

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO (PUC-SP)
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

BRUNO BUENO POLI

**O PROBLEMA DO COMÉRCIO PSICOFÍSICO NA GÊNESE DA FILOSOFIA
CRÍTICA KANTIANA**

SÃO PAULO - SP

2023

BRUNO BUENO POLI

**O PROBLEMA DO COMÉRCIO PSICOFÍSICO NA GÊNESE DA FILOSOFIA
CRÍTICA KANTIANA**

Dissertação apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) como requisito para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Mario Ariel Gonzalez Porta

SÃO PAULO – SP

2023

Folha de Aprovação

POLI, Bruno Bueno. O comércio psicofísico na gênese da filosofia crítica kantiana. 2023. Dissertação (Mestrado) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo, 2023.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

Prof. Dr. _____ Instituição _____

Julgamento _____ Assinatura _____

AGRADECIMENTOS

A todos os integrantes, egressos ou não, do Grupo de Pesquisa *Origens da Filosofia Contemporânea* (CNPq), que, de uma forma ou outra, fizeram parte da minha formação intelectual e filosófica até aqui.

Ao professor Heiner F. Klemme, por me receber em Halle (Saale).

Ao professor Diego Trevisan, pelo incentivo, solicitude e gentileza sempre dispensados a mim.

Ao professor Gabriel Ferreira, pela amizade e estimulantes trocas intelectuais.

Ao Darian Rabbani, João Pedro S. Corrêa, Mario Brunoro, Helena Martins e João Vitor Dominguês Francisco, por ouvirem meus lamentos e alegrias.

Ao Mario Porta e à Brenda Soares, com quem tudo aprendi.

Ao Leonardo Poli e à Ana Rita Bueno, que tudo me proveram.

Ao Yuri Poli, companheiro de vida.

“Kant erklären heißt ihn *geschichtlich* ableiten.”

Kuno Fischer, *Geschichte der Neueren Philosophie*, Bd. 3, 1869, p. 29

“Wagner:

Nur noch ein Wort! Bisher muß ich mich schämen;
Denn alt und jung bestürmt mich mit Problemen.

Zum Beispiel nur: *noch niemand könnt es fassen,*
Wie Seel und Leib so schön zusammenpassen...”

Goethe, *Fausto*, Vol. 2, Ato 2, 6890-5

RESUMO

O problema de determinar os fatores que motivaram a virada crítica de Kant em 1769-70 é histórico. Acerca dele, pelo menos dez diferentes teses já foram defendidas. Neste trabalho, pretendemos fazer um exame detalhado de uma dessas teses, tomando-a como nossa hipótese de trabalho, especificamente a proposta de Klaus Reich, de que o problema do comércio psicofísico foi um dos motivadores. Para isso, apresentamos no primeiro capítulo o horizonte teórico do qual Kant partia. Analisamos três teorias, concebidas no século XVIII alemão como respostas canônicas ao problema do comércio psicofísico: ocasionalismo, harmonia preestabelecida e influxo físico, com foco nas últimas duas. Mostramos como elas se desenvolveram no contexto alemão começando com Leibniz e Wolff, e terminando com Knutzen, Baumgarten e Crusius. A partir desse panorama, analisamos, no segundo capítulo, as respostas que foram oferecidas ao problema por Kant, desde seu primeiro trabalho até a *Dissertação*. Desse modo, expomos nesse capítulo uma *Entwicklungsgeschichte*, metodologia amplamente empregada pela *Kant-Forschung*. Mostramos não só que Kant sempre dedicou atenção a esse problema, mas que há um desenvolvimento interno das respostas que lhe são oferecidas, cuja culminação é a virada crítica. Nesse contexto, argumentamos que o problema do comércio psicofísico desempenhou um papel tanto teórico quanto prático na virada crítica de 1769-70. No terceiro capítulo, expomos outras dez teses desenvolvidas na literatura secundária acerca da virada crítica e localizamos nossa hipótese em meio a elas. Mostramos também quais são as premissas de boa parte dessa literatura e como podemos questioná-las, abrindo espaço para uma concepção mais realista e frutífera do desenvolvimento de Kant.

Palavras-chave: Kant. Virada crítica. Harmonia pré-estabelecida. Influxo físico. Comércio psicofísico.

ABSTRACT

The historical problem of elucidating the factors that prompted Kant's critical turn in 1769-70 has been the subject of at least ten different theses. In this work, we aim to conduct a detailed examination of one of these theses, adopting it as our working hypothesis. Specifically, we focus on Klaus Reich's proposal, which posits that the mind-body problem was one of the motivating factors. In the first chapter, we present the theoretical landscape from which Kant embarked. We analyze three theories, considered canonical responses to the mind-body problem in 18th-century Germany: occasionalism, pre-established harmony, and physical influx, with a specific focus on the last two. We illustrate how these theories evolved in the German context, tracing their development from Leibniz and Wolff to Knutzen, Baumgarten, and Crusius. Through this overview, in the second chapter we analyze Kant's responses to the problem, spanning from his initial work to the *Dissertation*. In this chapter, we present an *Entwicklungsgeschichte*, a methodology frequently employed in *Kant-Forschung*. We show not only Kant's enduring attention to this problem but also the internal evolution of his responses, culminating in the critical turn. Within this framework, we argue that the mind-body problem played a dual role, both theoretical and practical, in the critical turn of 1769-70. In the third chapter we outline ten other theses developed in secondary literature on the critical turn and position our hypothesis among them. We also scrutinize the premises of much of this literature, highlighting areas where questioning is warranted. This approach opens space for a more realistic and fruitful understanding of Kant's development.

Keywords: Kant. Critical turn. Pre-established harmony. Physical influx. Mind-body Problem.

LISTA DE SIGLAS

ISET	Idealidade e subjetividade do espaço e tempo
PC	Princípio de contradição
PCa	Princípio de coexistência
PCPF	Problema do comércio psicofísico
PI	Princípio de identidade
PRD	Princípio de razão determinante
PRS	Princípio de razão determinante
PS	Princípio de sucessão
SENS-ENT	Distinção de gênero entre sensibilidade e entendimento

LISTA DE ABREVIATURAS

AA Kant, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Die Deutsche (antes: Königlich-Preußische) Akademie der Wissenschaften, Vols. 1–29. Berlim: De Gruyter, 1900–. As citações seguirão o padrão usual: abreviatura, seguida de volume e página: “AA 1: 225”, exceto no caso da *Crítica da razão pura* (KrV), para a qual utilizaremos o padrão usual “A/B 350”.

Anm Wolff, Christian. *Anmerckungen über die vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt*. Frankfurt am Main: 1724. As citações seguirão o padrão abreviatura, seguida do número da seção: “Anm §218”.

Anweisung Crusius, Christian Augustus. *Anweisung vernünftig zu leben*. Darinnen nach Erklärung der Natur des menschlichen Willens die natürlichen Pflichten und allgemeinen Klugheitslehren im richtigen Zusammenhange vorgetragen werden. In: *Die philosophischen Hauptwerke*. Vol. 1. Hildesheim: Georg Olms, 1969 [reimpressão da 2ª edição, 1744]. As referências incluirão a abreviatura e número da seção: “Anweisung, §22”.

AT Descartes, René. *Oeuvres de Descartes*. Ed., Charles Adam and Paul Tannery. Vol 1-11. Paris: CNRS/Vrin, 1964–74. As referências incluem, quando não forem cartas, o nome abreviado do trabalho, o número do volume, seguido da página: “Princípios, AT VIIIA: 24”.

Busca Malebranche, Nicolas. *A busca da verdade*. Trad. por Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

CG Wolff, Christian. *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis dei atque naturae, cognitionem via sternitur*. Frankfurt e Leipzig: 1731. As citações seguirão o padrão abreviatura, seguida do número da seção: “CG §109”.

Diálogo Malebranche, Nicolas. *Dialogues on Metaphysics*. Trad. por Willis Doney. Nova Iorque: Abaris Books, 1980.

DM Wolff, Christian. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt* [*Deutsche Metaphysik*]. Frankfurt e Leipzig: 1720. As citações seguirão o

padrão abreviatura, seguida do número da seção: “DM §519”.

DP Wolff, Christian. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. In: *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scietiarum atque vitæ aptata* [Lógica latina]. Leipzig: 1728. As citações seguirão o padrão abreviatura, seguida do número da seção: “DP §200”.

Entwurf Crusius, Christian Augustus. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. In: *Die philosophischen Hauptwerke*. Vol. 3. Hildesheim: Georg Olms, 1964 [reimpressão da 2ª edição, 1753]. As referências incluirão a abreviatura e número da seção: “Entwurf, §2”

Gewissheit Crusius, Christian Augustus. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß*. In: *Die philosophischen Hauptwerke*. Vol. 3. Hildesheim: Georg Olms, 1965 [reimpressão da 1ª edição, 1747]. As referências incluirão a abreviatura e número da seção: “Gewissheit, §76”.

