite conduzir todo o múltiplo dado à unidade transcendental da autoconsciência, conferindo-lhe assim a unidade que todo objeto possui.

---

<sup>60</sup> Apesar de Longuenesse ser uma das exceções, ao considerar crucial seu papel e de certo modo uma das responsáveis pela valorização dos estudos sobre a Dedução Metafísica na língua inglesa, discordo do modo como parece entender o status das categorias, porque pelo menos na sua formulação de 1998 sugere a ideia de que elas são meras formas lógicas de julgar, ideia que Ralph Walker já defendeu quase trinta anos atrás (1978) e Young depois (1992), confirmando o que considero um preconceito epistêmico. Recentemente ela corrigiu sua formulação, sugerindo que categorias se tornam formas lógicas na sua implementação (2005, pp. 105s), o que não resolve muito a situação porque transmite a ideia de que a tábua das categorias *depende* da tábua das formas lógicas do juízo, quando na verdade deve ser o contrário, porque as categorias funcionam como *princípios* e são *meta-regras de unidade* enquanto funções de síntese do múltiplo das intuições que presidem todo ato de julgar. Uma tábua (das categorias) é derivada analiticamente a partir da outra (a de juízos), mas isso é feito na suposição de que os juízos se fundam nas categorias, e não as categorias nos juízos, não obstante o fato de que o mesmo ato que conduz o múltiplo à unidade da autoconsciência produza ao mesmo tempo a *unidade analítica* dos conceitos e juízos em juízos e inferências (ii) e a *unidade sintética* do múltiplo das intuições (i). Justamente porque se trata de resultados do mesmo é que posso derivar uma tábua da outra, que me serve de "fio-condutor para a descoberta", mas sem que isso implique fundar categorias na forma lógica dos juízos.

Pois de outro modo eu não conseguiria jamais pensar objetos como "objetos". Por isso Kant vai dizer que as categorias são "conceitos" a priori "de um objeto em geral" (B128).

Isso mostra que enquanto *formas do pensamento* contêm simultaneamente as *condições sob as quais tudo pode ser pensado*: o que existe e é real, ou necessário, e o que não existe, mas é possível; ou o que é conhecido negativamente como inexistente, ou ainda, o que se sabe que não se pode pensar positivamente (cf. A96-7). Por isso as categorias constituem em seu conjunto o que chamo de "ontologia<sup>1</sup>". De fato, somente ao considerar-se que as categorias, enquanto *funções de síntese* de intuições, são estruturas de *objetualidade* é que se pode chegar à ideia de que as intuições devem ser necessariamente conforme as categorias, ou que as categorias se referem necessariamente a objetos da intuição enquanto condições de possibilidade de todo conhecimento de objetos, cuja justificação é o afazer principal da Dedução transcendental<sup>61</sup>. É isso o que Kant parece sugerir em no §14:

Com esta condição formal da sensibilidade concordam necessariamente todos os fenômenos porque só aparecem através dela, i. é, podem ser empiricamente intuídos e dados. *Ora, pergunta-se se não devem ser precedidos por conceitos a priori como condições unicamente sob as quais algo é, se não intuído, pelo menos pensado como um objeto em geral*; porque nesse caso todo o conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a esses conceitos, uma vez que sem sua pressuposição nada é possível como objeto de experiência. Ora, toda experiência, além da intuição dos sentidos, através da qual algo é dado, também contém um conceito de um objeto que é dado na intuição ou aparece: portanto, conceitos de objeto em geral deverão subjazer como condições a priori de todo o conhecimento empírico: em consequência, a validade objetiva das categorias como conceitos a priori basear-se-á em que a experiência (de acordo com a forma do pensamento) somente seria possível por meio delas. Assim, então, referem-se necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque somente por meio delas [das categorias] pode ser pensado em geral qualquer objeto da experiência" (o destaque é meu).<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Ao menos no que sugere Kant no §13 (KrV A89-90/B122-123). Em A parece ser um pouco diferente: "...und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir bewiesen können; dass vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann..." (A96-97).

<sup>62</sup> "Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d.i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun frägt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle empirische //B126// Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil hone deren Voraussetzung nichts als Object der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird

O que mais chama a atenção e parece à primeira vista mais interessante nessa passagem é que as categorias não são apenas consideradas como as condições da possibilidade do conhecimento dos objetos em toda experiência, cuja justificação vai requerer um argumento adicional (a saber, uma dedução *transcendental* propriamente dita). O que Kant pergunta aqui, primeiro, é se conceitos a priori não deveriam preceder os fenômenos enquanto condições a priori de todo o pensamento dos objetos em geral: “Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird” (*ibidem*). Pois nesse caso seria possível ponderar a possibilidade de que todo conhecimento fosse sujeito a essas condições: como todo conhecimento (como espécie) supõe o pensamento (como gênero), todo conhecimento de um objeto supõe já que o objeto possa ser, antes de tudo, pelo menos pensado como tal. Numa palavra: se pode ser conhecido como objeto de experiência tem que poder ser pensado mediante *conceitos de objeto*. Não pode ser objeto de experiência se não é pensado primeiro como “objeto”: “denn alsdann ist alle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Object der Erfahrung möglich ist” (*ibidem*). Assim, à sua própria pergunta Kant responde então que como toda experiência de objetos inclui não somente uma intuição, mas também conceitos de objeto, é preciso que os conceitos de objeto em general estejam no fundamento de toda a experiência como suas condições:

Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen (*ibidem*).

Neste sentido fica claro por que Kant chama as categorias de predicados *ontológicos*, visto que nada pode ser pensado sem elas, *nada* pode ser a priori um *ente*, ou uma *propriedade*, ou uma *relação*, a não ser como “objeto”, com base e por meio das categorias. Tudo que é possível pensar, independente de existir ou não existir fora do

---

*oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich nothwendiger Weise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann” (A92s/B125s).*

pensamento, ou de se decidir se existe ou não, tem que ser pensado a priori com elas e por meio delas. Aliás, essa é de certo modo a complicação que conduz a metafísica wolfiana a confundir os predicados do pensar (objetos<sup>1</sup>) com entidades ou predicados noumenais (objetos<sup>3</sup>), e é por isso que a Dedução Metafísica vai precisar do complemento de uma Dedução Transcendental: para mostrar que estes predicados ontológicos possuem uma finalidade e um campo de aplicação bem mais específico (objetos<sup>2</sup>).

Em consequência, se tivesse que resumir minha ideia central sobre o papel da Dedução Metafísica e sua relação com a Dedução Transcendental, diria que na minha interpretação da estrutura metódica da Analítica a primeira estabelece uma tábua categorial como um conjunto de conceitos puros de *objetos em geral* a partir da análise do conceito de função; e então demonstra que esses conceitos são as condições da possibilidade de todo e qualquer *pensamento* de objetos (ontologia<sup>1</sup>), e por isso mesmo da objetualidade dos objetos enquanto tais; enquanto que a segunda tenta demonstrar que essas mesmas condições são as condições de possibilidade de todo e qualquer *conhecimento* de objetos a partir da análise do conceito de uma consciência empírica de ter percepções<sup>63</sup>. O resultado dessa análise, como se sabe, é tal que as condições do pensamento coincidem com as do conhecimento; mas isso ocorre se (e somente se) se restringe o âmbito de seu uso ao que pode ser percebido. Nesse caso, as “condições de *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo as condições de *possibilidade dos objetos da experiência*” (A158/B197). Com efeito, não pode haver experiência que não seja experiência de objetos, e não pode haver experiência de objetos se não houver primeiro “objetos”.

Todavia, a Dedução apresenta *em termos gerais* um argumento que restringe o uso das categorias como conceitos de (objetos<sup>1</sup>) a um contexto de aplicação temporal de (objetos<sup>2</sup>), mas que deve ser especificado. Por isso, como muitos intérpretes já notaram, é complementado e especificado nos capítulos do Esquematismo e dos Princípios, especialmente nos princípios da relação. Analogamente ao modo como a segunda parte da Dedução Transcendental especifica e estende a princípio a validade objetiva das categorias a *todos* os objetos da intuição empírica (a primeira parte estabelecia sua validade em princípio apenas para um múltiplo da *intuição sensível* em geral)<sup>64</sup>, o

---

<sup>63</sup> Aqui penso em B132-133. Tratei disso em Bonaccini (2006). Na primeira edição as coisas parecem ligeiramente diferentes. Cf. A107-109.

<sup>64</sup> Cf. Caimi 2007, pp. 99s.

Esquematismo explica como é possível que estruturas a priori unitárias como os conceitos puros do entendimento sejam aplicáveis a fenômenos espaço-temporais, que envolvem sempre uma multiplicidade empírica aparentemente incomensurável. Assim, os Princípios especificam cada caso, formulando e justificando os juízos nos quais ocorrem as categorias já esquematizadas (i. é, já referidas a um domínio temporal). Mas somente os da relação garantem a realização plena das categorias esquematizadas como condições de possibilidade dos objetos da experiência, a saber, constituídas a priori como substâncias espaço-temporais que interagem de acordo com leis causais.

## 2.4. Categorias, Esquemas e Analogias

Ora, se consideramos as Analogias da experiência sob este ponto de vista, antes de entendê-los como meros princípios epistemológicos ou regras semânticas que a priori regulariam a investigação empírica devemos lembrar que contêm os *esquemas* das categorias da relação. Nesse sentido, são formulações proposicionais de categorias esquematizadas que fornecem a priori não somente as condições da verdade como também e, sobretudo, a estrutura a priori dos próprios objetos da experiência em geral enquanto substâncias atuais ou possíveis; quer dizer, como substâncias espaço-temporais que podem interagir causalmente entre si. No capítulo das Analogias Kant descreve os princípios da relação e justifica seu caráter ontológico enquanto princípios da determinação *objetiva* dos fenômenos no tempo (objetos<sup>2</sup>) e, por conseguinte, da possibilidade da experiência. Assim, não deveriam ser considerados como princípios *meramente* epistemológicos (quer semânticos, quer não) porque são também, sobretudo, *ontológicos*: trata-se de princípios *constitutivos* de la possibilidade de la experiência<sup>65</sup>.

Una razão aparente contra minha posição é o fato de que Kant por vezes se refere às Analogias como princípios "regulativos" da *percepção*, em contraste com os Axiomas e as Antecipações (A179s/B222s). Mas vale lembrar que devem ser considerados como constitutivos *da experiência*<sup>66</sup>. Por conterem os *esquemas* das categorias da relação (A135ss/B174ss) permitem explicar como reportamos categorias (a

<sup>65</sup> Apesar de ir contra uma tradição de interpretação que remonta ao neokantismo do Século XIX (E. Laass 1876, pp. 2ss, 53ss) e interpreta as Analogias como princípios epistemológicos, penso que é preciso mostrar o aspecto ontológico negligenciado no neokantismo e na maioria das interpretações em voga.

<sup>66</sup> A qual não se identifica com a "percepção", na medida em que a experiência consiste numa *conexão de percepções*. Cf. KrV B12, B219ss. Cf. A156-7/B195.

saber, estruturas lógico-transcendentais do entendimento) aos fenômenos espaço-temporais como objetos da experiência (A138/B177)<sup>67</sup>. Desse modo, ainda que no contexto em questão elas sejam definidas como princípios regulativos, enquanto regras de unificação de percepções (“*Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung*”), são na verdade o que permite *constituir* a priori um mundo empírico de *objetos* que existem no espaço e no tempo; que possuem *propriedades* e mantêm *relações* causais entre si (Cf. por exemplo, A664/B692). Assim, como condições da unificação necessária das nossas percepções numa experiência, produzem a priori uma unidade sem a qual não podemos conhecer qualquer objeto do mundo sensível<sup>68</sup>.

Com efeito, a partir da *afecção* (A19/B33) a sensibilidade recebe os dados sensoriais como uma série apreendida sucessivamente,

---

<sup>67</sup> Por isso não podem ser entendidas apenas como regras de orientação para a pesquisa empírica (Z. Loparic. *A Semântica Transcendental de Kant*, Campinas: CLE, 2000, pp. 186, 273), uma vez que aquilo que Kant diz em A156-7/B195-6 aplica-se a *todos* os quatro tipos dos princípios, incluindo as Analogias: “*Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was allen unserm Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesis nach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität als nothwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, an dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte*”.

<sup>68</sup> A216/B263. Cf. *Prolegomena*, # 36: “*Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d.i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen. (...) Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden; und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei...*” (Ak. IV: 319-320). Comentando o problema das Analogias à luz dessa passagem, Lass lembra que a questão das Analogias é a da possibilidade da experiência, “*von Inbegriff von den Regeln, von «reinen und allgemeinen Naturgesetzen» ... unter denen alle Erscheinungen stehen müssen... Die eigenthümlich Kantische... als «anfangs befremdlich» bezeichnete Antwort ist bekanntlich: Sie sind “möglich”, sie haben nicht bloss apriorischen Ursprung, sondern auch apriorische Gültigkeit, weil “der Verstand seine Gesetze (apriori) nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt”, weil “Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei ist”; weil jene Gesetze die “Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung” enthalten, “ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können”. Mit dieser höchsten Aufgabe der Transcendentalphilosophie nun stehen unsere Analogien im unauflöselichen Zusammenhang...*” (1876, pp. 10-11).



sintetizada pela imaginação e compreendida através da unificação operada pelas categorias como sendo uma série de percepções de *objetos* empíricos no espaço e no tempo (A98ss; B160-161), unificação essa que não seria possível, segundo Kant, senão a partir da *mediação* dos esquemas<sup>69</sup>.

Nesse sentido, do ponto de vista da "linguagem-objeto" que codifica e constitui nossa experiência e serve de ponto de partida da análise (A1-2/B1-2) as Analogias não podem ser consideradas como sendo *meros* princípios orientadores, ou critérios de identificação na pesquisa empírica; justamente porque contêm os "esquemas" da relação. Isso é geralmente entendido na medida em que são princípios dinâmicos *regulativos*, e não constitutivos como os princípios matemáticos. Na verdade, a função das Analogias somente é definida como *regulativa* num plano metalinguístico, entendidas como proposições sintéticas a priori que enunciam os *princípios* da possibilidade da experiência enquanto suas regras de identificação e reidentificação de objetos ("Substâncias"), de relações de causa e efeito ("Causalidade"), e de relações de interação causal ("Comunidade"). Portanto, num nível semântico mais elevado que o da primeira ordem de predicados; a saber, do ponto de vista do plano resultante da reflexão crítica sobre as condições de possibilidade da experiência a partir do que num plano de primeira ordem funciona como uma espécie de linguagem-objeto, que Kant denomina às vezes "experiência", no sentido do que é basicamente "dado" do ponto de vista do que ele chama a matéria dos fenômenos (A20/B34). Todavia, enquanto contêm categorias *esquematizadas* em juízos sintéticos a priori as Analogias operam como *princípios da possibilidade* da experiência; nessa medida, têm que ser *constitutivas*. Isso significa que a distinção entre "constitutivo e "regulativo" aplicada aos princípios do entendimento puro não pode ser entendida como sinônimo da distinção entre "categorias" (constitutivas) e "ideias" (regulativas). Quando Kant diz em B221 que as Antecipações e os Axiomas devem ser entendidos como princípios matemáticos e

---

<sup>69</sup> "Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori constitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; denn diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst erteilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu einem möglichen Erkenntnis, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen (...)" (A237/B296).

“constitutivos” da nossa percepção, enquanto que as Analogias e os Postulados devem ser entendidos como princípios “regulativos”, “regulativo” não pode significar aqui o mesmo que quando o termo é referido ao *uso regulativo das ideias*. Aqui se trata de uma distinção feita *no interior* do conceito de categoria como princípio *constitutivo da possibilidade dos objetos da experiência enquanto tal*. Portanto, as Analogias são *regulativas*, por oposição aos princípios matemáticos, apenas no sentido de que os estes abstraem da existência ou inexistência dos objetos, e na medida em que elas se *referem a priori* aos objetos da experiência, cuja *existência* que deve ser dada e atestada em cada caso (e não pode ser conhecida a priori). Nesse sentido, são regulativas em relação à intuição, como diz o próprio Kant no Apêndice, mas constitutivas em relação à experiência:

Na Análítica Transcendental distinguimos entre os princípios do entendimento os princípios dinâmicos, enquanto simplesmente regulativos da intuição, dos matemáticos que, em relação a esta última, são constitutivos. Não obstante esta distinção, as mencionadas leis dinâmicas são, todavia absolutamente constitutivas em relação à *experiência*, na medida em que possibilitam *a priori os conceitos* sem os quais não há experiência. Em contrapartida, os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não pode dar-se-lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por conseguinte, ter nenhum objeto in concreto. Se renuncio ao uso empírico desses princípios, como princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo acompanhado de validade objetiva, e que significado poderá ter esse uso?<sup>70</sup>

Por isso, enquanto princípios constitutivos da possibilidade da experiência, as “Analogias da experiência” nos permitem pensar e conhecer a priori a *estrutura* dos objetos como substâncias permanentes e seus estados objetivos de ação e/ou interação causais. Somente *nessa medida* oferecem uma regra para distingui-los de nossos estados de consciência subjetivos no todo da experiência. Aqui o conceito de

---

<sup>70</sup> “Wir haben in der transscendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamische, als bloß regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren constitutiv sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, hane welche keine Erfahrung stattfindet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Begriffe constitutiv sein, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben als constitutiver Grundsätze abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulativen Gebrauch und mit demselben einige objective Gültigkeit sichern, und was kann derselbe für Bedeutung haben?” (A664/B692).

analogia nos permite esquematizar a priori a estrutura lógico-ontológica da experiência dada pelas categorias enquanto experiência de (objetos<sup>2</sup>) e suas relações *em analogia* com os modos temporais de duração, sucessão, e simultaneidade<sup>71</sup>. Assim, dizer que as Analogias da experiência são “analogias” significa dizer que tais princípios são pensados a priori por analogia com os predicados básicos da temporalidade que é constitutiva da nossa percepção e experiência do mundo. Mas essa noção de “analogia” é pelo menos parcialmente dependente de uma definição que Kant oferece logo no início da introdução das Analogias, como certa semelhança entre relações cujos termos são distintos.

Outra razão pela qual se tende a rejeitar a tese de que os princípios contidos no capítulo sobre analogias são ontológicos baseia-se naquela outra passagem da Crítica que mencionei anteriormente: Kant teria dito que o nome orgulhoso de "ontologia" devia dar lugar ao nome mais modesto de uma Analítica do entendimento (KrV A247 / B303). Mas muitas vezes é esquecido que aqui Kant se refere à ontologia racionalista dogmática e que em lugar algum está escrito que o termo não pode ter uma aplicação no domínio da filosofia crítica. Como sugeri antes, há muitos lugares nos quais Kant usa o termo "ontologia" em um sentido crítico, mesmo na *Crítica da razão pura*. Além disso, ao negar-se o aspecto essencialmente ontológico das categorias e princípios supõe-se tacitamente que o uso do termo "ontologia" e seus derivados ("ontológica", etc.) aplica-se apenas no contexto da metáfora do *dogmático* ou *pré-crítico*. Porém, o fato de que Kant tenha criticado certo uso do conceito não implica necessariamente que ele não tenha outra utilização legítima e coerente com a proposta de uma metafísica crítica da natureza, como Kant a denomina por vezes, e que a meu ver nada é senão o que hoje chamamos de "teoria dos objetos", ou seja, uma meta-teoria que explica e justifica categorias a priori como formas constitutivas dos objetos em geral e meta-conceitos de objeto em geral, permitindo construir a priori a forma dos "objetos" atuais e possíveis que povoam nosso universo.

---

<sup>71</sup> Bonaccini (2013c, pp. 37ss). Nem todo mundo entende dessa maneira o uso do termo no contexto das *Analogias da experiência*. Dar uma ilustração do modo como os intérpretes tratam das Analogias, porém, não é fácil; a quantidade de trabalhos é imensurável. Mas a maioria concentra-se no mais das vezes nos argumentos; não no uso do conceito de “analogia”. Para ter uma ideia de alguns trabalhos já clássicos, veja-se, a título de exemplo, Strawson (1966, pp. 122ss), Melnick (1973, sobretudo pp. 50ss), Allison (1983, pp. 199ss), Guyer (1987, pp. 207ss), Van Cleve (1999, pp. 106ss, 128ss). Há outros interessantes e mais recentes como o recente livro de G. Bird (2006, pp. 389ss).

### 3. À guisa de conclusão

Conforme defendi acima e em trabalhos anteriores (Bonaccini 2012, 2013a, 2013b, 2013c), se minha reconstrução do estatuto e da estrutura metódica da Analítica funciona minimamente as categorias, tomadas *per se*, devem ser consideradas como conceitos estruturais de objetos *qua* objetos (ontologia<sup>1</sup>) e sem elas jamais poderíamos sequer pensar ou conhecer este mundo como um mundo de objetos espaço-temporais que têm propriedades e relações causais (ontologia<sup>2</sup>). As analogias, por sua vez, representam o corpo explicativo do argumento crítico princípios metateóricos que expressam as categorias esquematizadas de substância, causalidade e interação causal. Por isso não devem ser consideradas apenas como regras epistêmicas, ou mesmo como princípios meramente semânticos, mas como princípios ontológicos, na medida em que são princípios a priori que *constituem* a possibilidade da experiência mesma de um mundo de (objetos<sup>2</sup>) e permitem formular os critérios que proscvem a pretensão da metafísica tradicional ao conhecimento de (objetos<sup>3</sup>). São, além disso, os únicos critérios a que temos acesso para conhecer e distinguir o existente do inexistente, o possível do impossível, mesmo aquilo que em princípio é conhecido como *possivelmente existente*. Por conseguinte, somente na medida em que são referidas ao tempo é que as categorias puras podem oferecer a estrutura ontológica de todo objeto e de todo o estado de coisas *possível na experiência* (os objetos<sup>2</sup> da ontologia<sup>2</sup>). Somente então é que podem envolver uma semântica e ser tomadas como princípios de significação das proposições num domínio de objetos em que os problemas postos pela razão são solúveis; e ainda podem servir de critérios justificação de pretensões de conhecimento.

Finalmente, penso que o modo como Kant estabelece uma analogia comparando as relações temporais de duração, sucessão e simultaneidade com as relações entre objetos e estados de coisas parece muito promissor para os esforços de hoje em ontologia e epistemologia. Por exemplo, podemos pensar objetos abstratos como predicados de n-ordens, *por analogia* com objetos temporais concretos cuja representação pode ser estipulada como a de objetos abstratos atemporais. Mas esse uso do conceito de analogia é o tema de outro trabalho (2013c e 2014a).

## Referencias

- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica* (Halle: Carl Hemmerde, 4<sup>a</sup>. ed. 1757, (1<sup>a</sup>. ed. 1739), 432p. [outras edições: 2<sup>a</sup>. 1743 (363p.), 3<sup>a</sup>. 1750 (387p.), 4<sup>a</sup>. 1757 (432p.), 5<sup>a</sup>. 1763 (432p.), 6<sup>a</sup>. 1768 (432p.), 7<sup>a</sup>. 1779 (432p.). Impressão facssímile da 7<sup>a</sup>. ed. Hildesheim, Georg Olms, 1963 (xlvii, 432 pp., incluindo index, synopses e prefácios das três primeiras edições)].
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner, 1956 (Durchgesehener Nachdruck von 1976.)
- KANT, I. *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen und ihren Nachfolgern (Deutschen/Göttingischen) Akademie der Wissenschaften, Berlin: G. Reimer; Berlin: W. de Gruyter, 1902-ss.

## Literatura secundária

- ABELA, P. *Kant's Empirical Realism*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2003.
- ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London: Yale University Press, 1983.
- ALLISON, H. E. *Idealism and Freedom*. Cambridge: UK, Cambridge University Press, 1996.
- ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism*. Revised and Enlarged Edition. New Haven/London: Yale University Press, 2004.
- ALMEIDA, G. A. Self-Consciousness and Objective Knowledge in the Transcendental Deduction of the *Critique of Pure Reason*. In F. Rauscher & D. Pérez (Eds.) *Kant in Brazil*, pp. 26-55, 2012.
- AMERIKS, K. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Press, 1982; New edition, 2000.
- AMERIKS, K. *Interpreting Kant's Critiques*. Oxford: Oxford University Press. 2003.
- AMERIKS, K. *The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology*. In: Guyer, Paul (Ed.). *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 249 – 271. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- AQUILA, R. E. *Representational mind a study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press, 1983.
- ARRAIS, L. A. C. O eu e o infinito: da crítica kantiana à semântica da ontologia clássica e de suas implicações sobre o problema da subjetividade. UFPE, Recife, 2001.
- BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. New Haven/London: Yale University Press. 1978.
- BENNET, J. *Kant's Analytic*, Cambridge: UK, Cambridge University Press, 1966.
- BIRD, G. *The Revolutionary Kant: A Commentary on the Critique of Pure Reason*, Chicago & La Salle, Illinois: Open Court, 2006.

- BONACCINI, J. A. *O conceito de coisa em si no Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado, UFRJ, 1997.
- BONACCINI, J. A. *Kant e o problema da Coisa em Si no Idealismo Alemão. (Sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia)*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BONACCINI, J. A. “El Problema de la Identidad Personal en la primera parte de la Deducción B”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXII/1 (2006): 37-71.
- BONACCINI, J.A. “O argumento da Estética e o problema da aprioridade: ensaio de um comentário preliminar”. In Klein, J. T. *Comentários às Obras de Kant: Crítica da razão pura*, pp. 71-144. Florianópolis: UFSC/NEFIPOne, 2012. (publicado em <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf>).
- BONACCINI, J. A. “Sobre o projeto kantiano de uma Filosofia Transcendental”, *Educação e Filosofia* v.27 (2013a): 211-232.
- BONACCINI, J. A. “Kant’s Theory of Objects”, trabalho apresentado no VII Congresso Interamericano de Filosofía, Salvador, 7 a 11 de outubro de 2013 (manuscrito não publicado).
- BONACCINI, J. A. “On Kant’s Concept of Analogy”. In Bacin, S., Ferrarin, A., LA Rocca, C., Ruffing, M. (Eds) *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, pp. 37-52. (Akten des XI. Kant-Kongresses 2010), Berlin: W. de Gruyter, vol. 2, 2013c.
- BONACCINI, J. A. “Esquema, símbolo e analogia”. In: Bonaccini, J. A. & Pringe, H. (Org) *Esquematismo e Analogia. Ensaios sobre a Metafísica de Kant*, 2014a.
- BONACCINI, J. A. “Ontología, epistemología y semántica: Sobre la teoría kantiana acerca de la estructura objectual del mundo”. In: Jáuregui, C. Pringe, H. Moledo, F. & Thisted, M. (Eds.) *Crítica y Metafísica. Festschrift en Homenaje a Mario Caimi*, pp. 27-46. Hildesheim: Olms, 2015.
- BRANDT, R. *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft* A 67-76; B 92-101. Kant-Forschungen 3. Hamburg: F. Meiner, 1991.
- BRUECKNER, A. “Transcendental Arguments”, *Noûs* 17 (1983): 551-76.
- BRUECKNER, A. “Transcendental Arguments”, *Noûs* 18 (1984): 197-225.
- CABRERA, J. “Posibilidad del lenguaje metafísico (Del programa kantiano de 1783 al moderno apriorismo pluralista)”, *Revista Latinoamericana de filosofía* 11 (1985): 27-55.
- CAIMI, M. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA, 1989.
- CAIMI, M. “Kants Metaphysik. Zu Kants Entwurf einer metaphysica specialis.” In: G. Funke (Hrsg.) *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz*, pp. 103-126. Bonn: Bouvier, 1991.
- CAIMI, M. “Consideraciones acerca de la metafísica de Kant” *Revista Latinoamericana de Filosofía* v. XVIII, nº 2 (1992): 259-286.

- CAIMI, M. *Leçons sur Kant. La déduction transcendantale dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.
- CAIMI, M. “Application of the Doctrine of Method in the critical examination of reason”, *Studia Kantiana* n. 13 (2012): 5-16.
- CASSAM, Q. “Transcendental Arguments, Transcendental Synthesis, and Transcendental Idealism”, *Philosophical Quarterly* 37 (1987): 355–378.
- CHENET, F. X. *L’assise de L’ontologie critique: L’Esthétique transcendantale*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994.
- CHIBA, K. *Kants Ontologie der raumzeitlichen Wirklichkeit. Versuch einer anti-realistischen Interpretation der "Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.
- COFFA, J. A. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- DALBOSCO, C. A. “Idealismo transcendental e ontologia”. In: Cenci, A. V. (Org.) *Temas sobre Kant. Metafísica, Estética e Filosofia Política*, pp. 7-23. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.
- DALBOSCO, C. A. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo, EDIUOF, 1997.
- DICKER, G. *Kant’s Theory of Knowledge*. New York: Oxford University Press, 2004.
- FICARA, E. *Die Ontologie in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Würzburg: Königshausen und Neumann, 2006.
- FIGUEIREDO, V. B. de *Kant e a Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- FREULER, L. *Kant et la métaphysique spéculative*. Paris: Vrin, 1992.
- GENOVA, A.C. “Good Transcendental Arguments”, *Kant-Studien* 75 (1984): 469-495.
- GREENBERG, R. *Kant’s Theory of a Priory Knowledge*, Pensilvania: The Pensilvania State University Press, 2001.
- GUYER, P. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge/Ma: Cambridge University Press, 1987.
- GUYER, P. *Kant*. London & New York: Routledge, 2006.
- HAHMANN, A. *Kritische Metaphysik der Substanz: Kant im Widerspruch zu Leibniz*. Berlin: W. de Gruyter, 2009.
- HANNA, R. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Clarendon: Oxford, Univ. Press, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. V. Klostermann: Frankfurt a/M, 1973.
- HEIDEGGER, M. *Die Frage nach dem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* [Freiburger Vorlesung, Wintersemester 1935-36]. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984. Gesamtausgabe, Band 41, 1935-36.

- HEIMSOETH, H. *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Köln: Kölner-Universitäts-Verlag, 1956.
- HOGREBE, W. *Kant und das Problem einer transzendentaler Semantik*, Freiburg/München: K. Alber, 1977.
- KITCHER, P. *Kant's Transcendental Psychology*. Oxford, UK: Oxford University Press, 1990.
- KLEIN, J. T. (org.) *Comentários às Obras de Kant: Crítica da razão pura*, Florianópolis: UFSC/NEFIPO online. 2012. (publicado em <http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf>).
- KÖRNER, S. *Categorial Frameworks*. Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- LAASS, E. *Kants Analogien der Erfahrung*. Berlin: Weidmann, 1876.
- LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1970.
- LEBRUN, G. (1993) *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes. 1993.
- LICHT dos Santos, P. R. *A dedução transcendental e o idealismo crítico*, São Paulo: Dissertação de Mestrado/USP, 1997.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the "Critique of Pure Reason"*. Transl. by Charles T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- LONGUENESSE, B. *Kant on the Human Point of View*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2005.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*, 2ª. Ed. Campinas, SP: EDUNICAMP, Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2000.
- LOUX, M. & ZIMMERMANN, D. (Eds.) *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford/New York: Oxford University Press, 2003.
- LOUX, M. *Introduction to Metaphysics: A Contemporary Introduction*, 2nd. Edition, London: Routledge, 2002.
- MARQUES, U. R de A. "Kant e a epigênese a propósito do 'inato'", *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 4 (2007): 453-470.
- MARQUES, U. R de A. "Sobre o 'inato' em Kant", *Analytica* v. 12 nº 2 (2008): 101-161.
- MARQUES, U. R de A. "Bemerkungen über die Kant-Forschung in Brasilien", *Kant-Studien* v.100 (2009): 369-378.
- MARTIN, G. *Immanuel Kant; Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Kölner Universitätsverlag: Köln; 4. durchgesehene und um einen dritten Teil vermehrte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.
- MELNICK, A. *Kant's Analogies of Experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- OBERHAUSEN, M. *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.



- PATON, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*. 2 vols., 2a. edition, New York: Macmillan, 1951.
- PAULSEN, F. *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. 2. und 3. Auflage: Stuttgart: Frommann, 1899.
- Pérez, D. O; Bonaccini, J. A. "On Kantian Studies and Kant's Influence in Brazil", *Kant e-Prints* s. 2, v. 4, n. 1 (2009): 23-41.
- Pérez, D. O. & Bonaccini, J. A. "Two Centuries of Kantian Studies in Brazil". In: Rauscher, F.; Pérez, D.O. (Eds.) *Kant in Brazil* pp. 14-25. Rochester, NY/Suffolk, UK: University of Rochester Press, 2012.
- PÉREZ, D. O. "A Semântica transcendental de Kant. (Resenha de: LOPARIC, Z. A Semântica Transcendental de Kant. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2002 (Coleção CLE, v. 29))", *Revista de Filosofia* v.15 n.16 (2003): 87-88.
- PÉREZ, D. O. (Org) *Kant no Brasil*. São Paulo: Ed. Escuta, Coleção Filosofia no Brasil, 2005.
- PÉREZ, D. O. *Kant e o Problema da Significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.
- PERIN, A. *O problema da unidade da razão em Kant: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- PORTA, M. A. G. *Estudos Neokantianos*. 1. ed. São Paulo: Loyola, 2011.
- PORTELA, L. C. Y. *Por que a Crítica da razão pura é uma Metafísica? Ensaio de uma defesa*. João Pessoa: Dissertação de Mestrado/UFPB, 2001.
- PRICHARD, H. A. *Kant's Theory of Knowledge*. Oxford/UK: Clarendon Press. 1909.
- RAUSCHER, F.; PÉREZ, D. (Eds.) *Kant in Brazil* (North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 10), Rochester, NY/Suffolk, UK: University of Rochester Press, 2012.
- RAUSCHER, F. "Introduction". In Rauscher, F. & Pérez, D. (Eds.) *Kant in Brazil*, pp. 1-13. Rochester, NY/Suffolk, UK: University of Rochester Press, 2012.
- REICH, K. *The completeness of Kant's table of judgments* (Stanford series in philosophy: Studies in Kant and German idealism). Translated by J. Kneller and M. Losonsky. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1992.
- REICH, K. *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Schoetz, Berlin 1932.
- SCHÖNRICH, G. *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1981.
- STERN, R. *Transcendental Arguments and Skepticism*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- STRAWSON, P. F. *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, Routledge, London 1990.
- STRAWSON, P. F. *The Bounds of Sense. An Essay on the 'Critique of Pure Reason'*. London: Methuen/Reprinted by Routledge, London, 1999.
- STROUD, B. "Transcendental Arguments", *Journal of Philosophy* n.65 (1968): 241-256.

- TERRA, R. R. *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.
- THISTED, M. A. “The Janus Face of the Boundary of Pure Reason Concept: from the Critique of Dogmatic Metaphysics to the Foundation of a Critical Metaphysics”. In *Recht und Frieden in der Philosophie Kants (Akten des X. Internationalen Kant- Kongresses zu São Paulo)*, pp. 761–771. Berlin: Walter de Gruyter, Bd. 2, 2008.
- VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. New York: Oxford University Press, 1999.
- WALKER, R., *Kant. The Arguments of the Philosopher’s*, ed. by Ted Honderich, London: Routledge & Kegan, 1978.
- WATKINS, E. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2005.
- WESTPHAL, K. “Kant’s Critique of Pure Reason and Analytic Philosophy”. In P. Guyer (Ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 401-439. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2010.
- WOHLERS, C. *Kants Theorie der Einheit der Welt. Eine Studie zum Verhältnis von Anschauungsformen, Kausalität und Teleologie bei Kant*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.
- WOLFF, M. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel. Mit einem Essay über Freges Begriffsschrift*, Frankfurt a.M.: V. Klostermann 1995.
- WOLFF, R. P. *Kant’s Theory of Mental Activity. A Commentary on the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*, Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1963. (2nd. edition, Gloucester/Ma: P. Smith, 1973.)
- WUNDT, M. *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: F. Enke, 1924.
- YOUNG, M. “Functions of Thought and the Synthesis of Intuitions”. In: P. Guyer, (ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, pp. 101-122. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

**Resumo:** No presente estudo defende-se uma interpretação "ontológica" da Crítica da razão pura. Especificamente, argumenta-se que a Analítica Transcendental apresenta uma "teoria dos objetos", a saber, uma teoria categorial que opera uma reconstrução meta-teórica da estrutura objetiva do nosso pensamento e da experiência do mundo a partir de uma reflexão sobre a estrutura formal de nossas faculdades cognitivas. Assim, em face de concepções que reduzem as categorias a meras funções lógicas, ou a condições epistêmicas, ou semânticas, argumenta-se que na verdade Kant as considera primordialmente como predicados ontológicos, na medida em que constituem a priori a estrutura da "objetualidade" das coisas, tornando possível pensar os "objetos" que compõem o inventário do mundo que podemos pensar e conhecer. Defende-se também que a epistemologia e a semântica estão contidas no projeto kantiano, mas pressupõem uma ontologia crítica enquanto meta-teoria dos objetos: dos "objetos" que só podemos pensar em geral (objetos<sup>1</sup>), dos "objetos" que podemos pensar e também conhecer (objetos<sup>2</sup>); e, finalmente, dos objetos que somente podemos pensar mediante predicados transcendentais, mas não podemos conhecer (objetos<sup>3</sup>).

**Palavras-Chave:** Crítica da razão pura, analítica, teoria dos objetos, ontologia categorial, filosofia transcendental, meta-teoria.