GM Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die mathematische Schrifften*. Ed. Gerhardt, C. I., 7 vols. Berlim: A. Asher/H. W. Schmidt, 1849- 1863. As referências incluem o nome do trabalho, se não for uma carta, o número do volume, seguido da página: “Specimen GM VI 135-6”.

GP Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Die philososphische Schrifften*. Ed. Gerhardt, C. I. 7 vols. Berlim: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890. As referências incluem o nome do trabalho, se não for uma carta, o número do volume, seguido da página: “Teodiceia GP VI 135-6”.

KrV A/B Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*.

LL Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Philosophical Papers and Letters*. Trad. e ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1969. Citaremos a edição de Loemker apenas quando o trabalho citado não consta na edição de Gerhardt (ex. Epistolário entre Leibniz e Clarke). As referências incluem apenas a abreviatura, seguida do número da página: “LL 719”.

M Baumgarten, Alexander. *Metaphysica*. Halae Magdeburg: 1739/1743/1750.

MD Lange, Joachim. *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de deo, mundo et homine et praesertim de harmonia commercii inter animam et corpus praestabilita*. Halle, 1723. As citações seguirão o padrão abreviatura, seguida do número da seção: “MD §2”.

NS Knutzen. *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele, darinnen theils überhaupt erwiesen wird, dass die Materie nicht denken könne und dass die Seele uncörperlich sey, theils die vornehmsten Einwürffe der Materialisten deutlich beantwortet werden*. Königsberg: 1744

O Wolff, Christian. *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt e Leipzig: 1730. As citações seguirão o padrão abreviatura, seguida do número da seção: “O §64”.

PR Wolff, Christian. *Psychologia rationalis methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*. Frankfurt e Leipzig: 1734. As citações seguirão o padrão abreviatura, seguida do número da seção: “PR §64”.

SC Knutzen, Martin. *Systema causarum seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris leibnitii principiis*. Leipzig: 1745. As citações seguirão o padrão abreviatura, seguida do número da seção e página: “SC §19”.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 O PCPF NO HORIZONTE DA FILOSOFIA DE KANT	16
1.1 Sobre o problema	16
1.2 A tricotomia canônica.....	19
1.2.1 <i>Ocasionalismo: Malebranche</i>	20
1.2.2 <i>Harmonia preestabelecida</i>	21
1.2.2.1 Leibniz: teoria geral.....	22
1.2.2.2 Wolff: teoria particular	30
1.2.3 <i>O PCPF na Alemanha do século XVIII: debate teórico</i>	35
1.2.3.1 Premissa central do influxo físico e as críticas de Leibniz.....	36
1.2.3.2 Knutzen e o influxo físico	37
1.2.3.3 Baumgarten e a harmonia preestabelecida	45
1.2.3.4 Crusius e a nova defesa do influxo físico	52
1.2.4 <i>O PCPF na Alemanha do século XVIII: debate prático</i>	62
1.2.4.1 Concepções de liberdade	63
1.2.4.2 As críticas morais à harmonia preestabelecida e ao influxo físico.....	71
1.3 Conclusão.....	74
2 DESENVOLVIMENTO DO PCPF EM KANT	76
2.1 Década de 1740: Forças vivas	76
2.2 A tríade da década de 1750	82
2.2.1 <i>História universal da natureza</i>	82
2.2.2 <i>Monadologia física</i>	87
2.2.3 <i>Nova dilucidatio</i>	93
2.2.3.1 Ética: liberdade	94
2.2.3.2 Influxo físico	98
2.2.3.3 O fantasma do materialismo	104
2.3 Década de 1760: o início do fim	106
2.3.1 <i>Preisschrift</i>	107
2.3.1.1 PCPF	107
2.3.1.2 Ética: obrigação	112
2.3.2 <i>Metafísica Herder</i>	114
2.3.2.1 Continuidade: <i>Nova dilucidatio</i> e <i>Monadologia física</i>	114
2.3.2.2 Continuidade: <i>Preisschrift</i>	116
2.3.2.3 Dualismo: alma e espaço	117
2.3.2.4 Liberdade	121

2.3.2.5 Swedenborg	122
2.3.2.6 Resultados.....	127
2.4 Década de 1760: o fim.....	128
2.4.1 <i>Sonhos de um visionário</i>	128
2.4.1.1 O conceito de espírito	129
2.4.1.2 Conceitos sub-reptícios	135
2.4.1.3 O conceito de mundo inteligível.....	136
2.4.1.4 Swedenborg	145
2.4.2 <i>Resultados</i>	147
2.5 O ano de 1770: a <i>Dissertação</i> e a virada crítica.....	149
2.5.1 <i>A unidade temática entre o conceito de mundo e de espírito.....</i>	150
2.5.2 <i>SENS-ENT</i>	152
2.5.3 <i>Solucionando o PCPF</i>	155
2.5.3.1 Sub-repção	155
2.5.3.2 Euler	158
2.5.3.3 Encerramento.....	161
2.5.4 <i>O conceito de mundo inteligível.....</i>	162
2.6 Conclusão.....	166
3 AS ORIGENS DA FILOSOFIA CRÍTICA: A LITERATURA SECUNDÁRIA.....	169
3.1 As hipóteses	169
3.1.1 <i>Antinomias (Riehl-Erdmann)</i>	169
3.1.1.1 Antinomias e Leibniz-Clarke (Cassirer, Vaihinger).....	172
3.1.1.2 Antinomias e Hume (Kuehn, Kreimendahl, Ertl).....	173
3.1.1.3 Antinomias e Platão (Wundt)	175
3.1.1.4 Antinomias e espinosismo (Heimsoeth)	176
3.1.2 <i>Conflito entre os fundamentos do conhecimento (Tonelli)</i>	178
3.1.3 <i>PCPF e contrapartes incongruentes (Reich)</i>	179
3.1.4 <i>Fundamentação da Matemática (Fischer)</i>	180
3.1.5 <i>Hume (Paulsen)</i>	181
3.1.6 <i>Leibniz (Windelband)</i>	183
3.1.7 <i>Resultados</i>	185
3.2 O esquema conceitual	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	189
REFERÊNCIAS	194

INTRODUÇÃO

A virada crítica de Kant de 1769-70 (*Umwälzung*) é caracterizada pelas duas principais teses da *Dissertação Inaugural*¹: (a) a distinção de gênero entre sensibilidade e entendimento (SENS-ENT); (b) a idealidade e subjetividade do espaço e tempo (ISET). Diversos autores da *Kant-Forschung* já refletiram sobre ela, gerando como resultado pelo menos dez teses acerca dos fatores que a motivaram (ver capítulo 3). Há, ademais, controvérsias quanto a qual das teses é mais relevante para a caracterização da *Dissertação* como primeiro trabalho crítico; não obstante, comum a todos os autores que a abordam é a tentativa de reconstruir os caminhos que levaram Kant a afirmá-las.

Com efeito, por trás da multiplicidade de teses, há uma unidade metodológica. Kuno Fischer foi não somente o primeiro a lidar com o problema da gênese da filosofia crítica, mas também aquele a oferecer um método para realizar tal tarefa. Segundo ele, o *corpus* kantiano deve ser dividido em dois períodos: o pré-crítico (1747-1770) e o crítico (1770-em diante) (Fischer, 1909 [1882], p. 129-145). Compreender o primeiro é condição necessária para compreender o segundo, pois a gênese deste desenvolve-se a partir daquele. Assim, a tarefa de explicitação de sentido da filosofia crítica exige uma abordagem genética dos trabalhos pré-críticos (Fischer, 2010 [1858], p. 217)². Essa abordagem genética é feita sob o pressuposto de que um ou dois problemas, normalmente não mais que isso, teriam conduzido Kant à virada crítica.

Em função do primado de leituras epistemológicas de Kant, o estudo de aspectos metafísicos, a despeito das escolas alemãs de interpretação metafísica e ontológica³, foi relegado a segundo plano, algo que, de alguma maneira, se expressa também no que veremos em nosso último capítulo. Pretendemos desenvolver um desses aspectos ignorados, tomando como ponto de partida a sugestão de Klaus Reich *de que o problema do comércio psicofísico* (PCPF, a partir daqui) *teria sido um dos motivadores da virada crítica* (1958, p. XIV-XV). Levaremos a cabo, de alguma forma, aquilo lamentado por Falkenburg: “Infelizmente, a

¹ “*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*” (1770) (AA 2: 385-419). Daqui para a frente, referir-nos-emos a ela apenas como *Dissertação*. As referências a Kant remeterão à edição da Akademie-Asugabe e seguirão o padrão: AA Volume: página. A única exceção será de citações da *Crítica da razão pura*, para a qual utilizaremos o padrão KrV, A ou B, de acordo, respectivamente, com a primeira (1781) ou segunda edição (1787), seguida da página. Ex: KrV A741 ou B741.

² Para autores ecoando essa leitura de Fischer e identificando-o como o primeiro a propô-la: cf. Hinske, 1970, p. 10-11; Paulsen, 1875, p. III e 1899, p. 76; Schmitt, tradutor do *Clavis Kantiana* ao alemão, 2010, p. 207-8; Vaihinger, 1881, p. XI.