**Abstract:** In the present study we argue for an ontological interpretation of the Critique of Pure Reason. Specifically, it is maintained that the Analytic presents a "theory of objects", namely a special kind of category theory that operates a meta-theoretical reconstruction of the objective structure of thought and experience by starting from conceptual reflection on the form of our cognitive faculties. Thus, contrary to interpretations which tend to reduce categories either to logical functions, or to epistemic, or even to semantic conditions, several texts are scrutinized to show that Kant considers them primarily as "ontological predicates". Moreover, since they constitute a priori the structure of the "objectuality" of things, categories, as pure concepts, enable us to think of the "objects" that make up the inventory of the world one can think and know. It is also argued that epistemology and semantics issues are certainly contained in the Kantian project, yet both suppose a critical ontology as a meta-theory of objects: first, "objects" that one can only think in general (objects<sup>1</sup>), secondly, "objects" that one can think and also know (objects<sup>2</sup>), and finally, objects one can think by transcendental predicates only, but cannot know (objects<sup>3</sup>).

**Keywords:** *Critique of pure reason*, analytic, theory of objects, category ontology, transcendental philosophy, meta-theory.

Recebido em 05/02/16; aprovado em 13/03/16.



## Kant e Gerard sobre imaginação

[Kant and Gerard on imagination]

Joãosinho Beckenkamp\*

Universidade Federal de Minas Gerais (Belo Horizonte, MG, Brasil)

Alexander Gerard é um destes autores famosos em sua época, mas posteriormente esquecidos quase que totalmente. Não fossem as menções que Kant faz dele em suas lições de antropologia, decerto não teria ocorrido a ninguém investigar uma possível relação da filosofia transcendental kantiana com este escocês aliado aos detratores de Hume. Motivados por estas menções, abaixo analisadas, alguns estudiosos de Kant se aventuraram, entretanto, a investigar o ponto. O que uma leitura mais atenta a este aspecto das influências sofridas por Kant indica é que Gerard forneceu elementos importantes para a concepção kantiana de dois tópicos decisivos, a saber, o da imaginação produtiva e o da relação da imaginação com o entendimento e o juízo.

A contribuição de Gerard para a concepção kantiana de uma imaginação produtiva é o objeto deste artigo. Quanto ao segundo tópico, reservo para outra ocasião uma exposição mais detalhada. O que se pode antecipar é que Gerard forneceu a estrutura básica daquilo que em Kant constitui o jogo livre das faculdades, envolvendo, como bem conhecido, a imaginação, o entendimento e a faculdade do juízo. Não se encontra nos textos de Kant referência que indique uma leitura do ensaio de Gerard sobre o gosto, no qual, como usual na época, a tônica recai sobre o juízo ou a faculdade do juízo. Mas não é preciso que Kant tenha lido esta obra, pois o essencial da concepção do juízo em Gerard se encontra também em seu ensaio sobre o gênio, cuja leitura por parte de Kant está documentada, como veremos a seguir. E é no ensaio sobre o gênio que Gerard desenvolve sua concepção de uma relação dinâmica entre imaginação e juízo na atividade criativa do gênio.

A leitura do livro de Gerard sobre o gênio está documentada em observações de Kant no contexto de suas lições sobre antropologia, particularmente dos anos 1770. No *corpus* kantiano, a primeira observação se encontra nas reflexões sobre antropologia, estabelecendo

---

\* E-mail: jbeckenkamp@ufmg.br; jobeqk@gmail.com

uma relação com a teoria do gênio de Gerard. Este tinha publicado em 1774 seu *An Essay on Genius*, que foi traduzido imediatamente para o alemão por Christian Garve e lançado como *Versuch über das Genie* já em 1776. Na reflexão 949, segundo a datação de Adickes pertencente à fase  $\varphi$ , ou seja, entre 1776 e 1778, Kant menciona Gerard, ainda que de forma distorcida: “Gênio não é, como quer Gerard, uma força particular da alma (pois então teria um objeto determinado), mas um princípio da vivificação de todas as outras forças através de ideias dos objetos que se quer.” (Refl 949, AA 15: 420-21). Isto não corresponde exatamente à concepção que Gerard tem de gênio, para o qual a força por trás do gênio é a imaginação, não sendo o gênio uma força particular. Adickes já acrescentou material corretivo numa longa nota editorial à reflexão 949, trazendo extratos da *Menschenkunde* de Starke (a reprodução de uma cópia dos apontamentos de aluno das lições de antropologia, publicada em 1831) que mostram que Kant de fato conhecia bem a estreita relação que Gerard estabelece entre gênio e imaginação, ainda que não talvez na época da redação da reflexão 949. Adickes não menciona, entretanto, a provável fonte do mal-entendido expresso nesta reflexão, a saber, a obra *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*, de Tetens, publicada em 1777, na qual a concepção de gênio desenvolvida por Gerard leva à introdução, ao lado da percepção e da imaginação, de uma terceira faculdade da força de representar, a saber, a faculdade poética ou de composição (*Dichtungsvermögen*):

A alma não só pode colocar e ordenar suas representações como o supervisor de uma galeria ordena as imagens, mas ela mesma é pintora e inventa e executa novas pinturas. // Estas funções pertencem à faculdade poética, uma força criativa cuja esfera de atuação parece ter uma extensão maior do que em geral lhe é concedida. Ela é a fantasia ativa por si mesma, o gênio segundo o sr. Gerard. (Tetens, 1777, p. 107.)<sup>1</sup>

É bem possível que Kant tenha tomado notícia do ensaio de Gerard sobre o gênio através do livro de Tetens, antes de estudá-lo pessoalmente.

Para se poder dizer algo mais exato sobre a recepção do conceito de gênio de Gerard por parte de Kant é preciso lançar mão das transcrições de suas lições por alunos, pois ali se encontra de fato uma apreciação mais positiva da contribuição de Gerard. Assim, de acordo com uma destas transcrições, Kant teria dito: “Gerard, um inglês,

---

<sup>1</sup> A associação com Gerard é reforçada ainda um pouco adiante: “O sr. Gerard, o agudo observador do gênio – e para ele o gênio é a faculdade que aqui é chamada de força poética formadora – porventura indicou da maneira mais completa as regras particulares segundo as quais são feitas novas associações de ideias pela força poética.” (Tetens, 1777, p. 119).

escreveu sobre o gênio e fez as melhores observações sobre isto, mesmo que o assunto apareça também em outros escritores.” (*V-Anth/Mensch*, AA 25: 1055). Apesar de esta apreciação positiva de Gerard já ter sido incluída por Adickes no volume 15 da edição da academia, portanto já em 1913, ela ficou praticamente sem ressonância na literatura kantiana. Uma das poucas exceções é Paul Menzer, que em 1952 se manifestava em seu texto *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung* no sentido de que não é possível entender o desenvolvimento da concepção kantiana de gênio sem a devida relação com o ensaio de Gerard sobre o gênio. Só bem mais tarde, entretanto, esta relação conheceu um estudo mais detalhado, com o artigo “Kant e Gerard” de Piero Giordanetti, publicado em 1991.

O papel de Gerard no desenvolvimento da filosofia kantiana não tem sido, portanto, considerado com a merecida atenção, sendo de concordar com o que Paul Guyer pôde dizer a respeito ainda em 2011: “The name of Alexander Gerard (1728–95) has not figured prominently in discussions of the influences on and targets of Kant’s aesthetics.” (Guyer, 2011, p. 59). Aliás, em seu artigo Guyer vai além da relação de Kant com a concepção de gênio em Gerard, já explorada por Menzer e Giordanetti, e se esforça por mostrar que a concepção kantiana de gosto foi igualmente influenciada por Gerard, neste caso por *An Essay on Taste*, originalmente publicado em 1759, com edição em alemão no ano de 1766 sob o título *Versuch über den Geschmack*, na tradução do historiador de literatura Karl Friedrich Flögel. Se Guyer foi bem-sucedido neste seu intento, poderia ser discutido; importante mesmo é que veio a contribuir para chamar a atenção para a necessidade de considerar Gerard em geral quando se trata de investigar o desenvolvimento da filosofia de Kant.

Com relação à influência de Gerard sobre Kant na concepção de gênio, portanto, a pesquisa parece finalmente ter começado. Infelizmente, não se pode dizer o mesmo em relação ao tópico que nos ocupa aqui, a saber, a teoria da imaginação produtiva, inclusive de sua função no conhecimento de objetos da experiência, uma construção teórica surpreendente à primeira vista, mas igualmente central na filosofia transcendental de Kant. A relação é documentada pela terceira observação sobre Gerard registrada no contexto das lições de Kant sobre antropologia. Ainda que seja feita em associação com a noção de gênio, uma consideração mais atenta do contexto permite levantar a hipótese de uma influência mais profunda. Na observação em questão, Kant relaciona expressamente sua noção de imaginação produtiva com o nome de Gerard:

Gerard, um inglês, diz que a maior propriedade do gênio é a imaginação produtiva; pois o gênio se distingue particularmente do espírito de imitação, a ponto de se acreditar que o espírito de imitação é a maior incapacidade de se aproximar do gênio. O gênio se funda, portanto, não na imaginação reprodutiva, mas na imaginação produtiva, e uma imaginação fértil '*fruchtbare*' na produção das representações fornece ao gênio muito material para escolher. (*V-Anth/Mensch*, AA 25: 945)

*Prima facie* se trata aqui naturalmente de originalidade ou imitação na produção de obras de arte, sendo que a originalidade pressupõe uma imaginação produtiva, enquanto a imitação se limita à imaginação reprodutiva. Mas a menção de Gerard em relação ao conceito de imaginação produtiva nos deveria levar um passo adiante e a colocar a questão se e em que medida Gerard efetivamente pode ter contribuído para que Kant finalmente chegasse à concepção de uma imaginação produtiva e de sua função no domínio teórico ou cognitivo. Pois, se analisamos o desenvolvimento de Kant nos anos 1770, constatamos logo que nas reflexões agrupadas no *Duisburgscher Nachlaß*, portanto por volta de 1775, a imaginação não cumpre nenhuma função neste contexto. Ou seja, que a imaginação cumpre uma função decisiva no domínio cognitivo e, mais, que se requer para tanto até mesmo uma imaginação produtiva, isto é uma aquisição decisiva da filosofia transcendental feita entre 1775 e 1781. Ora, como já mencionado, a tradução alemã do ensaio de Gerard sobre o gênio foi publicada em 1776; e já em 1777 encontramos menção expressa da mesma num livro de Tetens que, como é bem conhecido, foi usado por Kant no período de elaboração da *Crítica da razão pura*. Aquela observação sobre Gerard lavrada pelo próprio punho de Kant foi datada por Adickes entre 1776 e 1778, e também a passagem citada por último parece remontar, como será detalhado abaixo, a uma lição proferida o mais tardar em 1781. Tudo indica, portanto, que Kant leu o ensaio de Gerard sobre o gênio nalgum momento entre 1776 e 1781; provavelmente depois de 1778, pela razão acima aventada.

Antes de nos ocuparmos mais detalhadamente da concepção de Gerard de uma imaginação ativa (*active imagination*), recomenda-se uma avaliação filológica da passagem que estabelece uma relação expressa entre Gerard e a imaginação produtiva. Como dito, ela se encontra numa transcrição feita por um ouvinte da lição de Kant sobre antropologia, a qual foi publicada já em 1831 por Starke (*alias* Johann Adam Bergk) sob o título *Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*. Em relação à datação da lição correspondente à transcrição usada por Starke, houve diversas sugestões:



em 1882 Benno Erdmann sugeriu o semestre de inverno 1773/4; em 1894 Arthur Apitzsch aventou o semestre de inverno 1777/8; em 1899 Paul Menzer sugere “por volta de 1784”; em 1901 Otto Schlapp considera como data “o mais tardar inverno de 1783/84”; e finalmente, em 1911, também Erich Adickes se manifestou a respeito, acreditando igualmente que a lição foi proferida “o mais tardar no inverno de 1783/84”.

A incerteza em relação à datação tampouco foi desfeita depois de se descobrir um manuscrito quase idêntico ao texto trazido por Starke (na edição da academia, este manuscrito é designado pelo local onde foi achado: Petersburg/Leningrad), pois se trata de uma transcrição igualmente não datada. Os editores das lições sobre antropologia no volume 25 da edição da academia, a saber, Reinhard Brandt e Werner Stark, propõem o semestre de inverno de 1781/2, portanto a primeira lição sobre antropologia proferida por Kant após o lançamento da *Crítica da razão pura*. Baseiam-se para tanto em certas expressões que ocorrem pela primeira vez nesta obra de 1781, apontando, por exemplo, para a circunstância de que Kant “até emprega e define um termo específico do arsenal da filosofia crítica: ‘a apercepção ou a consciência de si mesmo’.” (V-Anth, AA 25: CXIII). Com este propósito de mostrar que a transcrição reflete uma lição posterior à publicação da primeira *Crítica*, os editores minimizam a importância da relação expressamente estabelecida por Kant entre seu conceito de imaginação produtiva e a teoria do gênio de Gerard, deixando-a de lado com a observação: “Igualmente importante é a ocorrência de ‘imaginação produtiva’, sem precedente em fonte literária” (V-Anth, AA 25: CXIII nota). Este procedimento é reforçado quando, diretamente na passagem em questão, observam que a expressão ‘imaginação produtiva’ não se encontra em Gerard (cf. V-Anth, AA 25: 945). É bem verdade que isto confere literalmente, tanto no original, em que se trata amplamente de uma ‘*active imagination*’, mas jamais ocorre a expressão ‘*productive imagination*’, quanto na tradução de Garve, em que a expressão mais próxima é ‘*thätige Einbildungskraft*’ (imaginação ativa). Mas, embora isto seja correto se se ficar no aspecto externo das expressões empregadas, o procedimento dos editores acaba por apagar uma questão decisiva, a saber, em que medida a concepção kantiana de uma imaginação produtiva pode ter sido inspirada ou mesmo influenciada pela concepção de Gerard de uma imaginação ativa. E em investigações filosóficas se deveria prestar mais atenção aos conceitos do que às palavras.

Voltando-nos então para o *Ensaio sobre o gênio* de Gerard, encontramos uma detalhada análise de uma imaginação fértil e produtiva como pressuposto do gênio. Gerard entende a imaginação na linha do empirismo inglês, sendo particularmente marcante a presença da concepção naturalista humeana das faculdades da mente humana, em cuja esteira a imaginação se destaca como força de associar diversas ideias segundo certas leis da natureza humana. Gerard se situa, portanto, dentro da tradição inglesa do associacionismo, que ele explora no intuito de explicar o que é o gênio. Entre as manifestações da imaginação como faculdade da associação das ideias, ele identifica particularmente o gênio: “Neste efeito da imaginação, a associação de ideias, encontraremos também, numa investigação mais precisa, a origem do gênio.” (Gerard, 1776, p. 56).

Na tradição associacionista, a imaginação constitui uma capacidade de associação compartilhada por todos os homens. Mas nem todos os homens são dotados de gênio. Por conseguinte, não é de qualquer imaginação que brota o gênio, mas tão somente daquela particularmente apta à invenção: “O gênio requer um vigor excepcional da força associativa das ideias. E, para produzir a esta, a imaginação tem de ser de grande extensão, regular e ativa” (Gerard, 1776, p. 56).<sup>2</sup> Na sequência, então, estes três momentos são tratados em detalhe no texto de Gerard. Assim, a extensão da imaginação constitui como que o reservatório do qual o inventor se pode valer em profusão. Uma imaginação limitada não junta nem associa ideias em quantidade suficiente, enquanto uma imaginação extensiva o faz em extensão ampla, colocando assim à disposição do processo criativo a necessária riqueza de ideias: “Assim surge do vigor e da extensão da associação de ideias, e segundo o grau da mesma, a fertilidade ilimitada, esta riqueza inesgotável, que não é só um adjuvante necessário, mas um componente essencial do gênio.” (Gerard, 1776, p. 59).

Ainda que a fertilidade da imaginação cumpra para Kant um grande papel em outros contextos, interessa-nos aqui particularmente sua atividade, ou o que Gerard entende como tal. Um tratamento exaustivo das semelhanças e dessemelhanças das concepções de Gerard e Kant acerca da imaginação e de suas funções deveria ademais fazer uma análise detalhada daquilo que Gerard caracteriza como regularidade da imaginação, pois constitui justamente o aporte decisivo de Kant ter compreendido e mostrado que nossas mais triviais realizações cognitivas

---

<sup>2</sup> No original inglês: “It requires a peculiar vigour of association. In order to produce it, the imagination must be comprehensive, regular, and active.” (Gerard, 1774, p. 41).

pressupõem já uma imaginação atuando sob regras. Uma amostra deve bastar aqui para apontar para as possíveis conexões:

O gênio requer, em segundo lugar, tanto regularidade quanto riqueza da imaginação. Esta regularidade surge em sua maior parte de uma direção tal da imaginação, que ela não só traz para o ânimo ideias adequadas através da associação, mas sempre também coloca cada uma das mesmas em ligação com o plano total e a intenção da obra. Dificilmente será outra coisa senão regular e correta a imaginação daquele que tem permanentemente diante dos olhos a intenção, e cujas ideias são ligadas umas às outras da maneira mais forte através desta relação do meio com o fim. (Gerard, 1776, p. 62)<sup>3</sup>

Prestando bem atenção, fica claro que Gerard está articulando a compreensão de um tipo de regularidade que seria muito importante para Kant na fase final do desenvolvimento de seu sistema, a saber, a finalidade ou conformidade a fins. Acrescentando ainda que Gerard vê nesta apreciação da adequação das representações a um todo projetado uma das funções mais importantes de nossa faculdade do juízo, está claro também que há muito ainda por descobrir nesta direção.

Para não extrapolar demais, entretanto, os limites da investigação acima propostos, a investigação deverá no que se segue concentrar-se no momento da atividade da imaginação, como possível precursor da concepção kantiana de uma imaginação produtiva. Como dito, para Gerard nem toda imaginação é suficientemente poderosa para propiciar gênio; este pressupõe uma imaginação extensiva (*comprehensive*), regular (*regular*) e ativa (*active*): “O gênio requer, em terceiro lugar, ainda a atividade e vivacidade da imaginação.” (Gerard, 1776, p. 75).<sup>4</sup> Se a fertilidade da imaginação consiste na capacidade de colecionar e associar ideias em grande extensão, no que consiste então sua atividade? Operando com esquemas kantianos, poder-se-ia dizer: a atividade da imaginação consiste para Gerard em conduzir sua fertilidade com regularidade; quer dizer, diferente de uma imaginação fértil, mas selvagem, através do momento de sua atividade a imaginação se mantém fértil sob o signo de uma ideia ou plano, intenção, projeto. Em virtude de sua atividade, a imaginação “é facilmente posta em movimento por cada ocasião e se mantém bastante tempo em sua atuação. Ela não cessa de trazer mais e mais ideias para a alma, dispondo as que produziu sempre de novo em outras perspectivas e perseguindo-as por todas as conexões e

<sup>3</sup> E logo adiante: “Esta constante consideração do fim último naturalmente produz a regularidade da imaginação, quer dizer, a habilidade de evitar representações supérfluas ou que não pertencem ao assunto” (Gerard, 1776, p. 63).

<sup>4</sup> Aqui, aliás, temos um bom exemplo da liberalidade com que Garve procede em sua tradução, pois Gerard fala nesta passagem apenas de “activity of imagination” (Gerard, 1774, p. 57).

consequências possíveis – tudo isto para facilitar o juízo sobre a adequação e utilidade das mesmas para o nosso propósito.” (Gerard, 1776, p. 75-6). O momento da atividade da imaginação não se refere, portanto, em Gerard a uma ocupação qualquer desta faculdade, por exemplo, um associar selvagem e arbitrário, mas apenas àquela sua atuação pela qual as ideias são tomadas e apreciadas tendo em vista sua adequação a um ou outro todo que se possa pretender executar.

Tal como a fertilidade, também a atividade da imaginação como uma capacidade é um dom natural, escondido nas profundezas da natureza humana; mas esta atividade é inteiramente regulada pela relação com uma ideia principal que se projeta e se mantém em mente, relação esta que permite uma seleção prévia ou o prévio descarte de ideias respectivamente adequadas ou inadequadas:

Só que também aqui tem de haver uma ideia que sempre acompanha, a saber, a ideia do fim último e do plano da obra. Uma falsa agilidade da imaginação leva rapidamente de uma ideia à outra, entretanto apenas associadas isoladamente e nunca no todo. O verdadeiro gênio tem um ponto de vista firme, para o qual aponta seu curso; ele certamente sempre está em movimento, sempre ocupado na produção de novas ideias, mas não retém senão as corretas e verdadeiras. Ele se mostra justamente incansável ao buscar, mesmo após centenas de ideias que não correspondem à sua intenção, sempre ainda novas ideias e novos arranjos das mesmas, até ter encontrado as perfeitas. (Gerard, 1776, p. 76).

Tendo assim caracterizado o que constitui o momento da atividade da imaginação, Gerard pode finalmente apresentar em resumo sua ideia de que o gênio nasce do solo propício de tal imaginação extensiva, regular e ativa:

Explicamos agora como o gênio surge de uma imaginação vigorosa e perfeita. Por mais que esta capacidade pareça atuar arbitrária e inconstantemente, ainda assim ela se orienta por leis imutáveis. Ela alcançou sua máxima perfeição quando é tanto de extensão tal que nela se reúnem todas as ideias necessárias das diversas partes da natureza quanto também de regularidade tal que pode descartar as ideias inadequadas e escolher as adequadas à intenção, ordenando todas em um plano ou de acordo com um método. Ela é a mãe da invenção e contribui também para o desenvolvimento e o acabamento da mesma. Ela constitui propriamente o que chamamos de gênio nas artes e nas ciências. Só que ela tem de ser acompanhada pela faculdade do juízo e por ela apoiada na descoberta da verdade ou na escolha do belo. De que modo isto acontece, investigaremos agora. (Gerard, 1776, p. 90).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Ao contrário do que seria de esperar, a faculdade do juízo é tratada mais extensivamente no Ensaio sobre o gênio do que no Ensaio sobre o gosto. Uma razão para tanto pode ser encontrada em longa nota de Gerard (cf. Gerard, 1774, p. 280), segundo a qual o tema teria tido maior atenção em dois

Tanto baste acerca da concepção de uma imaginação ativa em Gerard.<sup>6</sup> Na última citação já está dito ademais que uma imaginação ativa não só é necessária na arte, mas ainda cumpre um papel importante na ciência; pois sem projeto não surge nada tanto na arte quanto na ciência: “Em toda arte o projetar do plano é uma parte principal da invenção; e na ciência não é de menor importância.” (Gerard, 1776, p. 85). Como o conceito kantiano de uma imaginação produtiva desempenha um papel central particularmente no âmbito teórico, concluo aqui com uma breve incursão pelo que Gerard disse sobre isto.

Kant, como é bem conhecido, limitou o gênio ao âmbito da produção artística. Não assim Gerard, que entende que o gênio é necessário também na ciência: “Gênio é propriamente a capacidade de inventar. Através do gênio um homem é posto em condição de fazer novas descobertas na ciência ou de produzir obras originais da arte.” (Gerard, 1776, p. 9). Se o gênio em geral é a capacidade de inventar, uma ciência sem gênio ficaria limitada à transmissão do já inventado/descoberto e conhecido. Portanto também a ciência só avança lá onde uma imaginação fértil e ativa leva a novas descobertas:

Todas as obras de arte autênticas levam a marca de uma imaginação ardente e brilhante; e, mesmo que em obras das ciências a mesma não seja tão visível, ainda assim se descobre numa investigação mais detalhada que tudo o que nela é original pressupõe a força e vivacidade desta mesma força. (Gerard, 1776, p. 43).

Das três leis de associação da imaginação apresentadas por Gerard, a saber, coexistência, causa/efeito e semelhança, são para ele particularmente atuantes no gênio científico a da coexistência e a da causa/efeito, enquanto o gênio artístico se beneficia mais da semelhança:

Entre todas as diversas relações pelas quais a imaginação é levada a passar de uma ideia a outra, a relação de causa e efeito (da causação) e a da justaposição de várias propriedades em um sujeito (a coexistência) são as mais importantes, as mais essenciais, as que mais levam à descoberta da verdade, e para as quais, por conseguinte, o gênio científico tem a maior propensão e a maior capacidade. (Gerard, 1776, p. 341)

Não se quer com isto insinuar, entretanto, que as reflexões de Kant sobre as categorias da relação comecem com uma leitura de Gerard. Contra isto falaria cronologicamente já o simples fato de que as reflexões

---

textos lançados entre 1759 e 1774, a saber, *Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, de Thomas Reid, publicado em 1764, e *Essay on the Nature and Immutability of Truth*, de James Beattie, publicado em 1770.

<sup>6</sup> A expressão “active imagination” ou, na tradução, “thätige Einbildungskraft” ocorre casualmente só uma vez no texto (cf. Gerard, 1774, p. 71; Gerard, 1776, p. 91).

do *Duisburgscher Nachlaß* tratam essencialmente justo deste ponto. O que falta nestas reflexões de 1775 é, entretanto, um momento que constitui um aspecto central do ensaio de Gerard sobre o gênio publicado em tradução alemã já em 1776, a saber, o papel de uma imaginação ativa na investigação da verdade ou na ciência, na qual é decisiva a capacidade de associar rápida e facilmente ideias de acordo com as relações de coexistência e de causa/efeito. Já a simples suspeita de que Kant poderia ter sido influenciado por Gerard na introdução da imaginação produtiva em suas reflexões sobre filosofia transcendental justificaria uma investigação detalhada do assunto.

O que se pode concluir do acima apresentado é que representa mais do que uma relação meramente externa ou mesmo um equívoco quando Kant, em suas lições sobre antropologia, relaciona Gerard com a imaginação produtiva. Pois, mais do que qualquer outro antes, Gerard enfatizou e explicitou a atividade da imaginação e sua importância tanto na arte quanto também na ciência. De modo que é pouco relevante se a expressão “*productive imagination*” não ocorre em seu texto, visto que no essencial o assunto foi tratado por ele sob a rubrica “*active imagination*” ou “*tätige Einbildungskraft*” (na versão de Garve).

## Referências

- GERARD, A. *An essay on genius*. London: Strahan, Cadell & Creech, 1774.
- GERHARD, A. *Versuch über das Genie*. Tradução de Christian Garve. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1776.
- GIORDANETTI, P. “Kant e Gerard”, *Rivista di storia della filosofia* 46.4 (1991): 661-699.
- GUYER, P. “Gerard and Kant: Influence and Opposition”, *The Journal of Scottish Philosophy* 9.1 (2011): 59–93.
- KANT, I. *Anthropologie*. Edição de Erich Adickes. AA 15. Berlin: de Gruyter, 1923.
- KANT, I. *Immanuel Kants Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*. Edição de Fr. Ch. Starke [alias Johann Adam Bergk]. Leipzig: E. E. A., 1831.
- KANT, I. *Vorlesungen zur Anthropologie*. Edição de Reinhard Brandt e Werner Stark. AA 25. Berlin: de Gruyter, 1997.
- MENZER, P. *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*. Berlin: Akademie Verlag, 1952.
- TETENS, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur*. Leipzig: Weidmanns Erben und Reich, 1777.

**Resumo:** O filósofo escocês Alexander Gerard foi quase que inteiramente esquecido pela história da filosofia. Mas na época em que Kant estava desenvolvendo sua filosofia crítica, particularmente nos anos 1770, Gerard era um autor bastante popular, tendo seus principais escritos traduzidos inclusive para o alemão. Kant o menciona algumas vezes nas lições sobre antropologia, permitindo assim documentar sua leitura. Este artigo procura mostrar a influência de Gerard sobre Kant na concepção de uma imaginação ativa, peça central da filosofia transcendental kantiana.

**Palavras-chave:** Imaginação. Gênio. Gerard. Kant.

**Abstract:** Alexander Gerard, a schottish philosopher, is nowadays almost forgotten, but at the time of Kant's philosophical development he was a very popular author and his works were translated to german. Kant mentioned Gerard sometimes in his lectures on anthropology, particularly about genius and imagination. A near analysis and comparing of their conception of genius and imagination shows a significant influence of Gerard on Kant. Purpose of this paper is to analyse this influence in the particular case of imagination and active imagination.

**Keywords:** Imagination. Genius. Gerard. Kant.

Recebido em 12/03/16; aprovado em 7/04/16.





## Notas histórico-filológicas sobre a “autogeração” em Kant

[Historical-philological notes on “self-generation” in  
Kant]

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques\*

Universidade Estadual Paulista (Marília, SP, Brasil)

No “Vorrede” da *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant afirma: “*Neue Worte zu künsteln, wo die Sprache schon so an Ausdrücken für gegebene Begriffe keinen Mangel hat, ist eine kindische Bemühung, sich unter der Menge, wenn nicht durch neue und wahre Gedanken, doch durch einen neuen Lappen auf dem alten Kleide auszuzeichnen.*”<sup>1</sup>

Assentindo com a metáfora bíblica do “pano novo sobre a veste antiga”,<sup>2</sup> o filósofo, nessa passagem, repele a objeção “*eine neue Sprache einführen zu wollen*”,<sup>3</sup> mote recente<sup>4</sup> da *Kant-Philologie* já então em curso.<sup>5</sup>

\* E-mail: rancan1959@outlook.com . Bolsista Produtividade CNPq.

<sup>1</sup> Kant, KpV, AA 05: 10.

<sup>2</sup> Cf. Mat 9.16-17; Mc 2.21-22. In: Bíblia On-line - Sociedade Bíblica do Brasil - SBB. Disponível em: <<http://moourl.com/x0pr9>> Acesso em: 19 jan. 2015.

<sup>3</sup> Kant, KpV, AA 05: 10.

<sup>4</sup> Cf., por exemplo: Stapfer, Philippo Alberto. *De philosophia socratis, liber singularis [...]*. Bernæ, Ex Offic. Typogr. Reipublicæ. MDCCLXXXVI; p. XII: “*Gern hätte ich die Kantische Terminologie darinn völlig vermieden. Allein, ich hoffe, sie wirkt keine undurchdringliche Decke über den Hauptgedanken; sondern umgiebt ihn höchstens mit einem dünnen Flor, durch welchen die leitenden Begriffe durchschimmern. Ueberhaupt beweist die Erfahrung aller Freunde dieser Philosophie, daß die neue Sprache, worinn sie von ihrem Schöpfer vorgetragen worden ist, von ihrem Studium nicht zurückschreckt, sondern vielmehr die Mißbegierde anspornt, in ihre Geheimnisse einzudringen und den Schleier aufzuheben, welcher ihre Reize vor den Augen partheiischer oder arbeitscheuer menschen verbirgt.*” Disponível em: <<http://moourl.com/z69f6>> Acesso em: 08 jun. 2015; Doederlein, D. *Joh. Christoph auserlesene Theologische Bibliothek, darinnen von den wichtigsten theologischen in- und ausländischen Büchern und Schriften Nachricht gegeben wird. Vierter Band erstes Stück*. Leipzig, verlegt Joh. Gottl. Imman, Breitkopf, 1787; p. 109: “*Die Kantische Philosophie mußte freylich, wie jedes neue System, auch schiefe und inconsequente Urtheile erfahren, und das um so mehr, da sie eine ganz neue Sprache einführt, von manchen unverstanden getadelt, und übermässig erhoben wird, und da überhaupt noch eine geraume Zeit nöthig seyn dürfte, ehe man ihren wahren Werth bestimmen, und den reinen Gewinn für die Wahrheit, nach Absonderung dessen, was etwa blos leere Terminologie und unfruchtbare Spitzfindigkeit ist, angeben kann.*” Disponível em: <<http://moourl.com/6a60>>

Com relação à “*Selbstgebärung*” em Kant, porém, se neologismo tiver havido, ele não terá sido artificial, pois o novo vocábulo, assim o vejo, terá sido criado em meio a um claro, unívoco, amplamente disseminado conjunto de representações, o qual essa expressão teria simplesmente condensado, e, sobretudo, ressignificado.

Seja como for, “*Selbstgebärung*”, na condição de suposto neologismo, não parece ter despertado maior atenção dos especialistas, alguns dos quais, contudo, apontam para outros possíveis neologismos kantianos. Assim, por exemplo, o trator do *Beweisgrund* na edição da Cambridge das obras de Kant: “The German word for ‘unicorn’ is *Einhorn*: the word *Landeinhorn* is not list by Grimm; it is probably Kant’s neologism, invented to establish a parallel with *Seeinhorn*, which is the regular word for ‘narwal’. [...]”<sup>6</sup> Mais recentemente, da mesma forma: “The term ‘imperative’ already occurs in *KrV* (A547/B575, A802/B830), but the technical term ‘categorical imperative’ –a neologism of Kant’s (drawn from its use in logic and grammar)– is found in his published writings for the first time in *GMS* (414)]”<sup>7</sup> No primeiro desses dois casos, porém—inda que “*Landeinhorn*” tenha sido vocábulo presumivelmente cunhado para explicitar a distinção entre o unicórnio terrestre e o marítimo—, Kant não é o criador da palavra, pois de “*Landeinhorn*” há registro desde pelo menos o final do

---

Acesso em: 08 jun. 2015. Em contrapartida, cf. Archenholtz, Johann Wilhelm Daniel von [Hrsg.] *Neue Litteratur und Völkerkunde*. Erster Jahrgang. Erster Band. [...] Dessau und Leipzig, bey G. J. Göschen, 1787; p. 230: “*Die Auflösung, die Kant von diesem Problem in der Critik der reinen Vernunft gegeben, ist in einer beschwerlichen, und oft nicht leicht zu fassenden neuen Terminologie abgefaßt. So weit haben Sie recht. Nicht aber unnützen und verdunkelnden, wie Sie behaupten. Denn die neue Sprache, die er einführt, ist äusserst bestimmt. Nie gebraucht er einen Ausdruck ohne ihn genau zu erklären, und wenn er neue Untersuchungen vorbringt, so ist neue Terminologie unentbehrlich.*” Disponível em: <<http://moourl.com/b96al>> Acesso em: 08 jun. 2015.

<sup>4</sup> Cf. Schmid, Carl Christian Erhard. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1786], 1976. Uma segunda edição — “ampliada” [vermehrte] — desse Dicionário foi publicada em 1788 [Jena, in der Eröterschen Buchhandlung].

<sup>4</sup> Kant, “The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God (1763)”. In: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; p. 118, n. f.

<sup>5</sup> Cf. Schmid, Carl Christian Erhard. *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1786], 1976. Uma segunda edição — “ampliada” [vermehrte] — desse Dicionário foi publicada em 1788 [Jena, in der Eröterschen Buchhandlung].

<sup>6</sup> Kant, “The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God (1763)”. In: *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Theoretical Philosophy, 1755-1770*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992; p. 118, n. f.

<sup>7</sup> Schönecker, Dieter; Wood, Allen W. *Immanuel Kant’s Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. Harvard: Harvard University Press, 2015; p. 98, n. 3.

século XVII.<sup>8</sup> Quanto a “imperativo categórico”, não se trataria dum vocábulo inédito, mas, conforme os autores daquele Comentário sobre a *Grundlegung*, dum novo sentido para expressão já em uso “*in logic and grammar*”, embora, no texto em pauta, não haja exemplos a consubstanciar essa proveniência.

Se “unicórnio-da-terra” [como bem se poderia traduzir “*Landeinhorn*”] não é conceito que desempenhe qualquer papel no enredo do idealismo crítico, “*kategorische Imperativ*”—*et pour cause*—é um de seus mais caros emblemas. Entre um e outro, “*Selbstgebärung*” não obterá destaque por uma questão somente etimológica, mas uma discussão principiada nesse nível, não a fazendo roubar a cena, poderá mesmo assim levá-la a uma respeitável coadjuvação na trama da filosofia transcendental.

\*

Vocábulo presente nas edições “A” e “B” da *Kritik der reinen Vernunft*, “*Selbstgebärung*”<sup>9</sup> nelas limita-se a uma só e mesma ocorrência. Não tendo surgido, assim parece, em nenhum outro texto dos “*Gesammelte Schriften*” do filósofo, dele—mesmo sem restrição ao campo filosófico—nenhuma referência por ora tampouco encontrei que antecederesse seu aparecimento na primeira Crítica. Na verdade, afora dois registros seus ainda durante o período de vida de Kant—em passos de obras de Tieftrunk<sup>10</sup> e Jacobi<sup>11</sup> que adiante comentarei, ambas atinentes à

<sup>8</sup>. Cf. Happelii, Everh. Gverneri. *Mundi mirabilis tripartiti*, oder der wunderbaren Welt in einer kurtzen Cosmographia beschriebener [...]. Druckts und Verlagts Matthæus Wagner, 1689; p. 134. Disponível em: <<http://moourl.com/6ujuv>> Acesso em: 15 fev. 2015; Adelung, Wolfgang-Heinrich. *Thesaurus historiarum, oder Neu-eröffnete Schatz-Kammer rarer und ausserlesener Historien*. [...] Hamburg: G. Liebernickel, 1703; p. 665 [a edição *princeps* é de 1695]. Disponível em <<http://moourl.com/gdf97>> Acesso em: 19 jan. 2015: “*Die Würckungen des See-Einhorns seynd eben so kräftig / als dieselben / welche von den Naturkündigern dem Land-Einhorn zugeschrieben werden [...]*.” Por outro lado, o Dicionário Alemão dos Irmãos Grimm, no verbete “*Seeinhorn*”, cita a mesma passagem acima do *Beweisgrund* [BDG, AA 02: 73], na qual, poucas linhas antes [ibid., p. 72], Kant empregara “*Landeinhorn*”; cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* [doravante *Grimm*]. Disponível em: <<http://moourl.com/uf4fe>> Acesso em: 19 jan. 2015; Zedler, Johann Heinrich. *Grosses vollständiges Universallexicon aller Wissenschaften und Künste* [doravante: *Zedler*]; “*See-Einhorn*”. Disponível em: <<http://moourl.com/2lplz>> Acesso em: 20 jan. 2015: “[...] und gleichwie im übrigen der gemeinen Sage nach das Landeinhorn an seiner Stirne nur ein Horn haben soll, so hatte dieses See-Einhorn auch ein schönes, welches aus seinem Haupte ohngefähr zehntelben Fuß lang hervorgieng.”