³ Refiro-me a nomes como N. Hartmann, M. Heidegger, H. Heimsoeth, G. Martin, M. Wundt, e mais recentemente Karin de Boer (2020) e Kanterian (2018).

proposta esboçada de Reich para uma interpretação do desenvolvimento de Kant [...] nunca foi seguida em detalhes [...]” (Falkenburg, 2020, p. 113).

Agora, devemos tornar nossa hipótese mais precisa: não pretendemos afirmar que o PCPF tenha sido *o único*, nem *o principal* motivador da virada crítica, mas apenas que ele desempenhou *algum* papel nela. Argumentaremos a favor disso através do método genético sugerido por Fischer, ou seja, investigaremos como o PCPF se desenvolve na trajetória de Kant até o momento que nos interessa, a data de publicação da *Dissertação*. Dito de outra forma, faremos uma, em alemão, *Entwicklungsgeschichte*, ou, em inglês, uma *developmental analysis*, para usar o termo do último livro de Henry Allison (2020), ou, ainda, em português, uma *análise genética* do PCPF no Kant pré-crítico. Como sugere Dieter Henrich (1965, p. 253), essa abordagem hermenêutica, quando aplicada a Kant, visa reconstruir seu desenvolvimento intelectual a partir de seu trabalho inicial, *Forças Vivas* (1747), até a *Dissertação Inaugural* (1770) e além. Esse é o método que empregaremos aqui, mas com um acréscimo: para entendermos o PCPF no desenvolvimento de Kant, é essencial compreendermos seu ponto de partida relacionado a esse problema, algo que Henrich observou faltar na estrita abordagem genética.

Para realizarmos essa tarefa, dividiremos nosso trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo, apresentaremos o horizonte hermenêutico sob o qual Kant começa sua reflexão. A fim de realizar isso, mostraremos como o debate alemão acerca do PCPF girou especialmente em torno de duas teorias, a harmonia preestabelecida (Leibniz, Wolff e Baumgarten) e o influxo físico (Knutzen Crusius). Veremos que, após o desenvolvimento da teoria da harmonia preestabelecida por parte de Leibniz e Wolff, duas vertentes do debate acerca do PCPF no contexto alemão do século XVIII podem ser distinguidas, uma teórica e outra prática, as quais exporemos nessa ordem. É no contexto da primeira dessas vertentes que uma das premissas que motivará a virada crítica é lançada: a espacialidade da alma. Ela nos servirá de fio condutor, levando-nos do *Systema causarum* (1733), de Knutzen, ao *Entwurf*, de Crusius (1745).

No segundo capítulo, veremos como o panorama delineado no capítulo anterior se desenvolve no período pré-crítico de Kant, desde o *Forças vivas* (1747) até a *Dissertação* (1770). Os dois principais momentos desse capítulo serão a teoria desenvolvida por Kant na década de 1750 para dar conta do PCPF e o questionamento dessa mesma teoria com aquelas de seus predecessores na década de 1760, o que culminará no trabalho de 1770. É aqui que procuraremos mostrar que o *papel* desempenhado pelo PCPF na virada crítica foi, correlatamente às vertentes de seu debate no contexto alemão, simultaneamente teórico e

prático. O primeiro, porque, ao refletir sobre a espacialidade da alma, Kant divisa o caráter problemático dessa premissa, concebida a partir da *Metafísica Herder* como *carente de fundamento*. O segundo, porque, ao predicar a espacialidade da alma, corre-se o risco de transformá-la em um ser material, o que, na concepção de Kant, implica negar-lhe duas de suas propriedades morais: a liberdade e a imortalidade. A virada crítica resolve simultaneamente ambos os problemas: como um objeto puro de pensamento, desvinculado da sensibilidade, a alma, dito negativamente, não pode ser concebida como espacial e material, i.e., parte do mundo sensível, e, dito positivamente, deve ser considerada como parte do mundo inteligível, onde tais propriedades morais podem ser retidas. Acreditamos, contudo, que o problema moral tinha particular peso para Kant, o que será enfatizado ao longo de nossa análise dos trabalhos da década de 1750 e 1760.

No terceiro capítulo, finalmente, apresentaremos e discutiremos nossa hipótese com a literatura secundária sobre a gênese da filosofia crítica. Faremos primeiro uma breve apresentação das dez teses que encontramos na literatura secundária a partir de nossa pesquisa; nesse momento, nosso propósito não será crítico, mas meramente *expositivo*, mesmo quando algumas delas possam ser questionadas sob o ponto de vista dos desenvolvimentos posteriores da discussão acerca da gênese da filosofia crítica. A seguir, analisaremos essa exposição sob o ponto de vista das continuidades e discontinuidades entre as várias teses. Ficará claro que elas podem ser distintas em dois grupos: primeiro, aquelas que se fundam nos relatos de Kant acerca de seu próprio desenvolvimento e, segundo, aquelas nas quais esse elemento está ausente. Localizaremos a nossa tese, como a maior parte daquelas expostas, no segundo grupo, mas argumentaremos que isso não é *per se* problemático – embora seja também compreensível que aquelas do primeiro grupo tenham ganhado mais suporte ao longo do último século e meio de estudos sobre Kant.

Em um segundo momento, mostraremos como podemos questionar as próprias premissas a partir das quais a virada crítica é abordada, tanto do ponto de vista da concepção de que os problemas que conduzem a ela são *excludentes entre si* quanto do ponto de vista de que há apenas *uma* virada crítica (1769-70) e não várias. Mudando essas premissas, poder-se-ia conceber vários momentos de virada crítica no pensamento kantiano (e.g., o *Preisschrift*, na formulação do problema da causalidade, ou os *Sonhos de um visionário*, na concepção de metafísica, ou a carta a Herz, na elaboração do problema da dedução) e, especificamente em relação àquela de 1769-70, poderíamos vê-la como sendo determinada por diversos problemas, os quais estariam em uma relação de conjunção e não disjunção entre si (x e y e z etc.).

1 O PCPF NO HORIZONTE DA FILOSOFIA DE KANT

A tarefa deste capítulo consistirá em explicitar o horizonte hermenêutico de Kant acerca do PCPF. Para levarmos a cabo esse projeto, precisaremos: (a) explicitar no que consiste o problema, diferenciando-o claramente de outros que gravitam em torno dele; (b) apresentar a concepção kantiana das possíveis respostas ao problema; e, finalmente, (c) apresentar no que consistem essas respostas (*harmonia preestabelecida e influxo físico*).

1.1 Sobre o problema

As origens do PCPF remontam a Descartes. Partindo do problema da matematização do mundo físico, ele introduz um novo conceito de substância, uma distinção no seio desta e, através disso, um novo problema, o PCPF. A fim de entender o surgimento deste, é particularmente instrutiva a contraposição da metafísica cartesiana com a aristotélico-tomista⁴. Para esta, substância natural era um ente individual subsistente, cuja *essência* era *composta* por forma e matéria; no caso particular do ser humano, respectivamente, alma e corpo (Cf. Santo Tomás, 2016, §10-16)⁵. Em Descartes, o conceito de substância como ente subsistente é retido, rejeitando-se, não obstante, seu caráter individual e, ao menos em uma concepção usual, hilemórfico (*Princípios*, AT VIIIA: 24). A *essência* da substância criada é, para o francês, determinada por um *atributo*, *pensamento* ou *extensão*, que estão em relação de disjunção exclusiva, isto é, aquela substância pensante, a *alma*, não é extensa, e a extensa, o *corpo*, não pensa (*Princípios*, AT VIIIA: 7, 22-3, 25). Os atributos, por sua vez, manifestam-se em *modos*, ou seja, modificações dele – pensamentos particulares e corpos particulares, por exemplo, a minha atual sensação do branco do monitor, ou ele como objeto físico, dotado de forma, altura, largura e profundidade (*Princípios*, AT VIIIA: 26)⁶.

Enquanto a *essência* da substância era concebida como um *composto* de alma e corpo, parecia ser inteligível a relação entre ambos. Nenhuma parte da substância tomada isoladamente seria independente, somente ela tomada em conjunto. Não obstante, quando se distingue ambos como duas coisas heterogêneas e independentes, a *unidade é perdida* e surge a pergunta sobre a *inteligibilidade de sua interação causal*.

⁴ Isso não é mero recurso didático, o próprio Descartes provavelmente opera no marco dessa oposição, dado que essa constituía a posição oficial da Igreja Católica, institucionalizada pelo Concílio de Viena (1311-12) e, posteriormente, reafirmada pelo Quinto Concílio de Latrão (1512-17). Cf. Rozemond, 1998, p. 112 e Tanner, 2011, p. 25.

⁵ Essa teoria, embora legatária de Aristóteles, não é plenamente fiel a ele, pois, para este, a *essência* da substância natural identifica-se apenas com a alma/forma (cf. *De anima* 412^a6-11; 414^a14).