<sup>9</sup>Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Riga: Johann Friedrich Hartknoch, 1781; p. 765. Disponível em: <<http://moourl.com/lwtd4>> Acesso em: 29 abr. 2016; ibid., 1787; p. 793. Disponível em: <<http://moourl.com/voly5>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>10</sup> Tieftrunk, Johann Heinrich. *Einzigmöglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion*. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin, 1793. Im Verlage der Königl. Preuß.

Razão Pura—, só tornei a deparar-me com ela a partir de 1845.<sup>12</sup> Dessarte, presumo esse vocábulo seja um neologismo construído pelo filósofo, o qual, do ponto de vista histórico, poderá ter resultado da condensação de dois termos—justamente “*selbst*” e “*Gebärung*”—cuja mútua proximidade encontrava-se há muito assentada, sobretudo em campo místico-teosófico. Em tal caso, fundindo-os e retirando-lhes esse alcance primevo, Kant teria dotado a *nova* palavra duma versão secularizada, especulativo-embriológica.

No decurso do presente estudo, cuja exegese é caracteristicamente histórico-filológica, serão examinados os seguintes pontos: [I] uma possível origem místico-teosófica da expressão em pauta; [II] dificuldades filológicas referentes à compreensão de “*Selbstgebärung*” como “epigênese”, “geração espontânea”, “partenogênese” e “parto espontâneo”; [III] elementos atinentes ao alcance duma “autogeração” [assim compreendo e traduzo “*Selbstgebärung*”] do entendimento e da razão. A esses pontos seguir-se-á uma pequena sinopse à guisa de conclusão.

## I.

Antes de mais, a passagem de “*Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs*” na qual se encontra o provável único emprego de “*Selbstgebärung*” por Kant:

*Unser Sceptiker* [Kant está a falar de Hume [U. R.]] *unterschied diese beiden Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun sollen, und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst und so zu sagen die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich. (KrV, A 765 / B 793)*

Que “*Selbstgebärung*” possa ser um neologismo cunhado pelo filósofo já se quereria inferir do fato de o significado do verbete respectivo no *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* ser exclusivamente ilustrado com a citação da passagem da

---

akademischen Kunst- und Buchhandlung. Disponível em: <<http://moourl.com/qkyn6>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>11</sup>Jacobi, Friedrich Heinrich. *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*. In: *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey dem Anfange des 19. Jahrhunderts*. Herausgegeben von C. L. Reinhold [...] Drittes Heft. Hamburg, bey Friedrich Perthes, 1802; p. 9-10. Disponível em: <<http://moourl.com/r0rda>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>12</sup>Cf. Ulrici, Hermann. *Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie*. Leipzig: Th. D. Weigel, 1845; p. 189-190. Disponível em: <<http://moourl.com/qxqjt>> Acesso em: 29 abr. 2016.

primeira Crítica na qual ele encontra-se.<sup>13</sup> Em alerta contra tal inferência, porém, registre-se, por exemplo, que a única citação, nesse mesmo dicionário, a ilustrar o emprego de “*Anwohnung*”, citação extraída da “*Rechtslehre*” de Kant,<sup>14</sup> não poderia indiretamente conduzir a uma [nova] suposição de neologismo pelo filósofo, pois a palavra já ocorria desde no mínimo 1743,<sup>15</sup> mais de meio século antes da publicação daquela obra.

Do ponto de vista da estrutura etimológica de “*Selbstgebärung*”, por sua vez, notar-se-á que a reunião de ambas as palavras que a compõem<sup>16</sup> pareceria naturalmente apontá-la como germanização de “*generatio spontanea*”,<sup>17</sup> expressão que, a propósito, Kant parece não ter

<sup>13</sup> Cf. Grimm: “SELBSTGEBÄRUNG, f.: unser skeptiker, hielt geradezu diese vermehrung der begriffe aus sich selbst, und, so zu sagen, die selbstgebärung unseres verstandes ..., ohne durch erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich. Kant 2, 574. vgl. selbstgeboren.” Disponível em: <<http://moourl.com/53xnk>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>14</sup> Cf. Grimm, “ANWOHNUNG, f.: es fragt sich, ob ein volk in neuentdeckten ländern eine anwohnung (accolatus) und besitznehmung in der nachbarschaft eines volkes, das in einem solchen landstriche schon platz genommen hat, auch ohne seine einwilligung unternehmen dürfe? Kant 5, 191” [cf. Kant, MS/RL, AA 06: 353].

<sup>15</sup> Cf. Stetten, Paul von. Geschichte der Heil. Röm. Reichs Freyen Stadt Augsburg. [...] Frankfurt und Leipzig. In der Merz- und Mayerischen Buch-Handlung, 1743; p. 622. Disponível em: <<http://moourl.com/eza1o>> Acesso em: 29 abr. 2016. Cf. Hempel, Christian Friedrich. Allgemeines Lexicon Juridico-Consultatorium [...] Neunter Theil. Leipzig: Johann Samuel Heinsii Seel. Erben Buch-Handlung, 1756; p. 582. Disponível em: <<http://moourl.com/n2vyv>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>16</sup> Cf. Grimm: “GEBÄRUNG, f. generatio, procreatio, partus [...]”. Cf. id.: “GEBÄRUNG, f. dasselbe (zu gebären gleich gebären) [...]”. Disponível em: <<http://moourl.com/afact>> Acesso em: 29 abr. 2016. Cf. Pomay, François, Le grand dictionnaire royal em trois langues, savoir, la françoise, la latine et l’allemande [...]. Partie I. Augsbourg, Francfort et Leipzig, chez Matthieu Rieger et Fils, MDCCCLXVII; p. 873: “Procréation [...] procreatio, onis, Erzeugung, Gebärung [...]”. Disponível em: <<http://moourl.com/vnqf8>> Acesso em: 29 abr. 2016. Cf. Grimm: “GEBÄREN, geben, nebenform von gebären [...]” Disponível em: <<http://moourl.com/sl1r8>> Acesso em: 29 abr. 2016; *ibid.*: “GEBÄREN, ferre, parere, gignere.” Disponível em: <<http://moourl.com/j951q>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>17</sup> Acerca da expressão “*Generatio spontanea*” em contexto generativo nos séculos XVII e XVIII alemães, cf. Schuleri, Johannis. Philosophia nova methodo explicata [...]. Hag-Comitis, Ex Typographia Adriani Vlacq, MDCLXIII; p. 298. Disponível em: <<http://moourl.com/sw13q>>. Acesso em: 29 abr. 2016; Mangeti, Jo. Jacobi. Bibliotheca pharmaceutico-medica [...]. Coloniae Allobrogum, Sumptibus Chouet, G. dde Tourne, Cramer, Perachon, Ritter & S. de Tourne, MDCCIII; I, p. 64. Disponível em: <<http://moourl.com/fg3kf>> Acesso em: 29 abr. 2016; Fabricio, Jo. Alberto. Physico Theologie, Oder Natur-Leitung zu Gott [...] Neue Auflage. Hamburg, Bey Christian Wilhelm Brand, 1741; p. 475. Disponível em: <<http://moourl.com/dzlgw>>. Acesso em: 29 abr. 2016; Brvckeri, Iacobi. Historia Critica Philosophiae. [...] Tomvs Tertivs. Lipsiae. Apvd Bernh. Christoph. Breitkopf, MDCCXLIII; p. 176. Disponível em: <<http://moourl.com/emmt3>>. Acesso em: 29 abr. 2016. Acerca da expressão “*generatio æquivoca*” em sentido embriológico no século XVIII alemão, cf. Wolff, Caspar-Friedrich. Theorie von der Generation. Berlin: Friedrich Wilhelm Birnstiel, 1764; p. 29. Disponível em: <<http://moourl.com/lctq8>> Acesso em: 29 abr. 2016].

empregue. Com isso, as muitas traduções<sup>18</sup> do termo que seguem tal caminho estariam em princípio resguardadas pela integral

<sup>18</sup> Com base nas traduções que consultei, permito-me discordar das que vertem “*Selbstgebärung*” por: [1] “*spontaneous generation*” e “*parthenogenesis*”; [2] “*generazione spontanea*”; [3] “*generación espontánea*” e “*parto espontáneo*”; [4] “*enfantement spontané*”; [5] “geração espontânea”; em contrapartida, concordo com as que o fazem por: [6] “*autoengendrement*”; [7] “*self delivery*” / “*self-delivery*” e “*self-birth*”. No caso de “[1]”, trata-se de: Immanuel Kant’s *Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan; Kant, *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Relativamente à compreensão de “*Selbstgebärung*” como partenogênese [ou, em tal caso: “*geistige Parthenogenesis*”], cf. Gizycki, Georg von. *Philosophische Konsequenzen der Lamarck-Darwin’schen Entwicklungstheorie*. Leipzig: C. F. Winter’sche Verlagshandlung, 1876; p. 37. No caso de “[2]”: id., *Critica della ragion pura*. Tradotta da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice. Bari: Laterza, 1909-10; id., *Critica della ragione pura*. Traduzione di Giorgio Colli. Torino: Einaudi, 1957; ibid. Traduzione di Pietro Codi. Torino: UTET, 1967; ibid. Traduzione di Constantino Esposito. Milano: Bompiani, 2004. No caso de “[3]”: id., *Critica de la Razón Pura*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Victoriano Suárez, 1928; ibid. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara-Santillana, 1983 [em ambas estas traduções, opta-se por “*generacion espontanea*”]; ibid. Traducción, notas e introducción: Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007 [nesse caso, opta-se por “*parto espontaneo*”]. No caso de “[4]”: id., *Critique de la raison pure*. Traduit de l’allemand par Jules Barni [...]. Paris: Germer-Baillière, 1869; ibid. Nouvelle traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud. Préface de Arthur Hannequin. Paris: Félix Alcan, 1905; ibid., Introduction, par Ferdinand Alquié. Texte traduit et annoté par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty. Paris: Gallimard, 1980. No caso de “[5]”: id., *Critica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983; ibid. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian, 1985; ibid. Tradução de Fernando Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012. No caso de “[6]”: id., *Critique de la raison pure*. Traduction et présentation par Alain Renaut. Paris: Aubier, 1997. No caso de “[7]”: id., *Critick of Pure Reason*. Translated from the original of Immanuel Kant. Second edition with notes and explanation of terms by Francis Haywood. London: William Pickering, 1848 [“*self delivery*”]. Disponível em: <http://moourl.com/lv093> Acesso em: 29 abr. 2016; cf. Müller-Sievers, Helmut. *Self-Generation. Biology, Philosophy, and Literature Around 1800*. Stanford: Stanford University Press, 1997; p. 49 [“*self-delivery*”] [cf. ibid., p. 182, n. 3: “*The English translation [Müllers-Sievers refere-se à tradução de Kemp Smith [cf. ibid., p. 210], parecendo não se dar conta de que a tradução de Haywood já vertera “Selbstgebärung” por “self delivery” [cf. aqui, nessa mesma nota, mais acima] [U. R.] has ‘spontaneous generation’ for Selbstgebärung and thus hits precisely the wrong key in Kant’s elaborate biological register [...]*”]. No caso de “[7]”: cf. Mensch, Jennifer. *Kant’s Organicism. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2013; p. 133 [“*self-birth*”] [cf. ibid., p. 212-213, n. 280: “*Kant’s English-language translators have struggled with the word Selbstgebärung, appealing in all cases to vocabulary taken from the life sciences. Kemp Smith uses, for example, ‘spontaneous generation’, and Guyer-Wood chooses ‘parthenogenesis’ [...]*”]. Com tal afirmação, Jennifer Mensch parece desconsiderar a opção já praticada por Haywood em 1848 [“*self delivery*”], retomada [mas sem referência a Haywood] em 1997 por Müller-Sievers [“*self-delivery*”], ambas acima referidas na presente nota. Cf. Kantii, Immanuelis. *Opera ad philosophiam criticam. Volumen primum, cui inest Critica rationis purae*. Latine vertit Fredericvs Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Benjamin Schwickerti, MDCCLXXXVI [doravante: *Critica rationis purae*]; p. 526: “*Scepticus noster has duas iudiciorum formas haud distinxit, quod tamen debuisset, putabatque hanc conceptuum ex se ipsis accessionem, et, vt ita dicam, sui ipsius partum intelligentiae (cum ratione), haud praeuia per experientiam grauidatione, impossibile[m] [...]*”. Disponível em: <http://moourl.com/hqrdq> Acesso em: 29 abr. 2016. Como se vê, “*Vermehrung*” é palavra vertida por Born pela expressão “*ex se ipsis accessionem*”, “*Selbstgebärung*” sendo-o por “*sui ipsius partum*”. “*Generatio aequivoca*”, por sua vez, aparecerá, como no original alemão, quer no “§ 27” da edição “B” da obra [“*eine Art von*

correspondência do vocábulo alemão com o original latino que ele supostamente representaria.

O mesmo vocábulo, contudo, poderá, nalguma medida, ressoar uma origem místico-teosófica, preferencialmente tal, em verdade, pois, embora não a palavra, uma interpretação da geração divina, perfeitamente cristalizável em “*Selbstgebärung*”, já ocorria, por exemplo, no *Mysterium magnum* do místico e teósofo alemão Jakob Böhme, obra que, publicada postumamente em 1631, tinha em mente um “*Erklärung über das Erste Buch Mosis*”; ou seja: o Gênesis. Com efeito, no primeiro capítulo desse seu escrito, Böhme tece o seguinte comentário: “[...] *er gebähret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich*”,<sup>19</sup> comentário do qual, então, depreende-se que a geração divina—denominação a bem dizer imprópria, que só faz realçar a *magnitude* do *mistério* por ela assim considerado<sup>20</sup>—coincide com a eternidade do Deus-Pai, coincidência que, na verdade, anula-a como *geração* propriamente dita.

Em seu trabalho sobre “*Die Entfaltung des Bösen in Böhmes Mysterium Magnum*”, Herbert Deinert, referindo-se a essa mesma

generatio aequivoca” [KrV, B 167] / “*is speciem quandam generationis [...] aequiuocae*” [Critica rationis purae, p. 113], quer no capítulo sobre “*Die Architektonik der reinen Vernunft*” [“*durch eine generatio aequivoca*” [KrV, A 835 / B 863] / “*per generationem aequiuocam*” [ibid., p. 573]]. No mesmo “§ 27” da edição “B” da Crítica, Born remete “*Epigenesis*” [“(gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft)” [KrV, B 167]] ao grego [“(quasi quaedam disciplina ἐπιγένεσις rationis purae ac simplicis)” [Critica rationis purae, p. 113]]. Cf. Ferrer, Diogo. “Antinomias e Sistema em Kant e Hegel”. In: *Ensaio Filosóficos*, Volume VI - Outubro/2012 [p. 8-24]; p. 10: “Porque há de todo um plano arquetônico rígido da razão? A resposta de Kant, como é bem conhecido, é que é impossível fundamentar a validade universal e necessária do conhecimento científico e moral sobre juízos de experiência. Não sendo, por isso, a fundamentação da razão na experiência uma opção viável, essa fundamentação tem de ser, “por assim dizer, [um]a **auto-gestação** do nosso entendimento (incluindo a razão).” [destaque meu] Estou inteiramente de acordo com a compreensão e tradução de “*Selbstgebärung*” por “*auto-gestação*”, tal como proposta pelo Prof. Dr. Diogo Ferrer, da Universidade de Coimbra.

<sup>19</sup> Böhme, Jacob. *Mysterium Magnum, Oder Erklärung über das Erste Buch Mosis, Von der Offenbarung Göttlichen Worts durch die drey Principia Göttliches Wesens, auch vom Ursprung der Welt und der Schöpfung Darinnen Das Reich der Natur, und Das Reich der Gnaden erklärt wird. Zu mehrerm Verstande des Alten und Neuen Testaments, was Adam und Christus sey [...]* Amsterdam: 1682; p. 7. Disponível em: <<http://moourl.com/15170>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>20</sup> Cf. *Sex Puncta Mystica, oder Kurtze Erklärung Sechs Mystischer Puncte*. Geschrieben von Jacob Böhmen. Gedruckt im Jahr des ausgebornen grossen Hells, 1730; p. 96: “[...] *Mysterium magnum ist anders nichts als die Verborgenheit der Gottheit, mit dem Wesen aller Wesen*’, *daraus gehet je ein Mysterium nach dem andern; und ist jedes Mysterium des andern Spiegel und Vorbild, und ist das grosse Wunder der Ewigkeit, darein alles ist eingeschlossen, und von Ewigkeit im Spiegel der Weisheit gesehen worden, und geschick nichts, das nicht wäre von Ewigkeit im Spiegel der Weisheit erkant worden. [...]*”. Disponível em: <<http://moourl.com/vx8ez>> Acesso em: 29 abr. 2016. Cf. Teller, Wilhelm Abraham. *Biblisches und Emblematisches Wörterbuch dem Tellerischen Wörterbuch und Anderer falschen Schrifterklärungen entgegen gesetzt.* ? 1776; p. 448. A propósito da natureza de Deus, fala-se aí da “*ewige Gebährung ihrer Selbst aus sich selbst*”. Disponível em: <<http://moourl.com/op5ds>> Acesso em: 29 abr. 2016.

passagem da obra do teósofo alemão, afirma: “*Dieser Prozess ist die ewige Selbstgebärung Gottes, der ‘von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich’ gebiert*”.<sup>21</sup> Mas já no século XIX, com Windelband e Vorländer, tal processo era também qualificado como o da “*Selbstgebärung*”<sup>22</sup> ou da “*ewige Selbstgebärung*”<sup>23</sup> de Deus. Igualmente, em obras dos séculos XVI, XVII e XVIII,<sup>24</sup> a qualidade de “*selbst-geboren*” é também atribuída à pessoa do Cristo, de quem, então, diz-se que se “autogera”. Já o mote último, quer da glosa de Böhme, quer da qualificação de autogerado ao Salvador estará no versículo 2 do Salmo 90, no qual, na versão de 1545 da Bíblia de Lutero, lê-se: “*Ehe denn die Berge worden / vnd die Erde / vnd die Welt geschaffen wurden / Bistu Gott von ewigkeit in ewigkeit*.”<sup>25</sup>

Por outro lado, se a quase totalidade do material que pude consultar, no que se refere a frases que conjuguem os componentes de “*Selbstgebärung*”, remete a um contexto místico-teosófico ou religioso, é preciso assinalar pelo menos duas exceções a isso, nas quais o enfoque, também generativo, é contudo laico: no primeiro caso, em plano literário, por meio dum verso de poema de Wieland: “*Der Saamen innre Kraft, die aus sich selbst gebiert, Und die belebte Frucht im kleinem bey sich führt*”;<sup>26</sup> no segundo, em plano científico, por meio duma passagem

---

<sup>21</sup> Cf. Deinert, Herbert. “*Die Entfaltung des Bösen in Böhmes Mysterium Magnum*”. In: PMLA [Publications of Modern Language Association], Vol. 79, No. 4 (Sep., 1964) [p. 401-10]; p. 402: “*Dieser Prozess ist die ewige Selbstgebärung Gottes, der ‘von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich’ gebiert*”.

<sup>22</sup> Cf. Windelband, Wilhelm. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: 1912<sup>6</sup>. In: “*Zeno.org, Ihrer Volltextbibliothek*”. Disponível em: <<http://moourl.com/jfz72>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>23</sup> Cf. Vorländer, Karl. *Geschichte der Philosophie*. Band 1, Leipzig, 1919<sup>5</sup>. In: “*Zeno.org, Ihrer Volltextbibliothek*”. Disponível em: <<http://moourl.com/lrn6u>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>24</sup> Acerca de “*selbst geboren*” nos séculos XVI, XVII e XVIII, em referência ao nascimento de Cristo, cf. Hunnius, Aegidius. *Postilla, oder Auflegung der Episteln vnd Euangelien* [...]. Gedruckt zu Franckfurt am Mayn/ Am Jahr 1597; III, p. 169. Disponível em: <<http://moourl.com/fqfox>> Acesso em: 29 abr. 2016; *Gründliche Ausführung* [...]. Gedruckt zu Marburg / Durch Nicolaum Hampelium / der Universitet Typographum. [...] MDCXXXVI; p. 6. Disponível em: <<http://moourl.com/lwb2r>> Acesso em: 29 abr. 2016; Müller, Heinrich. *Apostolische Schlußkett und Krafft-Kern* [...]. Franckfurt am Mayn / Bey Johann Benjamin Andrea und Heinrich Hort; MDCCXXXIV; p. 370. Disponível em: <<http://moourl.com/j3910>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>25</sup> *Psalm 90:2*. Disponível em: <<http://www.zeno.org/Literatur/M/Luther,+Martin/Luther-Bibel+1545/Das+Alte+Testament/Der+Psalter/Psalm+90>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>26</sup> Wieland, Christoph Martin. *Die Natur des Dinges in sechs Büchern*. Mit einer Vorrede Georg Friedrich Meiers [...]. Halle im Magdeburgischen, Verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1752; p. 6. Disponível em: <<http://moourl.com/j3mrq>> Acesso em: 29 abr. 2016.



de obra de Arthur Conrad Ernsting: “[...] *der Mehlthau bestehet* [...] *aus Insecten die Hermaphroditen seyn, und aus sich selbst gebären.*”<sup>27</sup>

Como quer que seja, se admitida uma origem místico-teosófica para o vocábulo talvez cunhado pelo filósofo, ela nada deverá, em tal caso, a alguma forma de afinidade de Kant para com o pensamento do “*philosophus teutonicus*” ou de qualquer outro místico,<sup>28</sup> à qual falsa simpatia, então, não se poderia sub-repticiamente apelar como a uma instância de algum modo legitimadora para a cunhagem de “*Selbstgebärung*” por ele. Da mesma forma, tal possível ressonância geracional místico-teosófica—relativa a Deus e a Cristo—em nada anula o alcance generativo crítico salientado metaforicamente não só por essa expressão, do modo como ela aparece na Razão Pura—alcance etimologicamente destacado por “*-gebärung*”—, mas também pela referência embriológica talvez já antes—com “*Vermehrung*”—e decerto a seguir—com o metaforismo de “*ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein*”—<sup>29</sup> empregues no mesmo período pelo filósofo. Assim, mesmo que a expressão em pauta remeta historicamente a um contexto místico-teosófico, o timbre metafórico dela nesse capítulo da Razão Pura será sempre claramente laico, à “autogeração” divina a supostamente embasar o pano de fundo histórico de “*Selbstgebärung*” contrapondo-se uma significabilidade exclusivamente embriológico-filosófica conferida metaforicamente a ela por Kant.

## II

Na passagem de seu texto que aqui me importa destacar, Tieftrunk afirma: “[...] *welches ist das Mittel, welche diese an sich heterogenen Begriffe und Dinge nothwendig verknüpft? Von Seiten der Begriffe nichts anders, als der reine Verstand, der durch seine Selbstgebärung jene seine synthetische Einheit zu Stande bringt.*”<sup>30</sup> Com isso, a heterogeneidade originária entre “conceitos” e “coisas”—ou “categoria” e “fenômeno”, para retomar os termos do *Schematismuskapitel*, ao qual de pronto essa tarefa tacitamente remete<sup>31</sup>—é *mediada*, do lado

<sup>27</sup> Ernsting, Arthur Conrad. *Historische und physikalische Beschreibung der Geschlechter der Pflanzen [...].* Erster Theil. Lemgo, gedruckt mit Meyerschen Schriften, 1762; p. 288 [destaques originais]. Disponível em: <<http://moourl.com/3bgse>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>28</sup> Cf. Kant, Refl, AA 15: 219: “[...] *Schwärmer und Mucker sind beyde schrifttoll. Herrenhuter und pietist. Böhm. Guyon.*”; *ibid.*, AA 16: 176; *ibid.*, p. 231.

<sup>29</sup> *Id.*, KrV, A 765 / B 793

<sup>30</sup> Tieftrunk, *op. cit.*, p. 177.

<sup>31</sup> Cf. Kant, KrV, A 138 / B 177: “*Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die*

conceitual, pela “*Selbstgebärung*” do “entendimento puro”, a qual, assim, torna-se matriz da “representação mediadora” entre o sensível e o intelectual. Embora Tieftrunk não o diga expressamente, tal representação da “*Selbstgebärung*” conforma-a por inteiro com a “*Epigenesis*” do final da dedução transcendental em 1787, cujo texto assevera que um “*System der Epigenesis der reinen Vernunft*” responderá pela “*nothwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen*”.<sup>32</sup>

Sem a citar, mas em consonância com essa identificação operada por Tieftrunk, agora exposta de modo explícito, Jacobi, na obra: *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, fazendo-a passar por uma reprodução do próprio texto da Crítica no qual unicamente se encontra a “*Selbstgebärung*”,<sup>33</sup> promove, em verdade, uma interpretação desta última. Na primeira metade de sua leitura—na qual ele afirma: “[...] [*eine*] *Selbstgebärung des Verstandes samt der Vernunft, ohne von der Erfahrung geschwängert zu seyn*”<sup>34</sup>—, excluindo-se o fato que ele aí não mais fala duma *impossibilidade*—caminhando, assim, na contramão da referência original do texto a Hume—, mas duma *possibilidade*—como se se tratasse duma autorreferência direta do próprio Kant a respeito—, bem como que ele inverte a ordem própria desse fragmento, no qual a “*Selbstgebärung*”, que a sucede, será uma forma metafórica para “*Vermehrung*”, pondo-se de lado tais alterações, Jacobi, de fato, repete quase *ipsis litteris* o texto kantiano. Contudo, na segunda metade de sua interpretação—na qual ele afirma: “*die Vermehrung der Begriffe aus sich selbst (die Epigenesis des Verstandes samt der Vernunft)*”—, parecendo somente repor, com outros termos, parte da afirmação imediatamente anterior, nela, em verdade, substituindo “*Selbstgebärung*” por “*Epigenesis*”, Jacobi identifica uma com outra. A única passagem da Razão Pura na qual Kant nomeia a “epigênese” sendo o mesmo final da dedução transcendental de 1787 ao qual indiretamente remetia o texto de Tieftrunk, ambas as leituras, de Tieftrunk e de Jacobi, acabam por convergir para uma só interpretação; a saber: a identificação de “*Selbstgebärung*” com “*Epigenesis*”. Indireta num caso, direta noutro, ela terá de tal modo parecido natural a ambos os

---

*Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transcendentale Schema.”*

<sup>32</sup> Ibid., B 166.

<sup>33</sup> Jacobi, op. cit., p. 9-10.

<sup>34</sup> Ibid., p. 9: “[*eine*] *Selbstgebärung des Verstandes samt der Vernunft, ohne von der Erfahrung geschwängert zu seyn* [...]” [destaques originais].

autores, que, num caso—o de Tieftrunk—, prescindiu dum dos termos que a compunham—“*Epigenesis*”—, e, noutro—o de Jacobi—, avançou pela substituição dum termo por outro.

Não tendo talvez ocorrido a esses contemporâneos de Kant a hipótese duma eventual origem místico-teosófica para uma expressão que parece ser um neologismo do filósofo, ter-lhes-á porventura vindo ao pensamento a necessidade de ela contar com uma espécie de *decodificação* pela qual doravante expressasse o significado contido na palavra de origem grega [*ἐπιγένεσις*], da qual, assim, “*Selbstgebärung*” poderia ser a versão germanizada, a despeito de o vocábulo grego literalmente significar *gênese* ou *geração sucessiva*, e o alemão, do ponto de vista de sua correspondência semântica, remeter de pronto a *αυτογένεσις*, termo, a propósito, cuja direta germanização [“[*die*] *Autogenesis*”] —ao menos a partir dos anos 30 do século XIX—seria tomada como sinônimo de “geração espontânea”.<sup>35</sup>

Que a leitura de Tieftrunk e de Jacobi esteja calcada na edição “B” da Razão Pura, no único emprego nominal de “*Epigenesis*” que nela faz Kant,<sup>36</sup> eis uma hipótese tão materialmente plausível quanto conceitualmente não concludente acerca da compreensão e da tradução de “*Selbstgebärung*” por “*Epigenesis*”. Afinal, o emprego desta última em “*Reflexionen*” supostamente manuscritas na “década silenciosa” e nos próprios anos 1780<sup>37</sup>—fato decerto não conhecido nem por Tieftrunk nem por Jacobi—deveria, para o caso de o próprio Kant haver compreendido “*Selbstgebärung*” como “*Epigenesis*”, tê-lo levado a afirmar, como na leitura de Jacobi, “(*die Epigenesis des Verstandes samt der Vernunft*)”,<sup>38</sup> e não, por meio dum provável neologismo, cunhado ou não por ele, “*die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft)*”.

\*

Ora, além da hipótese da [auto]geração divina—ou excluída ela—, o que será gerado a partir de si sem ser com isso objeto duma geração

<sup>35</sup> Cf. BioConcepts. *The Origin and Definition of Biological Concepts*. A Multilingual Database. Disponível em: <<http://moourl.com/tscg>> Acesso em 29 abr. 2016; *Medicinische Jahrbücher des kaiserl. königl. österreichischen Staates* [...] fortgesetzt von Joh. Nep. Edlen von Raimann [...] und redigirt von [...] Sigm. Casp. Fischer, Ant. Edl. v. Rosas und Joh. Wisgrill. [...] Wien 1838. Gedruckt und verlegt bey Carl Gerold; p. 41. Disponível em: <<http://moourl.com/sqrt7>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>36</sup> Cf. Kant, KrV, B 167.

<sup>37</sup> Cf. id., Refl, AA 18: 273; 275; *ibid.*, p. 423; *ibid.*, p. 574;

<sup>38</sup> Cf. Müller-Sievers, *op. cit.*, p. 48-49; Mensch, *op. cit.*, p. 212-213, n. 280.

justamente espontânea, compreendida como “geração equívoca”? Recordar-se-á aqui, a propósito, o estudo: “*Spontaneous versus Equivocal Generation in Early Modern Science*”, no qual Peter McLaughlin assinala uma importante distinção entre uma e outra formas de geração, a “equívoca” e a “espontânea”:

The two terms spontaneous generation and equivocal generation are often used synonymously by historians and were often used synonymously by scientists in the 17th and 18th centuries – at least by those who rejected spontaneous generation. On the other hand, a significant number of those who advocate some form of spontaneous generation explicitly reject what they call “equivocal” generation.<sup>39</sup>

Com efeito, em texto de meados do século XVIII—não citado dentre os que apresenta em seu estudo McLaughlin—, a base especulativa de tal diferença foi assim descrita: “[...] *en rejetant la génération fortuite, nous admettrions la génération spontanée; la première, est un effet sans cause, & par conséquent une absurdité; la seconde, un effet dont on ignore la cause, ce qui est très-commun.*”<sup>40</sup>

Já com relação a “*Vermehrung*”, o que pensar de “*Vermehrung der Begriffe aus sich selbst*”? Palavra à qual “*Selbstgebärung*” parece metaforicamente corresponder no período no qual são ambas empregues, “*Vermehrung*” poderia em princípio remeter a “*Epigenesis*”, pois que, na altura, era registrada como germanização do termo de origem grega. De fato, assim se lê em Zedler: “*Vermehrung, Epigenesis, ist in der*

<sup>39</sup> Cf. McLaughlin, Peter. “Spontaneous versus Equivocal Generation in Early Modern Science”. In: *Annals of the History and Philosophy of the Biology*. Deutsche Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie (Hg.). Universitätsverlag Göttingen, 2006; 10/2005 [p. 79-88]; p. 80. Disponível em: <<http://moourl.com/9f4lx>> Acesso em: 29 abr. 2016. Cf., *ibid.*: “Since the beginnings of modern science in the early 17th century there have been two major breeding grounds for theories about spontaneous generation: the first is the question of the generation in the present of small organisms especially insects and intestinal worms; the second is the question of the historical origin of life itself including larger animals. Both sorts of questions are related as various levels, but it has been possible for scientists to agree on the answer in one area and to disagree in the other.”

<sup>40</sup> *Collection académique, composée des Mémoires, Actes ou Journaux des plus célèbres Académies & Sociétés Littéraires, des Extraits des meilleurs Ouvrages Périodiques, des Traités particuliers & des Pièces Fugitives les plus rares, concernant l’Histoire Naturelle et la Botanique, la Physique expérimentale et la Chymie, la Médecine et l’Anatomie*. Tome Neuvième de la Partie Etrangere, contenant les Mémoires abrégés de l’Académie Royale de Prusse. Par M. Paul, Correspondant de la Société Royale des Sciences de Montpellier, Associé à l’Académie des Sciences & Belles-Lettres de Marseille. À Paris, Chez Panckoucke. M. DCC. LXX; “Appendix”; p. 32, nota “e”. Disponível em: <<http://moourl.com/rg0uy>> Acesso em: 29 abr. 2016. Cf. *id.*, Tome V. de la Partie Etrangere, Et Le Second Volume de l’Histoire Naturelle separée, Contenant les Observations de J. Swammerdam, sur les Insectes, avec des Notes, & trente-Six Planches en Taille-douce. A Dijon, Chez Desventes [...]. M. DCC. LVIII; p. xxj: “[...] *je dois avertir que c’est la génération spontanée & non la génération fortuite que je défends. [...]*” Disponível em: <<http://moourl.com/tuufe>> Acesso em: 29 abr. 2016.

*Anatomie, wenn etwas neues, an das vorige anwächst.*<sup>41</sup> Doutra parte, não obstante o registro, por Zedler, de tal vocábulo como germanização de “epigênese”,<sup>42</sup> “*Vermehrung*” é termo também empregue em acepção meramente quantitacional—a qual, a propósito, sem vínculo com a “epigênese”, é também registrada pelo mesmo Zedler<sup>43</sup>—, e, pois, não exclusivamente embriológica. Mais do que isso, no âmbito dos “*Gesammelte Schriften*” do filósofo não só não parece haver nenhum emprego de “*Vermehrung*” em acepção embriológica, como germanização de “*Epigenesis*”, mas todo e qualquer emprego de “*Vermehrung*” em Kant parece admitir *tão só*<sup>44</sup> essa mesma acepção quantitacional. Por conseguinte, não só não será de forma nenhuma garantido que no passo em questão da Crítica “*Vermehrung*” seja empregue como germanização de “*Epigenesis*”, e, pois, em sentido embriológico—conforme Zedler—, como, a julgar pelo número de testemunhos respectivos nos “*Gesammelte Schriften*” de Kant, será provável algo outro; a saber: que “*Vermehrung*” tenha aí um sentido simplesmente quantitacional. Com isso, o contexto metafórico-generativo da passagem com que me venho ocupando poderá estar restrito à própria “*Selbstgebärung*” e à imagem da ausência de fecundação empírica que se lhe segue.

De qualquer modo, se se tivesse “*Selbstgebärung*” por germanização de “geração espontânea”—compreendida esta como sinônimo de “*generatio æquivoca*”, compreensão, porém, cuja suposta correção é histórico-cientificamente contestável, conforme McLaughlin—, a confluência textualmente estabelecida entre ela e “*Vermehrung*”—tida esta, por sua vez, por germanização de

<sup>41</sup> Cf. Zedler [“*Vermehrung*”]. Disponível em: <<http://moourl.com/lqy2u>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>42</sup> Cf. id. [“*Epigenesis*”]: “*Epigenesis, heißt die Vermehrung.*”

<sup>43</sup> Cf. id.: “*Augmentation*”; “*Augmentum*”.

<sup>44</sup> Cf. Kant, OP, AA 21: 214: “Man kann nun die Classification organischer und lebender Wesen noch weiter treiben da nämlich nicht blos das Gewächsreich um des Thierreichs und dessen Vermehrung und Vermannigfaltigung sondern Menschen als Vernünftige um anderer der Species (Race) nach verschiedenen Menschen willen [...]”; id., V-Lo/Blomberg, AA 24: 81: “[...] wenn man nach der Ursache der Fortpflanzung, und Vermehrung des Menschlichen, und Thierischen Verstandes früge, und davon einen deutlichen Begriff haben wollte, wie solches zugienge? so sagten die Alten mit einer Affectirten Gelahrten Miene: die Ursache der Fortpflanzung der Menschen und der Thiere ist die Vis plastica, Fortpflanzungs Kraft.”; id., V-Mo/Collins, AA 27: 466: “Der Zweck der Natur der frühen Männlichkeit war die Vermehrung des menschlichen Geschlechts. Würden wir im 30sten Jahr mündig werden, so würde diese Zeit mit dem bürgerlichen Zustande übereinstimmen, allein alsdenn würde sich das menschliche Geschlecht im wilden Zustande nicht so vermehren.”; id. “Vorlesungen über Physik (Mrongovius)”, AA 29: 105: “So z.E. daß die Raubthiere darum da sind, damit die Thiere die von vegetabilien leben, sich nicht zu stark vermehren und also das Pflanzenreich zerstören möchten, und damit die Raubthiere nicht wieder ganz die Graß freßenden Thiere aufreiben möchten, so vermehren sie sich nicht so stark, und der Crocodill der legt seine Eyer im Sande wovon viele zerstört werden.”