⁶ Sensação é um modo do pensamento para Descartes (Cf. *Princípios*, AT VIIIA: 7-8)

Antes de passarmos adiante, convém precisar isso que acabamos de falar. O PCPF na filosofia moderna é um problema multifacetado, com diversas conexões, mas com um núcleo central: ele foi considerado primariamente um *problema metafísico* acerca do que há no mundo e como essas coisas interagem. Os requisitos mínimos para o seu surgimento são uma (o) ontologia da substância (a qual será pressuposta por todos os autores que veremos), (i) um dualismo *estrito* entre alma e corpo, (ii) a aceitação de axioma causal que chamaremos de *proporcionalidade da causa e efeito*, ou seja, que causa e efeito não podem ser qualitativamente distintos, e (iii) a afirmação da interação causal entre alma e corpo. Dissemos “estrito” no caso de (i), porque o dualismo que faz surgir o PCPF é aquele de que a teoria de Descartes é apenas um exemplo, no qual alma e corpo não compartilham nenhuma propriedade – a alma é concebida no marco exclusivo de uma teoria representacionalista, e o corpo, no marco da física moderna, contendo propriedades exclusivamente mecânico-dinâmicas. O PCPF surge na afirmação simultânea de (i), (ii) e (iii); sua resolução, portanto, consiste na negação de uma ou mais premissas.

Sucintamente, podemos dizer que o PCPF, em função de (i), consiste no problema metafísico de como duas coisas que não compartilham nenhuma propriedade podem interagir causalmente. Por isso, podemos chamá-lo, como Richardson o fez, de *problema da heterogeneidade* (1982, p. 20). Agora, concebido primariamente como metafísico, o PCPF não pode ser resolvido somente através da experiência. Por isso, Wolff o colocará sob o estudo da *psicologia racional*, parte da *metafísica especial*, que estuda *a priori*, isto é, não empiricamente, as propriedades da alma (ver 1.2.2.2). Nas palavras de Knutzen: “Mas como a verdade de nenhum destes sistemas é imediatamente confirmada pela experiência (§15): é necessário que ela seja descoberta pela razão” (SC §16).

Agora, isso *não significa* que esse problema não tenha vínculo com a experiência. Pelo contrário, a maior parte dos autores considera que constatações empíricas como sensações, percepções e movimentos voluntários evocam o problema da interação e exigem uma teoria metafísica que as explique. Essa evocação é constatada pela Princesa Elisabeth em seu epistolário com Descartes: “os sentidos me mostram *que* a alma move o corpo, [...] mas não me ensinam *como* ela o faz” (AT IV: 1 [ênfase nossa]). O fato *de que* se experiencie a interação, aqui simplesmente pressuposta, não explica *como* isso ocorre, tarefa da metafísica. Para usar a terminologia de um autor alemão do século XIX, a Princesa Elisabeth está traçando a diferença entre o problema empírico do “que” (*Dass*) e o metafísico do “como”

(Wie)⁷. Assim, de princípio, dois níveis aqui se esboçam, um empírico e outro metafísico-explicativo.

Nesse segundo nível, convém ainda distinguir dois problemas, que já emergem nas críticas feitas a Descartes, respectivamente, por Gassendi (*Objecções* AT VII: 344-5) e Arnauld (*Objecções* AT VII: 203), e são claramente distinguidos por Leibniz⁸: o primeiro (a) é aquele do comércio propriamente dito, i.e., da *inteligibilidade da interação* (real/causal, ocasional ou ideal) entre ambos; o segundo (b) é o problema da *unidade* entre alma e corpo, i.e., do *modo* através do qual eles estão vinculados (unidos por essência ou apenas acidentalmente? Qual é o produto da união, uma nova substância, apenas um agregado? etc.). O nível empírico evoca ambos os problemas.

Além desse vínculo imediato com a experiência, há vínculos com disciplinas particulares, como a Física e a Fisiologia. No primeiro caso, ele ocorre especialmente na busca por conciliação do comércio psicofísico com a manutenção da inviolabilidade das leis da física (ver GP IV 497, *Teodiceia* GP VI 135-6, *Monadologia* GP VI 620-1, LL 712). No segundo caso, ele é estabelecido na pergunta pelo lugar da alma – coração, glândula pineal, corpo todo etc. (ver AT XI: 351-3; LL 678, 683, 690, 695; AA 2:326). Assim, temos um terceiro nível, o da integração dos dois primeiros com as disciplinas particulares.

Com efeito, há três níveis do PCPF, aos quais antecipo que devemos adicionar mais dois: (1a e 1b) metafísico-explicativo; (2) empírico; (3) das disciplinas particulares; (4) epistemológico; (5) prático. O quinto nível aparece de maneira explícita sobretudo no contexto da discussão filosófica do século XVIII alemão, na oposição entre harmonia preestabelecida e influxo físico (Campo, 1943, p. 268; Erdmann, 1876, p. 69-74) e o quarto é invocado apenas por Descartes e Kant – pelo primeiro, para a resolução do problema e, pelo segundo, para a sua dissolução. É importante distinguir isso agora porque, em primeiro lugar, conforme veremos, esses cinco planos formam um emaranhado na discussão da filosofia moderna e conspicuamente em Kant; em segundo, porque urge deixar claro que o PCPF *stricto sensu* é somente (1a).

⁷ Alois Höfler, 1897, p. 44.

⁸ Ver sua resposta a Torunemine (ver GP VI 595). Rozemond (1997, p. 152-3), até onde vai meu conhecimento, é das únicas que notam claramente essa distinção, tanto no contexto de Descartes quanto de Malebranche e Leibniz.

1.2 A tricotomia canônica

Desde o período pré-crítico até o crítico, Kant concebia três teorias, exaustivas e exclusivas entre si, como resposta ao PCPF: o ocasionalismo, a harmonia preestabelecida e o influxo físico (AA 1:415; 2:409; 29:865-6; B 331). Contudo, isso de modo algum é uma peculiaridade sua; pelo contrário, desde o fim do século XVII, esse cenário já estava assim disposto. Em um trabalho da década de 1680, discorrendo sobre o que viria a ser a harmonia preestabelecida, Leibniz escreve:

Se a diversidade da alma e do corpo for assumida, sua união pode ser explicada a partir disso sem a hipótese comum de um influxo [físico], que é ininteligível, e sem a hipótese de causas ocasionais, que invocam um *Deus ex machina* [ocasionalismo]. Pois Deus equipou tanto a alma quanto o corpo desde o início com tamanha sabedoria e habilidade que, por meio da constituição original e da essência de cada um, tudo o que acontece em um corresponde perfeitamente ao que acontece no outro, exatamente como se algo tivesse passado de um para o outro. Eu chamo isso de hipótese da concomitância [futura harmonia preestabelecida]. Isso é verdade para todas as substâncias em todo o universo, mas não é perceptível em todas como é na alma e no corpo (LL 460).⁹

Uma década mais tarde, Bayle é convencido dessa tripartição em função da publicação do *Novo sistema* (1695), de Leibniz, e subsequente discussão com o autor do artigo:

Tínhamos apenas duas hipóteses, a das Escolas e a dos cartesianos; a primeira era ‘o caminho do influxo’ do corpo sobre a alma e da alma sobre o corpo [influxo físico]; a outra era ‘o caminho da assistência’ ou da causalidade ocasional [ocasionalismo]. Mas aqui temos uma nova aquisição, que [...] chamamos de ‘o caminho da harmonia preestabelecida’. Em relação a ela, estamos em dívida com Leibniz [...] (1965, p. 245).

Essa tricotomia influencia de modo claro o século XVIII alemão, sendo aceita por autores como Wolff (DM §§761-5; PR §553), Knutzen (SC §§10-13), Baumgarten (M §448-53) e Crusius (*Gewissheit* §§67-80). Portanto, não é casual que Kant a concebesse da mesma maneira.

Dado esse estado de coisas, para compreendermos o ponto de partida do filósofo de Königsberg, precisamos primeiro entender, ao menos esquematicamente, no que consistia cada uma dessas teorias, ocasionalismo, harmonia preestabelecida e influxo físico em algumas de suas versões. Focaremos, contudo, nas duas últimas, pois, em primeiro lugar, elas predominaram na filosofia alemã do século XVIII (Dyck, no prelo, p. 10; Goldenbaum, 2021,

⁹ Ver também (LL 460).

p. 39) e, em segundo, Kant foi um adepto do influxo físico durante todo o seu desenvolvimento filosófico, conforme veremos no próximo capítulo.

1.2.1 Ocasionalismo: Malebranche

Em sua versão irrestrita, a tese central do ocasionalismo pode ser apresentada em uma conjunção: as substâncias criadas são impotentes e somente Deus é causa verdadeira da mudança dos estados do mundo. A noção de *causa verdadeira* é contrastada com a noção de *causa ocasional* (ver Busca, 2004, p. 245; Cordemoy, 2016, p. 59). A *necessidade* é a marca característica da *causa verdadeira*, ao menos no autor que nos interessa, Malebranche. A causa ocasional (secundária ou natural), por oposição, não carrega essa marca na relação com seu efeito. Ela apenas *determina* como a causa verdadeira, Deus, deve agir (*Diálogo*, X.16, p. 245). Exemplos: o choque de uma bola de bilhar com outra é causa ocasional do movimento específico da segunda. Aqui, a causa ocasional é apenas a condição antecedente que determina Deus a agir como causa verdadeira e eficiente, movendo a segunda bola de acordo com o movimento da primeira.

Segundo Gueroult, uma das principais funções da noção de causa ocasional consistiria no seguinte:

Ela [constatação de fenômenos de interação em geral] os leva a concluir que, como há de fato uma relação causal aparente entre todas as criaturas, comensuráveis ou não, entre corpos, como entre espíritos e corpos, é porque a comensurabilidade dos termos não é a condição dessa relação. Daí esse princípio heurístico implícito: descobrir uma fórmula da relação causal tal que, diferentemente do conceito comum de causalidade transitiva, ela não envolva nenhuma comensurabilidade entre os termos que liga (1959, p. 210).

O conceito de causa ocasional evitaria o pressuposto que faz gerar o *problema da heterogeneidade*, nomeadamente, a proporcionalidade entre causa e efeito (premissa ii). Assim, corpo e alma poderiam se relacionar, ainda que de maneira indireta, através da ação divina, sendo ambos apenas causa ocasional da mudança de estado do outro. Nas palavras de Malebranche:

Não há relação de causalidade entre corpo e mente. O que estou dizendo? Tampouco existe essa relação entre a mente e o corpo. Além disso, digo que não existe tal relação entre corpo e corpo, nem entre uma mente e outra mente. Nenhum ser criado pode, em suma, agir sobre qualquer outro por meio de uma eficácia que ele tenha por si mesmo (*Diálogo*, IV.11, p. 89).

E complementando essa passagem:

[...] [minha intenção é provar], em poucas palavras, que há somente uma causa verdadeira, porque há somente um verdadeiro Deus; que a natureza ou a força de cada coisa é somente a vontade de Deus; que todas as causas naturais não são causas *verdadeiras*, mas somente *ocasionais*, e algumas outras verdades que se seguem destas (Busca, 2004, p. 245).

Se tomarmos como casos paradigmáticos da relação entre alma e corpo o movimento voluntário (via alma-corpo) e a percepção (via corpo-alma), a teoria ocasionalista afirma: ambas as substâncias são impotentes e, por isso, elas podem ser causas ocasionais de mudanças, mas jamais causas verdadeiras. Se esse é o caso, a vontade é causa ocasional do movimento de seu próprio corpo e o movimento do corpo, próprio ou não, causa ocasional da mudança das ideias que o acompanham. Assim, ao evitar a interação real entre as substâncias, a resposta ocasionalista evita o problema da heterogeneidade.

1.2.2 Harmonia preestabelecida

Para fazermos uma exposição genérica da harmonia preestabelecida, que valha para todos os autores sobre os quais falaremos, precisamos ignorar a distinção substancial entre alma e corpo, porque, conforme em breve veremos, no Leibniz que nos interessa, dos últimos dois períodos de Hanover (1690-98 e 1698-1716), ela inexistia¹⁰. Ignorando-a, a tese da harmonia preestabelecida pode ser expressa em três proposições: (a) as substâncias criadas são potentes ou ativas; (b) nenhuma dessas substâncias interage; (c) na criação, Deus determinou uma correspondência entre seus estados¹¹.

A proposição (a) está em oposição direta ao ocasionalismo, que afirma a *impotência* de toda substância criada; as substâncias, pelo contrário, são aqui potentes, ativas. Através de (b) especifica-se que tipo de atividade é essa, nomeadamente, uma atividade *intrassubstancial*, de cada substância sobre si mesma, por oposição a uma atividade *intersubstancial*, das substâncias entre si. Assim, as substâncias podem ser *causa* ou *razão* de algum estado no mundo, mas tão somente dos seus próprios estados, jamais dos estados de outras¹². Agora, se se afirmasse apenas (a) e (b), ainda teríamos o problema de explicar como é possível haver

¹⁰ Para a divisão padrão dos períodos de desenvolvimento de Leibniz, cf. Ariew, 1998, p. 20.

¹¹ O modo de exposição escolhido para apresentar a harmonia preestabelecida e o influxo físico é inspirado em Laywine (1993, p. 25).

¹² Aqui a distinção entre *causa* e *razão* é ainda um pouco vaga, algo que só será esclarecido ao longo do século XVIII, sobretudo com Crusius, Kant, Hoffmann e Rüdiger (Wundt, 1924, p. 71).

concordância entre os estados das substâncias. A proposição (c) cumpre essa função e significa propriamente a harmonia preestabelecida: essa concordância a que temos acesso através da experiência decorre de seu estabelecimento por Deus desde a criação. Ou seja, nega-se tanto que essa coordenação ocorra em função da interação direta (influxo físico) quanto da contínua intervenção divina (ocasionalismo).

Enquanto apresentação geral da harmonia preestabelecida, o que dissemos faz jus à teoria. Contudo, em uma abordagem mais fina, precisamos distinguir entre algumas espécies desse gênero, começando por aquela de Leibniz. Mostraremos a seguir suas diferenças e continuidades em relação àquelas propostas por Wolff e Baumgarten, versões talvez mais familiares a Kant.

1.2.2.1 Leibniz: teoria geral

Sabe-se que Leibniz constitui um desafio a qualquer intérprete, dentre vários motivos, pela ordem errática da publicação de seus textos. Essa última introduz um problema à nossa abordagem, na medida em que poderíamos cair no equívoco de tratar de textos leibnizianos que não eram acessíveis aos autores do século XVIII. No caso de obras que tratam da harmonia preestabelecida, a instância mais notável desse equívoco seria apresentar o *Discurso de Metafísica* (1686), publicado pela primeira vez no século XIX, que nos levaria a introduzi-lo como derivado da concepção *in-esse* de verdade e da consequente noção de conceito completo da substância (ver *Discurso*, §8, §33). Essa cadeia argumentativa, a qual aparece de maneira clara no *Discurso*, não figura nos textos acessíveis ao século XVIII e, mesmo quando alguma de suas premissas ou conclusões é reproduzida, não há um desenvolvimento ulterior delas (ver L 441, 457). Não somente isso, mas esse argumento é normalmente lido dentro do quadro mais amplo da tese Russell-Couturat¹³, a qual afirma que a metafísica leibniziana deriva de sua lógica. Remete, portanto, a um contexto interpretativo não neutro. Assim, introduzir o *Discurso* em nossa exposição implicaria um erro histórico, referente à data de publicação, e potencialmente dois sistemáticos, um relativo ao seu argumento, ausente em outros trabalhos, e outro de sua inserção em um contexto interpretativo do início do século XX¹⁴.

A fim de evitar esses erros, a primeira pergunta que devemos nos colocar é: o que se conhecia de Leibniz nos três primeiros quartos do século XVIII alemão, particularmente antes

¹³ Couturat (1901) e Russell (1937).

¹⁴ A apresentação das *Primeiras verdades* (1680-4) nos levaria aos mesmos erros.

das edições de Raspe (1765)¹⁵ e Dutens (1768)¹⁶? A pergunta deve ser assim formulada, pois essas edições ampliaram o conhecimento acerca da filosofia leibniziana e levaram a uma reavaliação dela contra Wolff e os wolffianos, em especial através de Herder, Lessing e os românticos, o que Wundt chama de *Leibniz-Renassaince* (1964, p. 317; ver também Wilson, 1998, p. 460-70; Look, 2021, p. 21). A resposta a essa pergunta determinará quais textos devemos observar e quais ignorar.

O juízo verdadeiro, mas impreciso de Cassirer é útil para uma primeira aproximação ao Leibniz que nos interessa:

O século XVIII conheceu inicialmente a filosofia leibniziana apenas em uma forma completamente imperfeita e puramente ‘exotérica’. Ele dependeu, para o seu conhecimento de Leibniz, de poucos escritos, que, como a ‘*Monadologia*’ e ‘*Teodiceia*’, devem seu surgimento a uma ocasião externa e acidental, e não contêm esses ensinamentos em uma justificação e implementação estritamente conceituais, mas apenas em paráfrases e abreviações populares (1932, p. 43).

Cassirer aponta para o fato de que a recepção do século XVIII de Leibniz foi imperfeita, sobretudo porque seus receptores tinham acesso somente ao Leibniz exotérico, isto é, aos seus trabalhos escritos para publicação. Agora, a afirmação é imprecisa, pois, além da *Monadologia* e *Teodiceia*, outros trabalhos haviam sido publicados. Tonelli nos ajuda a determinar quais eram eles:

[...] *Teodiceia* (12 edições), *Causa Dei* (8 edições) e os *Princípios da natureza e da graça* (4 edições), todos intimamente relacionados em seu assunto. A controvérsia com Clarke despertou algum interesse (6 edições), mas isso aconteceu principalmente no exterior (apenas duas edições foram em alemão). A *Monadologia* foi publicada postumamente e não no original francês. Apareceu duas vezes em alemão (1720, 1740), em seguida com três edições latinas. O *Sistema novo da natureza* teve apenas duas edições, uma delas em alemão (1974a, p. 444).