“*Epigenesis*”—levaria a uma fatal inconsistência de fundo científico, além de a um descompasso intramuros, pois que a “*generatio æquivoca*”, tendo-se em mente a edição “B” da Crítica, já fora nela metaforicamente rechaçada.<sup>45</sup> Mas, mesmo em 1781, sem ainda nenhuma referência anterior *publicada* favorável à “*Epigenesis*”, pareceria hoje em princípio estranha uma alusão positiva, inda que metafórica, à “geração espontânea”—compreendida esta como sinônimo de “*generatio æquivoca*”—, haja vista o conteúdo de “*Reflexionen*” presumivelmente manuscritas na década anterior, por cujos traços—nos quais, por sinal, a “geração equívoca” permanece praticamente ausente<sup>46</sup>—a “*Epigenesis*” prevalece, especialmente sobre a “*præformation*”<sup>47</sup> ou o “*systema præformationis*”.<sup>48</sup>

Por outro lado, a despeito de parecer não haver nenhuma menção explicitamente positiva de Kant à “*generatio æquivoca*”, poder-se-á talvez encontrar, em 1781 como em 1787, a admissão duma validade embriológica parcial dela nas entrelinhas do seguinte fragmento de “*Die Architektonik der reinen Vernunft*”: “*Die Systeme scheinen wie Gewürme durch eine generatio æquivoca [...] mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein*”.<sup>49</sup> Mesmo assim—ou seja: inda que nas entrelinhas desse fragmento haja a admissão duma validade embriológica parcial da “*generatio æquivoca*”, precisamente em relação aos “*Gewürme*”—, tal fato não evitaria o descompasso intramuros ao qual acima aludi, pois que nele trata-se da “*generatio æquivoca*” metaforicamente exposta por Kant ao final da segunda versão da “*Deduction der reinen Verstandesbegriffe*”. Assim, além de o descompasso em pauta não poder ser evitado, ele, de fato, somente se diversificaria, à recusa da “*generatio æquivoca*” no plano gnoseológico seguindo-se-lhe uma admissão parcial da mesma no nível embriológico. Quanto àquele fragmento propriamente dito, ainda que se quisesse compreender a analogia nele presente em clave negativa—como os sistemas, que parecem sê-lo e não o são, assim também os vermes, tampouco eles formados por uma “*generatio æquivoca*”—, a sequência imediata do texto desfaz positivamente para “sistemas” a analogia inicial, sem que tal ocorra para o outro termo da comparação—“*Gewürme*”—, justo o que fora tomado como critério da mesma. Com

<sup>45</sup> Cf. Id., KrV, B 167.

<sup>46</sup> Cf. id., V-Met/Dohna, AA 28: 649: “Generatio univoca wo das Fortgeplanzte von derselben species erzeugt ist, als es selbst ist; æquivoca wo es aus einer andern species entsteht, das ist jetzt durchgängig verworfen.”

<sup>47</sup> Cf. id., Refl, AA 18: 08.

<sup>48</sup> Cf. ibid., AA 17: 492.

<sup>49</sup> Id., KrV, A 835 / B 863 [destaques meus].

isso, inda que só em aparência, a questão dum possível “geração equívoca” dos vermes permanecerá intocada. Eis toda a passagem:

*Die Systeme scheinen wie Gewürme durch eine generatio aequivoca aus dem bloßen Zusammenfluß von aufgesammelten Begriffen anfangs verstümmelt, mit der Zeit vollständig gebildet worden zu sein, ob sie gleich alle insgesamt ihr Schema als den ursprünglichen Keim in der sich bloß auswickelnden Vernunft hatten. (KrV, A 835 / B 863)*

De modo parcialmente inverso, contudo, registre-se que no texto: *Von den verschiedenen Racen der Menschen*, de 1775, já parecia encontrar-se, sem que ela nele fosse nomeada, uma recusa geral da “geração equívoca”:

*Der Zufall, oder allgemeine mechanische Gesetze können solche Zusammenpassungen nicht hervorbringen. Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als vorgebildet ansehen. [...] So wenig als der Zufall oder physisch-mechanische Ursachen einen organischen Körper hervorbringen können, so wenig werden sie zu seiner Zeugungskraft etwas hinzusetzen [...] was sich fortpflanzen soll, muß in der Zeugungskraft schon vorher gelegen haben [...]. (VvRM, AA 02: 435 [destaques meus])*

Não obstante tais palavras, essa possível recusa da “geração equívoca” parece ser proporcionalmente acompanhada pela admissão dum viés pré-formista, o qual parece estar pressuposto nas seguintes duas frases da mesma passagem desse texto: “*Daher müssen wir dergleichen gelegentliche Auswickelungen als **vorgebildet** ansehen*”; “*was sich fortpflanzen soll, **muß** in der Zeugungskraft **schon vorher gelegen haben***”.<sup>50</sup> Contra uma tal impressão de leitura—mas com as ressalvas habituais devidas à incerta cronologia das “*Reflexionen*”—, lembrar-se-á uma passagem da “reflexão” de número “4275”, por exemplo—a qual, segundo Adickes, teria sido manuscrita “por volta de 1770-71”<sup>51</sup>—, na qual se lê:

*[...] Crusius erklärt die reale grundsätze der Vernunft [vor] nach dem systemate praeformationis (g aus subiectiven principiis), Locke nach dem influxu physico wie Aristoteles, Plato und Malebranche aus dem intuitu intellectuali, wir nach der epigenesis aus dem Gebrauch der natürlichen Gesetze der Vernunft. [...]. (Kant, Refl, AA 17: 492)*

\*

<sup>50</sup> Ibid. [destaques meus].

<sup>51</sup> Cf. Adickes, op. cit., AA 14: XXXVI.

Dentre as ora mais justificadamente autorizadas traduções da Razão Pura, “*Selbstgebärung*”, ademais de por “geração espontânea”, é também compreendida como “*parthenogenesis*”—na tradução de Guyer-Wood da Crítica para o inglês, publicada em 1998<sup>52</sup>—e “*parto espontaneo*”—na tradução de Caimi da mesma obra para o espanhol, publicada em 2007<sup>53</sup>. No caso de “*parthenogenesis*”—escolha que será justificada pela frase: “*ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein*”—, embora o fenômeno tenha sido atestado em 1740 por Charles Bonnet, a palavra, ao que parece, só foi cunhada mais de um século depois.<sup>54</sup> Além dessa defasagem cronológica relativamente à terminologia da Crítica, “*ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein*” parece indicar não uma ausência geral de fecundação ou um caso explícito de partenogênese metafórica, mas a ausência *particular* dum tipo de fecundação—“*durch Erfahrung*”; empírica ou externa—, o que não elimina, assim, a possibilidade da *autofecundação*—autogamia—ou fecundação interna. Por ambos esses aspectos—o filológico-cronológico e o filológico-conceitual—, não vejo razão para o emprego do vocábulo “*parthenogenesis*” para traduzir “*Selbstgebärung*”, preferencialmente, por exemplo, a “autogeração”, lembrando-se, a propósito, que “*self-generation*” já era expressão empregue no século XVII.<sup>55</sup>

No caso de “*parto espontaneo*”—opção que terá sido inspirada não pela nomenclatura obstétrica, mas pela tradução latina da Crítica por Born<sup>56</sup>—, embora o vocábulo “*Gebärung*” possa ser tomado por “parto”, bem como “*selbst*” por “espontâneo”, com o que, então, estaria etimologicamente justificada a escolha dessa expressão para traduzir “*Selbstgebärung*”, parece-me que, não obstante, o que nesse passo tem em vista Kant estará, com tal escolha, algo comprometido. Pois que, salvo engano, tratar-se-á aí do processo pelo qual se dê “[*die*] *Vermehrung der Begriffe aus sich selbst*”, metaforicamente qualificado

---

<sup>52</sup> Id., *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; p. 656: “*Our skeptic did not distinguish these two kinds of judgments, as he should have, and for that reason held this augmentation of concepts out of themselves and the parthenogenesis, so to speak, of our understanding (together with reason), without impregnation by experience, to be impossible*”.

<sup>53</sup> Ibid.

<sup>54</sup> Cf. Owen, Richard. *On parthenogenesis [...]*. London: John van Voorst, Paternoster Row, MDCCCXLIX.

<sup>55</sup> Cf. Cudworth, Ralf. *The True Intellectual System of the Universe*. [...] London, Printed for Richard Royston [...], MDCLXXVIII; I, p. 574: “[...] a Being produced from the First Good or Original Deity, ἀντρώπως Self-Begottenly, [sic] or in a way of Self-Generation”. Disponível em: <<http://moourl.com/93dze>> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>56</sup> Cf., aqui, n. 19.



como “*die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft)*”, não, pois, somente, do resultado do mesmo. Numa palavra: tratar-se-á da “*Vermehrung*”, da “autogeração” da qual se obtenham os “*Begriffe*”, não deles próprios já obtidos por meio dela. De outro lado, “*parto espontaneo*”—denominação hodierna do outrora mais comumente chamado parto normal ou vaginal—, imagem que alude ao nascimento, remete obrigatoriamente a um feto já engendrado ou gerado por completo, em condição, portanto, de ser parido, ser objeto de parto. Sendo óbvio que o nascituro aluda a um processo generativo do qual justamente provém, parece-me, contudo, que ele refira-se, antes, à derradeira etapa do mesmo na qual já surja acabado, não, pois—como em contrapartida o fazem a “*Vermehrung*” e a “*Selbstgebärung*”—, ao inteiro processo de sua geração. Assim, de acordo com o engendramento progressivo que tomo como característica da “*Vermehrung*” e da “*Selbstgebärung*”, não vejo razão para o emprego de “parto espontâneo” para traduzir esta última expressão.

### III.

Mas como será a geração pela qual, “*aus sich selbst*”, dê-se “[*die*] *Vermehrung der Begriffe*”? Em primeiro lugar, o que entender por “*Vermehrung*”? Ou: acrescentar a partir de quê? O acrescentamento é assim como uma “autogeração”. “Assim como” não só pelo simples metaforismo presente na passagem, mas porque, mesmo que a “*Selbstgebärung*” remeta histórico-etimologicamente à “autogeração” divina, ela, ao contrário desta, não partirá de *coisa nenhuma*, mas de algo *já de algum modo dado*. Nesse caso, “[*die*] *Vermehrung der Begriffe aus sich selbst*” compreender-se-á como: o acrescentamento, a partir de si mesmos, de conceitos já de algum *modo dados*. Com isso, todo e qualquer acrescentamento—acrescentamento autogenerativo—dar-se-á sempre e necessariamente a partir da trama categorial pura *originariamente adquirida*—por alusão à “aquisição originária” em registro gnoseológico, da qual o filósofo explicitamente falou somente no chamado *Streitschrift* contra Eberhard<sup>57</sup>. Dessarte, o acrescentamento, a partir de si mesmos, de conceitos dados previamente a qualquer fecundação empírica, e, pois, dados *a priori*, só pode mesmo ser autogeração. Se “*Selbst-*” / “*auto-*” em razão de “*aus sich selbst*”, por que propriamente “*-gebärung*”? Porque, embora *já de algum modo*

---

<sup>57</sup> Cf. Kant, ÜE, AA 08: 222-223.

dados, não *completamente* prontos, mas tão-só “*vorbereitet*”.<sup>58</sup> Com isso, não há um “acrescentamento”—mera aumento—do que já estivesse completamente pronto na própria coisa—não venho a somente me dar conta dum conteúdo cuja posse fosse-me, infundida pelo Criador—, tampouco um acréscimo cujo objeto proviesse da experiência. Em perspectiva gnoseológica, vê-se-o sem surpresa, tal significa tanto a recusa do inatismo quanto a do empirismo. Em clave metafórico-embriológica, tal significa tanto a recusa do preformismo quanto a da “geração equívoca”.

Se isso aponta—e, em tal caso, de acordo com quanto Kant terá escrito em “*Reflexionen*” da chamada “década silenciosa”, e não só—para uma compreensão de “*Selbstgebärung*” como “*Epigenesis*”, compreendida esta como “*System der generischen Präformation*”,<sup>59</sup> e, pois, como “desenvolvimento” epigenético a partir de “*Keimen*” e “*Anlagen*” pré-formados, por que o filósofo teria optado por um vocábulo—justamente “*Selbstgebärung*”—que, talvez cunhado por ele e, do ponto de vista histórico-etimológico, de possível origem místico-teosófica, parece pouco kantiano? Conjeturo que pelo propósito de encontrar, não propriamente o *termo* com que indicar uma operação já supostamente estabelecida, mas a própria operação ainda em vias de sê-lo. Uma tal fixação definitiva, contudo, não viria em 1787—não com o: “(*gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft*)”, não por uma expressão entre parêntesis—,<sup>60</sup> senão que em 1790, com uma espécie de confluência operacional entre opostos, reunindo a “epigênese” e a “pré-formação” no híbrido conceitual “*generische Präformation*”. A propósito, embora esta última expressão, do ponto de vista estritamente filológico, possa talvez constituir um [novo] neologismo do filósofo, do ponto de vista conceitual, em contrapartida, formulações exatamente idênticas a ela já haviam sido empregues por Sulzer<sup>61</sup>—em francês como em alemão—e por Tetens [em 1777].<sup>62</sup>

---

<sup>58</sup> Cf. id., KrV, A 66 / B 91: “*Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden.*”

<sup>59</sup> Id., KU, AA 05: 423.

<sup>60</sup> Id., KrV, B 167.

<sup>61</sup> Cf. Sulzer, Johann Georg. “Sur l’immortalité de l’âme considérée physiquement. Par M. Sulzer. Quatrième Mémoire”. In: *Nouveaux Mémoires de l’Académie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Année M D C C L X X V I I*. A Berlin, Imprimé chez George Jacques Decker, M D C C L X X I X; p. 321: “Je conclus [...] que les germes, ou patrons, sont d’une organisation toujours constante & inaltérable; par conséquent, que leur formation ne se fait pas par des causes uniquement mécaniques. Le système de l’Épigenèse n’est donc point soutenable, quand même on supposera que les premiers individus de chaque espece ont été formés par le concours immédiat

Seja como for com relação à proveniência filológica e conceitual da “*generische Präformation*” em Kant, o “§ 27” da Razão Pura toma “*System der Epigenesis*” e “*Präformationssystem*”<sup>63</sup> de modo estanque, cada qual em si próprio. Tanto é assim que, em sequência, são apresentados “*zwei Wege*” e um falso terceiro, um “*Mittelweg*” ou “*via media*”: a “*generatio aequivoca*”, o “*System der Epigenesis*” e o “*Präformationssystem*”, mas não aquele híbrido conceitual que, ele sim, seria, positivamente, um efetivo termo médio entre a “pré-formação” e a “epigênese”, cada qual em si própria.

### Conclusão.

Favorável, do ponto de vista histórico-etimológico, à hipótese duma origem místico-teosófica do vocábulo provavelmente cunhado por Kant [“*Selbstgebärung*”], de forma nenhuma defendo qualquer resquício, no provável único emprego dele nos “*Gesammelte Schriften*” do filósofo,

---

d'une cause intelligente. Il ne reste plus d'autre parti à prendre que celui de soutenir la préformation générale des germes de tous les individus à naître par la succession continuelle des générations. J'emploie ici le mot de germe sans prétendre y attacher le sens dans lequel on le prend ordinairement. [...] Quelques Naturalistes s'imaginent qu'il contient en petit toutes les parties de l'animal futur, de maniere que la formation du foetus ne seroit que le développement & l'aggrandissement de ce germe. Cette opinion ne me paroît point vraisemblable; je crois même qu'elle a été solidement réfutée par les observations de M. Wolff. La seule propriété que j'attribue à ces germes, est celle d'être des corps organisés, qui servent de fondement, de moule, ou patron, pour diriger la formation de la plante ou de l'animal futur.” Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=JixRAAAAYAAJ&pg=PA321&lpg=PA321&dq=%22soutenir+la+pr%C3%A9formation+g%C3%A9n%C3%A9rale+des+germes+%22&source=bl&ots=CbRQrMBX3U&sig=WzP7h4tDPU5aHmWnBALJ5nIPN8Y&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CB0Q6AEwAGoVChMIImNqg44TyxgIVjB6QCh1KMAUk#v=onepage&q=%22soutenir%20la%20pr%C3%A9formation%20g%C3%A9n%C3%A9rale%20des%20germes%20%22&f=false>> Acesso em: 29 abr. 2016. Cf. Johann George Sulzers vermischte Schriften. Eine Fortsetzung der vermischten Schriften desselben. Nebst einigen Nachrichten von seinem Leben, und seinen sämtlichen Werken. Zweyter Theil. Leipzig, bey Weidmanns Erben und Reich, 1781; p. 72. Disponível em: <[https://books.google.com.br/books?id=sOEAAAAAcAAJ&pg=PP1&lpg=PP1&dq=%22Johann+George+Sulzers+vermischte+Schriften.+Eine+Fortsetzung+%22&source=bl&ots=bPIT7BQ8jt&sig=q0LSPQcCHvFH4m61m61K2fQep2w&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CCgQ6AEwAmoVChMI\\_p6K7v3xxgIVSB6QCh3GPg-Ofv=onepage&q=Vorherbildung&f=false](https://books.google.com.br/books?id=sOEAAAAAcAAJ&pg=PP1&lpg=PP1&dq=%22Johann+George+Sulzers+vermischte+Schriften.+Eine+Fortsetzung+%22&source=bl&ots=bPIT7BQ8jt&sig=q0LSPQcCHvFH4m61m61K2fQep2w&hl=pt-BR&sa=X&ved=0CCgQ6AEwAmoVChMI_p6K7v3xxgIVSB6QCh3GPg-Ofv=onepage&q=Vorherbildung&f=false)> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>62</sup> Cf. Tetens, Johan Nicolas. Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung. Leipzig, bey M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777; 2, p. 497: “Der wesentliche Grundsatz, der das System der Evolution und der Epigenesis unterscheidet, ist die Entstehung neuer Formen, die in jenem geläugnet, in diesen behauptet wird. Es giebt eine andere Idee von der Evolution, die einige für die allgemeine Evolution angesehen haben, welche sich sehr wohl mit der Epigenesis vereinigen läßt.” [Destaques originais] Disponível em: <[http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/tetens\\_versuche02\\_1777/?hl=Tetens;p=527](http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/tetens_versuche02_1777/?hl=Tetens;p=527)> Acesso em: 29 abr. 2016.