Essas publicações, contudo, ainda não são exaustivas, porque o escritor da *Monadologia* também publicou diversos trabalhos em periódicos da época, em especial no *Acta eruditorum* e *Journal des Savants*, caso do *Sistema novo* (1695) (Corr, 1975, p. 245). Não é de esperar que todos estivessem disponíveis ao público da primeira metade do século XVIII alemão, pois, como nota Wilson (1998, p. 443), “conforme o tempo passou, esses artigos tornaram-se cada vez mais inacessíveis”; não obstante, além do *Sistema novo*, há pelo menos três outros trabalhos publicados nessas revistas que, segundo Look (2021, p. 6, 23) e Garber (2008, p. 65), faziam parte dos textos padrões de Leibniz antes das edições de Raspe e

¹⁵ *Oeuvres philosophiques latines et françoises de feu M. Leibniz*. Ed. R.E. Raspe. 7 vols. Amsterdam: 1765.

¹⁶ *Opera omnia, nunc primum collecta*. . . 6 vols. Ed. Louis Dutens. Genebra: 1768.

Dutens: o *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684), *Specimen dynamicum* (1695) e o *De ipsa natura* (1698). Por isso, devemos levá-los em consideração.

Isso nos deixa com uma lista de nove trabalhos de Leibniz, uma quantidade irrisória, embora acalentadora, diante das 200.000 páginas de documentos no *Leibniz-Archive*, em Hannover. Agora, sem aparente prejuízo, uma redução pode ser feita do *Causa Dei* à *Teodiceia*, na medida em que o primeiro trabalho era apenas um apêndice em latim que resumia o conteúdo do segundo. Podemos também ignorar o *Meditationes*, pois, embora importante para a caracterização da lógica leibniziana e, ademais, um dos textos mais influentes sobre Wolff (*Deutsche Logik, Vorrede*¹⁷; Campo, 1939, p. 58; Wundt, 1924, p. 31), ele não tematiza nem direta, nem indiretamente a harmonia preestabelecida.

Isso nos deixa com sete trabalhos: *Specimen dynamicum*, *Novo sistema*, *De ipsa natura*, *Teodiceia*, *Princípios da natureza e da graça* (PNG), *Monadologia* e *Epistolário Leibniz-Clarke*. Dessa lista, os trabalhos com as datas de publicação mais antigas são o *Novo sistema* e *Specimen dynamicum* (1695) e, com a data de publicação mais recente, o epistolário entre Leibniz e Clarke (1717). Assim, está fundamentada a supracitada restrição de nossa abordagem aos últimos dois períodos de Hannover, e a seção seguinte deve ser inteiramente entendida sob a luz dessa restrição.

Tudo isso que falamos definitivamente não nos imuniza contra todos os possíveis erros históricos, mas ao menos nos previne dos mais grotescos e nos deixa com o Leibniz que *podia* ser conhecido antes das edições mencionadas, não necessariamente com aquele que factualmente o foi. Esse último só pode ser devidamente tematizado ao abordarmos Wolff, pois a recepção de Leibniz durante toda a primeira metade do século XVIII dependeu deste – dado de alguma forma involuntário a ambos, explicado, antes, pelo contexto de disputas intelectuais da Alemanha da época¹⁸.

Não há propriamente PCPF no Leibniz que nos interessa; assim, a harmonia preestabelecida não lhe é uma resposta (Borcherding, 2020, p. 118; Loeb, 1981, p. 292; Zeller, 1875, p. 95). A razão para isso reside naquilo que já antecipamos: não há distinção substancial entre alma e corpo, tal como havia em Descartes e Malebranche. Com efeito, para uma compreensão adequada da harmonia preestabelecida, precisamos antes expor sua teoria da substância e da matéria.

¹⁷ Prefácio não paginado; por isso, não designamos página.

¹⁸ Ver Cassirer, 1932, p. 44; Look, 2021, p. 6; Tonelli, 1974a, p. 443-4; Wilson, 1998, p. 444; Wundt, 1924, p. 31; 1964, p. 317.

Desde a década de 1680, momento no qual Leibniz introduziu a noção de forma substancial em sua filosofia, até sua morte, ele rejeitou de diferentes modos a concepção de substâncias meramente extensas e, portanto, passivas. Isso não implicou, contudo, um abandono do mecanicismo no nível da física, isto é, da concepção de que toda explicação física pudesse fundar-se exclusivamente no movimento dos corpos, seus impactos e as leis que os regem (LL 436, 437, 441, 453, 499); antes, exigiu dele um fundamento metafísico da matéria diferente daquele que predominara durante quase todo o século XVII, dos cartesianos e atomistas (e.g. Descartes, Cordemoy, Hobbes e Gassendi).

Acerca desse fundamento metafísico, Leibniz parece ter desenvolvido entre 1695-1714 pelo menos três teorias (Garber, 2009, p. 356-364), talvez quatro¹⁹. Em todas elas, há uma constante: a fundamentação da matéria em elementos primitivos, simples e espirituais, cujos *estados internos são exclusivamente representativos*, e que, a partir do *De ipsa natura* (1698), serão chamados de *mônadas* (LL 504). As próprias mônadas, entretanto, são concebidas de maneira diferente na lista de trabalhos por nós selecionada, sendo descritas pré-1700 (i) como compostos de forma e matéria, conceitos que, em última instância, designam forças substanciais, respectivamente, força ativa e passiva (LL 436-7, 504), e pós-1700 (ii) como seres dotados apenas de princípios internos representativos, percepção e apetição (LL 636, 644, 689). Delas derivam-se duas fundamentações metafísicas diferentes da matéria – ou seja, do total de quatro fundamentações desenvolvidas em todo esse período, apenas duas eram acessíveis nos trabalhos publicados.

Em (i), a matéria parece derivar da força passiva do composto hilemórfico: “é nessa força passiva de resistência (que envolve impenetrabilidade [*impenetrabilitatem*], mas algo mais) que localizo o conceito de matéria primária ou massa [*molis*], que é proporcional em todos os lugares em um corpo à sua magnitude” (*De ipsa natura* GP IV 510; cf. LL 437, 454). Garber ecoa essa leitura: “Seu ponto é simplesmente que a extensão não é básica ao corpo, mas deriva da força passiva [...], em particular, supõe-se, da impenetrabilidade em virtude da qual um corpo exclui outros corpos de ocuparem o mesmo lugar” (2009, p. 157).

Em (ii), a matéria funda-se em compostos de mônadas, algo que é sugerido tanto no início da *Monadologia* (LL 644) quanto nos *PNG*: “*Substância composta é um conjunto de substâncias simples, ou mônadas. Monas é uma palavra grega que significa unidade ou aquilo*

¹⁹ Talvez quatro, pois Garber distingue-as iniciando a partir de 1700. No entanto, sobretudo em 1695, no *Specimen*, Leibniz parece apresentar o corpo fundado em (i) uma teoria hilemórfica da substância (LL 436-7, 504). Isso parece estar mais próximo da teoria da década de 1680 (*Discurso* e *Correspondência com Arnauld*) que das outras três, nomeadamente, (ii) do corpo como mero agregado de mônadas, (iii) dele como agregado somado a um vínculo substancial ou, ainda, (iv) dele como um fenômeno bem fundado. Abordaremos apenas (i) e (ii), conforme está justificado no decorrer do parágrafo.

que é um. Os *compostos*, ou *corpos*, são pluralidades, e as substâncias simples – vidas, almas e espíritos – são unidades” (GP VI 598 [ênfase adicionada]). O que justifica essa concepção é o *argumento do agregado*, algo que perpassa todos os trabalhos que estamos vendo aqui. Esse argumento, na justificativa para a introdução das mônadas no *De ipsa natura*, é formulado do seguinte modo: “Se essas unidades verdadeiras e reais [mônadas] fossem dispensadas, restariam apenas os *seres por meio de agregação*; na verdade, não restaria nenhum ser verdadeiro dentro dos corpos” (*De ipsa natura* GP IV 511 [ênfase adicionada]; ver PNG GP VI 598-9). Em uma ontologia sem mônadas, restam apenas seres por agregado. Agora, por que disso se segue que, na sua ausência, não haveria nada de real nos corpos?

A premissa do argumento de onde deriva essa conclusão é aquilo que Leibniz acreditava já ter estabelecido no *Novo Sistema*:

[...] eu percebi que é impossível encontrar os *princípios de uma verdadeira unidade* apenas na matéria ou no que é meramente passivo, uma vez que tudo nela não passa de uma coleção ou agregação de partes ao infinito. Ora, uma multidão [agregado] só pode derivar sua realidade das *verdadeiras unidades*, que têm outra origem e são inteiramente diferentes dos pontos, pois é certo que o *continuum* não pode ser composto de pontos (G IV 478 [ênfase adicionada]).