<sup>63</sup> Kant, KrV, B 167.

da significação primeva dos componentes dos quais essa expressão tenha provindo. Quanto a “*Vermehrung*”, defendo seu significado quantificacional, e, pois, a ausência, nela, de sentido generativo ou embriológico.

Doutra parte, não obstante uma possível indireta alusão positiva em sentido próprio à “*generatio æquivoca*” na Razão Pura, precisamente quanto à geração dos “*Gewürme*”, não defendo a compreensão de “*Selbstgebärung*” como “geração equívoca”, tampouco como “geração espontânea”, se esta for compreendida como mero sinônimo daquela.

Já em perspectiva histórico-conceitual, “*Selbstgebärung*”, parece-me, deverá ser compreendida do modo como o seja, a rigor, a “geração espontânea”, e, pois, em contraste com a “geração equívoca”. Dada, porém, a longa indevida equivalência entre “*generatio æquivoca*” e “*generatio spontanea*”, será preferível tê-la e traduzi-la por “autogeração”. Que Kant tenha ou não tido em mente a distinção entre “*generatio æquivoca*” e “*generatio spontanea*”, não só parece que ele terá pretendido, com “*Selbstgebärung*”, acentuar a espontaneidade da ação [auto]produtora dos conceitos intelectuais—por oposição à fecundação empírica do entendimento, pela qual sua origem não seria pura—, como parecerá despropositado admitir que ele tenha querido acentuar a *equivocidade* de tal ação—o que, porém, dada aquela longa indevida equivalência entre “*generatio æquivoca*” e “*generatio spontanea*”, é exatamente o que se tem quando se compreende e traduz-se “*Selbstgebärung*” por “geração espontânea”.

## Referencias

- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. In: Kant, GS, AA 15  
*BIOCONCEPTS. The Origin and Definition of Biological Concepts. A Multilingual Database*. Disponível em: <<http://moourl.com/tscgg>>  
Acesso em: 27 jun. 2016
- BÖHME, J. *Mysterium Magnum* [...] Amsterdam: 1682
- BÖHME, J. *De signatura rerum* [...] Gedruckt im Jahr des ausgebornen grossen Heils 1730
- BÖHME, J. *Sex Puncta Mystica* [...] Gedruckt im Jahr des ausgebornen grossen Hells, 1730
- COLLECTION ACADEMIQUE* [...]. Tome Neuvième de la Partie Etrangere, contenant les Mémoires abrégés de l'Académie Royale de Prusse. Par M. Paul, Correspondant de la Société Royale des Sciences de Montpellier, Associé à l'Académie des Sciences &

- Belles-Lettres de Marseille. À Paris, Chez Panckoucke. M. DCC. LXX
- CUDWORTH, R. *The True Intellectual System of The Universe*. [...] London, Printed for Richard Royston [...], MDCLXXVIII
- GRIMM, J.; GRIMM, W. *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*. Disponível em: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/>> Acesso em: 27 jun. 2016
- DEINERT, H. “Die Entfaltung des Bösen in Böhmes Mysterium Magnum”. In: PMLA [Publications of Modern Language Association], p. 401-10. vol. 79, No. 4, Sep., 1964.
- ERNSTING, A. C. *Historische und physikalische Beschreibung der Geschlechter der Pflanzen [...]*. Erster Theil. Lemgo, gedruckt mit Meyerschen Schriften, 1762
- Gründliche Ausführung [...]*. Gedruckt zu Marpurg / Durch Nicolaum Hampelium / der Universitet Typographum. [...] MDCXXXVI
- HUNNIUS, A. *Postilla [...]*. Gedruckt zu Franckfurt am Mayn/ Am Jahr 1597
- HEMPEL, C. F. *Allgemeines Lexicon Juridico-Consultatorium [...]* Neunter Theil. Leipzig: Johann Samuel Heinsii Seel. Erben Buch-Handlung, 1756
- JACOBI, F. H. *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*. In: *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts*. Herausgegeben von C. L. Reinhold [...] Drittes Heft. Hamburg, bey Friedrich Perthes, 1802.
- KANTII, I. *Opera ad philosophiam criticam. Volumen primum, cui inest Critica rationis purae*. Latine vertit Fredericus Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Benjamin Schwickerti, MDCCLXXXVI
- KANT, I. *Critique of Pure Reason*. Edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- KANT, I. *Critica della ragion pura*. Tradotta da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice. Bari: Laterza, 1909-10.
- KANT, I. *Critica della ragione pura*. Traduzione di Giorgio Colli. Torino: Einaudi, 1957.
- KANT, I. *Critica della ragione pura*. Traduzione di Pietro Codi. Torino: UTET, 1967.
- KANT, I. *Critica della ragione pura*. Traduzione di Constantino Esposito. Milano: Bompiani, 2004.

- KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Victoriano Suárez, 1928.
- KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara–Santillana, 1983
- KANT, I. *Crítica de la Razón Pura*. Traducción, notas e introducción: Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. Traduit de l'allemand par Jules Barni. Paris: Germer-Baillière, 1869.
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. Nouvelle traduction française avec notes par André Tremesaygues et Bernard Pacaud. Préface de Arthur Hannequin. Paris: Félix Alcan, 1905
- KANT, I. *Critique de la raison pure*. Introduction, par Ferdinand Alquié. Texte traduit et annoté par Alexandre J.-L. Delamarre et François Marty. Paris: Gallimard, 1980;
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- KANT, I. *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.
- Luthers Werke*. [...]. Berlin: Karl Wiegandt, 1848
- MCLAUGHLIN, P. “Spontaneous versus Equivocal Generation in Early Modern Science”. In: *Annals of the History and Philosophy of the Biology*. *Deutsche Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie* (Hg.). Universitätsverlag Göttingen, 2006; 10/2005 [p. 79-88]
- Medicinische Jahrbücher des kaiserl. königl. österreichischen Staates* [...] fortgesetzt von Joh. Nep. Edlen von Raimann [...] und redigirt von [...] Sigm. Casp. Fischer, Ant. Edl. v. Rosas und Joh. Wisgrill. [...] Wien 1838. Gedruckt und verlegt bey Carl Gerold
- MENSCH, J. *Kant's Organicism*. Epigenesis and the Development of Critical Philosophy. Chicago: The University of Chicago Press, 2013
- MÜLLER, H. *Apostolische Schlußkett und Krafft-Kern* [...]. Franckfurt am Mayn / Bey Johann Benjamin Andrea und Heinrich Hort; MDCCXXXIV
- MÜLLER-SIEVERS, H. *Self-Generation*. Biology, Philosophy, and Literature Around 1800. Stanford: Stanford University Press, 1997.

- OWEN, R. *On parthenogenesis [...]*. London: John van Voorst, Paternoster Row, MDCCCXLIX  
 “Psalter 90”. Disponível em: <<http://moourl.com/jabqb>> Acesso em: 27 jun. 2016
- STETTEN, P. *Geschichte der Heil. Röm. Reichs Freyen Stadt Augsburg. [...] Frankfurt und Leipzig, In der Merz- und Mayerischen Buch-Handlung, 1743*
- SULZER, J. G. “*Sur l’immortalité de l’âme considérée physiquement. Par M. Sulzer. Quatrième Mémoire*”. In: *Nouveaux Mémoires de l’Academie Royale des Sciences et Belles-Lettres. Année M D C C L X X V I I*. A Berlin, Imprimé chez George Jacques Decker, M D C C L X X I X
- TETENS, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Leipzig, bey M. G. Weidmanns Erben und Reich, 1777
- TIEFTRUNK, J. H. *Einzigmöglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion*. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin : Im Verlage der Königl. Preuß. akademischen Kunst- und Buchhandlung, 1793.
- ULRICI, H. *Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie*. Leipzig: Th. D. Weigel, 1845.
- VORLÄNDER, K. *Geschichte der Philosophie*. Band 1, Leipzig, 1919<sup>5</sup>. In: “Zeno.org, Ihrer Volltextbibliothek”. Disponível em: <<http://moourl.com/lrn6u>> Acesso em: 27 jun. 2016.
- WIELAND, C. M. *Die Natur des Dinges in sechs Büchern*. Mit einer Vorrede Georg Friedrich Meiers [...]. Halle im Magdeburgischen, Verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1752.
- WINDELBAND, W. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen: 1912<sup>6</sup>. In: “Zeno.org, Ihrer Volltextbibliothek”. Disponível em: <<http://moourl.com/jfz72>> Acesso em: 27 jun. 2016.

**Resumo:** Vocábulo presente nas edições “A” e “B” da *Kritik der reinen Vernunft*, “*Selbstgebärung*” [autogeração] nelas limita-se a uma só e mesma ocorrência. Não tendo surgido, assim parece, em nenhum outro texto dos “*Gesammelte Schriften*” do filósofo, dele—mesmo sem restrição ao campo filosófico—nenhuma referência por ora tampouco encontrei que antecedesse seu aparecimento na primeira Crítica. Na verdade, afora dois registros seus ainda durante o período de vida de Kant—em passos de obras de Tieftrunk e Jacobi, ambas atinentes à Razão Pura—, só tornei a deparar-me com ela a partir de 1845. Dessarte, presumo esse vocábulo seja um neologismo construído pelo filósofo, o qual, do ponto de vista histórico, poderá ter resultado da condensação de dois termos—justamente “*selbst*” e “*Gebärung*”—cuja mútua proximidade encontrava-se há muito assentada, sobretudo em campo místico-teosófico. Em tal caso, fundindo-os e retirando-lhes esse alcance primevo, Kant teria dotado a nova palavra duma versão secularizada, especulativo-embriológica. No decurso do presente estudo, cuja exegese é caracteristicamente histórico-filológica, serão examinados os seguintes pontos: [I] uma possível origem místico-teosófica da expressão em pauta; [II] dificuldades filológicas referentes à compreensão de “*Selbstgebärung*” como “*epigênese*”, “geração espontânea”, “partenogênese” e “parto espontâneo”; [III] elementos atinentes ao alcance duma “autogeração” do entendimento e da razão. A esses pontos seguir-se-á uma pequena sinopse à guisa de conclusão.

**Palavras-chave:** *Selbstgebärung*, epigênese, geração equívoca, geração espontânea, autogeração do entendimento.



**Abstract:** Present in both “A” and “B” editions of the *Kritik der reinen Vernunft*, the word “Selbstgebärung” [self-generation] occurs only once in the latter. Likewise, it does not seem to appear in any other text of Kant’s “Gesammelte Schriften”, and even if we extend our search beyond the field of Philosophy, no other reference is to be found that may precede its occurrence in the first Critique. In fact, apart from two occurrences registered during Kant’s lifetime – in passages of works by Tieftrunk and Jacobi, both pertaining to Pure Reason – only from 1845 on did I again come across the word. Hence, I assume that “Selbstgebärung” is a neologism of the philosopher’s making, and that, from an historical point of view, it may have resulted from the condensation of two terms – namely: “selbst” and “Gebärung” – whose mutual vicinity had long been established, especially in the mystical-theosophical field; in which case, by merging them and depriving them of that ancestral meaning, Kant would have endowed the new word with a secularized, speculative-embryological attire. Throughout the present study, the exegesis of which is of an historical-philological nature, I shall examine the following points: [I] a possible mystical-theosophical origin of the expression at hand; [II] the philological difficulties inherent to the understanding of “Selbstgebärung” as “epigenesis”, “spontaneous generation”, “parthenogenesis” and “spontaneous labor”; [III] the elements pertaining to a “self-generation” of the understanding and reason. The previous points shall be followed by a short synopsis, by way of a conclusion.

**Keywords:** Selbstgebärung, epigenesis, equivocal generation, spontaneous generation, self-generation of the understanding.

Recebido em 22/03/16; aprovado em 10/04/16.

## Informações aos autores

- 1 A *Studia Kantiana* é publicada pela *Sociedade Kant Brasileira* e tem como missão estimular e difundir a pesquisa kantiana de alta qualidade feita no Brasil e no exterior. Publica-se um número por semestre, com os seguintes tipos de colaboração:
  - 1.1 Artigos (preferencialmente com até 12 mil palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
  - 1.2 Resenhas críticas de apenas um livro ou de vários livros que tratem do mesmo tema (preferencialmente com até 4500 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas).
  - 1.3 Recensões e notas bibliográficas (preferencialmente com até 1600 palavras) – não devem receber título nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto.
- 2 As colaborações devem ser inéditas e podem ser escritas em português, espanhol, inglês ou francês, sendo seus conteúdos de responsabilidade dos autores.
- 3 Os artigos devem vir acompanhados de um abstract em inglês e na língua em que o artigo foi escrito (caso não seja o inglês), contendo entre 100 e 150 palavras cada um, bem como ao menos cinco palavras-chave em inglês e o título do artigo em inglês. Os autores devem enviar também seus dados profissionais (instituição, cargo, titulação), bem como endereço para correspondência e e-mail. Alguns desses dados aparecerão no texto publicado.
- 4 Os originais devem ser enviados por email ao Editor ou submetidos no site da revista na internet. O texto submetido não necessariamente precisa conformar-se ao padrão editorial da revista, mas os autores comprometem-se, caso o trabalho seja aceito para publicação, de enviarem uma nova versão de acordo com as seguintes especificações:
  - 4.1 Texto corrido, teclando ENTER apenas uma vez para a mudança de parágrafo.
  - 4.2 Podem ser formatados textos em negrito, itálico, sobrescrito e subscrito. Porém, nenhuma formatação de parágrafo, estilo, tabulação ou hifenação deverá ser introduzida.
- 5 As notas não devem conter simples referências bibliográficas. Estas devem aparecer no corpo do texto com o seguinte formato: (Heinrich, 1989, p. 20).
- 6 As referências bibliográficas devem constar no final, com as seguintes informações (veja-se o formato usado no número mais recentemente publicado):
  - 6.1 Livros: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas. Título do livro em itálico, tradutor (se houver), lugar da edição, editora, ano de edição.
  - 6.2 Coletâneas: sobrenome do organizador em maiúsculas, nome em minúsculas, seguido da especificação (org.) ou (ed.), título do livro em itálico, eventual tradutor, lugar da edição, editora, ano de edição.
  - 6.3 Artigo em coletânea: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do organizador em minúscula, seguido da especificação (“org.”), título da obra em itálico, número do volume, lugar da edição, editora, números das páginas do artigo, ano.
  - 6.4 Artigo em periódico: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título do artigo entre aspas, eventual tradutor, nome do periódico em itálico, número do volume, ano entre parêntesis, números das páginas do artigo.
  - 6.5 Tese acadêmica: sobrenome do autor em maiúsculas, nome em minúsculas, título da tese em tipo normal, especificação do tipo de tese, nome da universidade na qual foi defendida, ano.
- 7 As submissões que se adéquam aos padrões editoriais da revista serão examinadas em regime duplo-cego por dois pareceristas, que recomendarão sua aceitação, aceitação condicionada a modificações, ou rejeição. Em caso de divergências entre os pareceristas, a decisão caberá ao Editor, que poderá recorrer a um terceiro parecerista, caso julgue apropriado.
- 8 Os autores serão notificados da recepção das colaborações.
- 9 Os autores receberão gratuitamente um exemplar da revista impressa.
- 10 A apresentação das colaborações ao corpo editorial implica a cessão da prioridade de publicação à revista *Studia Kantiana*, bem como a cessão dos direitos autorais dos textos publicados, que não poderão ser reproduzidos sem a autorização expressa dos editores. Os colaboradores manterão o direito de reutilizar o material publicado em futuras coletâneas de sua obra sem o pagamento de taxas. A permissão para a reedição ou tradução por terceiros do material publicado não será feita sem o consentimento do autor. Uma vez aceitos para publicação, não serão permitidas adições, supressões ou modificações nos artigos.
- 11 Para maiores informações, consultar o Editor.

## Information for authors

**1** *Studia Kantiana* is a publication of the *Brazilian Kant Society* and has for its mission to stimulate and to divulge high quality Kantian research done in Brazil and abroad. Two issues are published each year, with the following kinds of contribution:

**1.1** Articles (preferably no more than 12000 words, including references and notes).

**1.2** Critical reviews of a single book or of several books on a single topic (preferably no more than 4500 words, including references and notes).

**1.3** Short reviews and bibliographical notes (preferably no more than 1600 words) – containing no title, notes or references outside the body of the review.

**2** Contributions must be original and may be written in Portuguese, Spanish, English or French. Contents are solely of their authors' responsibility.

**3** Articles must contain a title, a 100-150 words abstract and five keywords in the language in which it was written – if not English, then translations must be provided for the title, abstract and keywords. Authors must also send their professional info (institutional affiliation, position, title) as well as mailing address and email – some of which shall be published with the article.

**4** The manuscripts can be sent by email directly to the Editor or submitted through the *Studia Kantiana* website. Manuscripts do not need to be formatted according to the journal standard, but the authors of the papers accepted agree to format it as follows:

**4.1** Body of the text: press ENTER only once for each new paragraph.

**4.2** Bold, italics, superscript and subscript may be used, but avoid formatting paragraph style, and do not use tabs or hyphenation.

**5** Avoid footnotes that contain merely a reference; these should appear in the body of the text, thus: (Heinrich, 1989, p. 20).

**6** All references must appear at the end, with the following information (see format used in the latest published issue):

**6.1** Books: author's last name in capital letters, author's first name. Title of the book in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

**6.2** Collections: organizer's last name in capital letters, first name, followed by (org.) or "ed."), title in italics, translator (if any), city of publication, publisher, year.

**6.3** Article in a collection: author's last name in capital letters, first name, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the organizer of the collection followed by (org.), title of the collection in italics, number of the volume, city of publication, publisher, pages of the article, year.

**6.4** Article in a journal: author's last name in capital letters, first name, title of the article within quotation marks, translator (if any), name of the journal in italics, volume, issue, year, pages.

**6.5** Academic thesis: author's last name in capital letters, first name, title of thesis, kind of thesis (PhD, M.A. etc.), name of the university, city, year.

**7** Submissions that conform to the editorial standards of the journal will be sent out to two readers for double-blind review, who will send back a report recommending acceptance as is, conditional acceptance, or rejection of the paper. Disagreements among the reports will be sorted out by the Editor, who may send the paper out to a third reviewer, whenever appropriate.

**8** The authors will be notified that their submissions have been received.

**9** Authors will receive free of charge one copy of the printed version of the journal.

**10** Contributions submitted entail that priority for the publication of that material has been granted to *Studia Kantiana*. Upon publication, copyrights are transferred to the journal. Reproduction of the material requires authorization from the Editors. Authors may reuse the material in book collections free of charge. Permission for translations and new editions of the material by the Editors will not be granted without the author's agreement. Once published, a paper may not be further edited or modified.

**11** For more information, inquire the Editor.