Caso as partes fossem elas mesmas agregados, haveria regresso infinito; evita-se este, no entanto, mediante a introdução de unidades simples e reais, das quais a realidade do agregado forma-se por composição. Essas unidades não poderiam, por sua vez, ser átomos materiais, pois “seres materiais não podem ser ao mesmo tempo materiais e perfeitamente indivisíveis”, ou seja, materialidade implica divisibilidade e, portanto, ausência de unidade (G IV 478). Aceita a disjunção entre material e espiritual, conclui-se que essas unidades devem ser espirituais (átomos formais ou mônadas). Desse modo, estabelece-se, a partir de (ii), que *a matéria se funda em agregados monádicos*. Esse é um dos argumentos a favor da introdução de mônadas na metafísica leibniziana.

A despeito da vagueza dessa teoria²⁰, tanto em (i) quanto em (ii), o PCPF foi dissolvido: a extensão não passa de uma propriedade derivada de outras, pertencente a seres ontologicamente primitivos, as mônadas. Dado que as mônadas possuem uma natureza semelhante entre si (*são todas essencialmente dotadas de forças*²¹), tal como no

²⁰ Ver os comentários de Des Bosses (G II 388/ LDB 146), Crusius, *Anleitung* (§72, 1749) e Kant (AA 2: 321). Todos apontam que a *relação de fundamentação* entre mônadas, seres imateriais, inextensos e penetráveis, e os corpos, seres materiais, extensos e impenetráveis, não é clara. Ver também a ótima exposição de Watkins, 2006, p. 273-75.

²¹ Essa é uma caracterização genérica que nos permite abarcar tanto (i) quanto (ii). Na próxima seção, ficará mais claro em que medida (ii) se enquadra nessa definição.

ocasionalismo, evita-se o problema da heterogeneidade ²². Evitar o problema da heterogeneidade, por sua vez, significa evitar PCPF. Assim, como dissemos no início de nossa apresentação, não há este em Leibniz. Nas palavras de Loeb: “não há problema mente-corpo porque a relação entre duas mônadas é sempre uma relação entre duas substâncias imateriais não extensas” (1981, p. 294). Isso não significa que não haja outro problema ao qual ela responda, conforme veremos em seguida.

Agora que temos um pouco do pano de fundo da metafísica leibniziana e seus limites, podemos começar a traduzir e especificar a nossa apresentação genérica da harmonia preestabelecida. Veremos primeiro a noção de mônada e depois como a harmonia preestabelecida é desenvolvida a partir dela.

As mônadas, conforme sugerimos acima, são em ambos os períodos caracterizadas essencialmente por uma *força* ou *atividade*, definida como o esforço contínuo de modificar seus estados *por si mesma* (*Specimen* GM VI 235-6, *Système nouveau* GP IV 472, *De ipsa natura* GP IV 505, *Teodiceia* GP VI 149-50, *Monadologia* GP VI 608-9). O primeiro comentário a ser feito acerca disso é que, na concepção de Leibniz, *a substância não é algo diferente de sua força ou atividade, senão que lhe é idêntica* (GP IV 508; ver Russell, 1937, p. 52-3). Em um nível esquemático, Leibniz está introduzindo um conceito de substância diferente tanto do aristotélico (forma e matéria) quanto cartesiano (atributos e modos). Ele se distingue do primeiro, pois, em função da identidade substância-força, não há um sujeito (matéria) no qual a força inere, e do segundo, porque a mônada é individual e não, como pelo menos no caso da *res extensa*, um único substrato (atributo) que se manifesta de diferentes formas (modos). É difícil superestimar a importância dessa concepção dinamista de substância para todo o século XVIII alemão (ver Dyck, no prelo, p. 5). Ela é que estará sob o pano de fundo de todos os autores que veremos daqui para a frente, inclusive do próprio Kant pré-crítico.

Agora, podemos tornar mais preciso o conceito de força de duas maneiras: por um lado, através da noção de espontaneidade e, por outro, através da especificação da força/atividade como uma lei de sucessão. Vale a pena citarmos na íntegra uma passagem da *Teodiceia*, pois ela oferece uma visão geral de ambos os aspectos:

²² De Volder observava isso a Leibniz: “Nada impede substâncias da mesma natureza agirem entre si [*in se agere nil vetat*]” (GP II 264); “Se você deseja para as suas substâncias unidade ou força primitiva, os corpos particulares não serão, assim, substâncias, ou, se serão chamados de substâncias, serão substâncias da mesma natureza [que as mônadas], que nada impede de agirem entre si [*ejusdem naturae quas in se agere nihil vetat*]” (GP II 260).

(§291) Para entender melhor esse ponto, é necessário saber que uma (I) *espontaneidade* [*spontaneité*] exata é comum a todas as substâncias simples e que, na substância inteligente ou livre, ela se torna um império sobre suas ações. (II) Isso só pode ser mais bem explicado pelo sistema de harmonia preestabelecida que propus há vários anos. Mostro ali (III) que naturalmente cada substância simples tem percepção e que sua individualidade consiste na lei perpétua que se segue às percepções que lhe são atribuídas (IV) e que naturalmente surgem umas das outras [...] sem que ela precise receber qualquer influência física do corpo [...] (GP VI 289-90 [ênfase adicionada]).

Em vista daquilo que falamos, há quatro afirmações que nos interessam aqui. Primeiro (I), todas as mônadas (“substâncias simples”) são *espontâneas* e “*espontâneo é aquilo cujo princípio está no agente*” (*Teodiceia* GP VI 296, 135, 138; ver também *Monadologia* GP VI 607-8). Espontaneidade pode ser contraposta a *coerção*, ou seja, algo cujo princípio de ação *não está* no agente. Segundo (II), essa espontaneidade não pode ser mais bem *explicada* senão pela harmonia preestabelecida – a expressão adverbial “mais bem” indica que há explicações concorrentes, bem entendido, o influxo físico e o ocasionalismo. Terceiro (III), como estamos no terreno das mônadas concebidas no interior de (ii), isto é, pós-1700, afirma-se que elas são dotadas de percepções e de uma *lei perpétua de sucessão* destas, a qual lhes garante sua individualidade (ou identidade). Essa lei de sucessão é o que antes chamamos de *apetição* (ver LL 636, 644). Quarto (IV), especifica-se que as percepções “nascem naturalmente umas das outras, sem que ela tenha necessidade de receber influxo físico do corpo”. Sob (ii), sabemos que o corpo não é mais que um agregado de mônadas; assim, podemos entender melhor a afirmação de Leibniz se generalizarmos o significado dessa proposição: *as percepções e suas sucessões não derivam de nada externo a ela, seja do corpo como agregado, seja de outras mônadas*. Os pontos (I), (III) e (IV) estão intimamente vinculados, sendo os dois últimos uma explicitação do primeiro. A espontaneidade das mônadas é afirmada como premissa (I); isso significa que elas são dotadas de princípios internos, percepção e apetição (lei de sucessão) (III), os quais independem de todos os outros seres criados externos a elas (IV).

Embora fuja do escopo dos nossos textos, a resposta de Leibniz a Bayle referente ao *Novo sistema* (1696) pode contribuir para a compreensão acerca dos dois últimos pontos, os princípios internos das mônadas e sua independência. Ele esclarece primeiro que “o estado atual de cada substância é um resultado natural de seu estado anterior” e adiante:

[...] pode-se dizer que a alma [mônada] é um *autômato imaterial* muito exato. [...] Se agir uniformemente é seguir perpetuamente a mesma *lei de ordem ou de sucessão, como em uma certa escala ou série de números*, concordo que, nesse sentido, todo ser simples e até mesmo todo ser composto age uniformemente (GP IV 522 [ênfase adicionada]).

Podemos retraduzir a primeira sentença de maneira mais técnica como: todo estado/percepção presente de uma mônada tem sua *razão suficiente* no seu estado/percepção anterior. A *série* de estados dela é derivada de sua *lei de sucessão* particular, análoga a uma série de números derivada de uma regra. Por isso, a mônada é caracterizada aqui como um *autômato imaterial*: ela *não escolhe voluntariamente* seus estados, senão que estes seguem-se normativamente de uma regra. Dado que tanto a lei quanto a razão suficiente de todos os estados estão contidos na própria mônada desde a criação (III), ela independe de todo outro ser criado (IV), ou seja, ela é espontânea (I).

Isso estabelecido, Leibniz argumenta, então, a favor da harmonia preestabelecida através de algo semelhante a uma *inferência à melhor explicação* (II). Influxo físico e ocasionalismo não explicam bem a espontaneidade das substâncias, pois, podemos acrescentar, a primeira as supõe dependentes causalmente umas das outras, e a segunda as assume como inativas/impotentes. A harmonia, pelo contrário, a explica, porque nela, como será dito no *De ipsa natura*:

[...] o intercurso de substâncias ou mônadas [*commercium scilicet substantiarum sive monadum*] surge não por uma influência [*influxum*], mas por um consenso [*consensum*] originado em sua pré-formação por Deus, de modo que cada uma [mônada] é ajustada ao exterior enquanto segue a força interna e as leis de sua própria natureza - é também nisso que consiste a união da alma e do corpo [*unio animae corporisque*] (GP IV 510).

A concordância dos estados das várias mônadas não deriva de um influxo físico, de uma relação real e causal entre elas, mas de um *consenso*, um acordo ideal entre suas percepções. Esse acordo origina-se do ato de criação de Deus, o qual simultaneamente confere às substâncias a lei interna de desenvolvimento de suas percepções e ajusta-as às percepções de seus pares. Na imagem muitas vezes utilizada por Leibniz, sobretudo na *Segunda explicação do novo sistema*, as mônadas são como relógios independentes que, desenvolvendo-se por si em sua atividade, apontam concomitantemente para a mesma hora (LL 460). Essa é a teoria da harmonia preestabelecida.

Agora, para finalizar, notemos que Leibniz sugere logo no início da passagem acima que “o intercurso de substâncias ou mônadas”, i.e., de todas elas, acontece através de uma harmonia preestabelecida e não influxo físico. Isso significa que o problema ao qual essa teoria está respondendo é o da relação entre todas as mônadas em geral e não entre alma e corpo especificamente. Há aqui uma generalização do PCPF: em vez de colocar a pergunta da interação no contexto particular do comércio entre alma e corpo, coloca-se esta no plano de

todos os seres. Nas palavras de Zeller: “É a mesma pergunta que já se havia imposto aos cartesianos por ocasião da relação da alma e do corpo [PCPF]; só que esta pergunta é em Leibniz generalizada e estendida à relação de todas as mônadas em geral [problema geral]” (1875, p. 94). Assim, a harmonia preestabelecida é uma teoria geral da interação dos seres e não uma teoria específica de tipos particulares destes.

Veremos a seguir que, em Wolff, esse estado de coisas muda, especialmente em virtude da reintrodução do dualismo no seio de sua metafísica, operada através da distinção entre seres espirituais e físicos. A partir desse momento, a harmonia será concebida como uma resposta *particular* e não mais ao problema *geral* da interação entre mônadas. Assim, poderemos diferenciar duas espécies de um mesmo gênero: uma harmonia preestabelecida geral (Leibniz) e uma particular (Wolff). É disso que nos ocuparemos na próxima seção.

1.2.2.2 Wolff: teoria particular

Para entender a defesa wolffiana da harmonia preestabelecida, precisamos separar os elementos de continuidade daqueles de descontinuidade da relação de Wolff com Leibniz. Quanto a isso, há duas constantes: a aceitação de sua metafísica dinamista, ou seja, a atribuição de forças às substâncias (ver DM §115, 125; CG §196-7; PR §53, 62), e a concordância acerca do estatuto dos corpos, concebidos como compostos, fundados em elementos simples não extensos e não espaciais (DM §603, 606, 623; CG §179-184, 191)²³. A discordância emerge na concepção desses seres simples.

Na *Metafísica alemã* (1719-20), Wolff já é bastante reticente na aceitação das mônadas. Ele, sem se comprometer com elas, aponta primeiro para a sua consistência em relação à metafísica desse trabalho: “é suficiente para nós que, das *unidades leibnizianas da natureza*, [...] nós tenhamos mostrado como [elas] não devem ser contraditórias com as coisas que demonstramos acerca das coisas simples no mundo” (DM §599). Em tom menos afirmativo, ele, porém, continua: “No entanto, *como ainda não queremos estabelecer no que consiste que o estado interno das coisas simples se relaciona com tudo no mundo*, deixamos também por ora suspenso no que consiste a *harmonia geral das coisas* [...]” (DM §600 [ênfase adicionada]). Wolff evita determinar a harmonia geral (leibniziana) entre as coisas porque se recusa a estabelecer o que são “os estados internos das coisas simples”.

²³ “Nos elementos estão contidas as razões últimas daquilo que é encontrado nas coisas materiais” (CG §191).

Isso é desenvolvido nas seções correspondentes dos *Comentários* (*Anmerkungen*, 1724)²⁴: “[...] ainda não *determinei* o estado interno *dos elementos e de sua força* efetiva” (Anm §216 [ênfase adicionada]). Aqui ele especifica o que na outra passagem eram apenas as “coisas simples” como “os elementos” e adiciona o problema da determinação de suas forças. Os *elementos* são aqueles seres simples que compõem os corpos. Dessa forma, Wolff está evitando a tese de que os *estados internos de todas as substâncias possuem natureza representativa e suas forças também*. Isso é ainda mais claro em outra passagem: “ainda não consegui determinar-me a aplaudi-lo [Leibniz] na doutrina das *mônadas*”, e mais adiante, “eu só não vejo necessidade de por que toda coisa simples deve ter *um mesmo tipo* de força [...]”; seria possível conceber seres simples dotados de outro tipo de força, da qual “a força dos corpos, que eles mostram com a mudança no movimento [*vis motrix*], pode ser derivada de uma maneira compreensível” (Anm §215 [ênfase adicionada])²⁵.

Wolff, para usar a palavra de Schönfeld (2002, p. 132), assume uma “independência” em relação à monadologia. Essa independência, por sua vez, tem como contraparte o desenvolvimento de uma outra metafísica. Agora não haverá mais seres de apenas *uma* natureza no mundo, mas *duas*: as *almas* e os *elementos*, os quais servirão de fundamento dos corpos. A ideia seria, então, que os corpos e suas propriedades seriam derivados destes e não das almas. Essa distinção, embora já esteja timidamente presente em 1719/24, aparecerá plasmada, conforme aponta Effertz (2013, p. 67), na diferença entre os seres simples sobre os quais se dedicam a *Psychologia rationalis* (1734) (alma) e a *Cosmologia generalis* (1731) (elementos).

Cara e coroa de uma mesma moeda, disso resultam duas coisas: a distinção entre dois tipos de seres simples implica, por um lado, a negação da homogeneidade ou do idealismo da metafísica leibniziana (“só há seres espirituais/representativos/perceptivos”) e, por outro, sugere a introdução de um dualismo. Corr (1975, p. 257-8), Cramer (1914, p. 43), Effertz (2013, p. 71), Hahmann (2021a, 1 §6)²⁶, Polonoff (1973, p. 44, n81) e Schröder (1938, p. 43) concordam com a última afirmação. Contra a posição deles, Watkins (1998, p. 141) afirma, fazendo referência à *Metafísica alemã*, que “da relutância de Wolff a atribuir forças representativas a todas as *mônadas* não se segue [...] que ele é um dualista [...]”. Watkins,

²⁴ Correspondente, porque as *Anmerkungen*, como o nome sugere, são comentários às seções da DM elaborados em função das reações de Joachim Lange.

²⁵ Em uma carta a von Manteuffel (11 de maio, 1746), Wolff repete enfaticamente isso que já aparecia nessas passagens: “[...] embora ainda poucos conheçam as *mônadas* e tenham o conceito correto de seu sistema [Leibniz], *que só começa onde termina o meu*” (Wuttke, 1841, p. 82).

²⁶ A versão consultada deste livro foi a de Kindle, não paginada. Por isso, citaremos todos os seus artigos através do formato: Seção Parágrafo.

contudo, não apresenta nenhuma razão para a sua afirmação. Dado que os textos apontam quase inequivocamente nessa direção e há um certo consenso na literatura secundária em relação ao tema, aceitaremos que esse é o caso.

Esse dualismo, entretanto, já não é o cartesiano, pois a concepção wolffiana de substância se insere antes na tradição de Leibniz, ou seja, ele parte de uma concepção dinamista de substância. Além disso, ele tampouco figura na filosofia de Wolff sem problemas. As almas wolffianas, e somente elas, aproximam-se das mônadas leibnizianas, mesmo que ele evite o termo: são seres simples (DM §742; PR §48), portadores de estados representativos e também de uma única força de “*representar* o mundo a partir da situação do seu corpo”, ou seja, uma força representativa (DM §753, 755; PR §62, 66-7). O problema surge na caracterização dos elementos, a qual é apenas parcial e negativa. Afirma-se que eles também são seres simples (DM §582; CG §182), possuem estados internos (DM §585; CG §197) e uma força (DM §584; CG §196); não obstante, a natureza das duas últimas propriedades permanece sem maiores determinações. O próprio conceito de força é usado nesse contexto apenas de acordo com sua definição, sem a adição de nenhuma marca que o distinga da força da alma: “[eles, elementos] têm uma força (§125) mediante a qual modificam incessantemente seu estado interno (§126)” (DM §584; CG §196-7). Wolff não nos diz, contudo, *o que* são esses estados internos e, conseqüentemente, de que natureza são suas forças. Assim, a filosofia wolffiana vai até o ponto de *evitar* a identificação entre elementos e almas, mas não esclarece positivamente o que eles são de fato – algo que será notado por Crusius (ver adiante 1.2.3.4.).

Introduzido o vacilante dualismo, o escopo e a função da harmonia preestabelecida são modificados. A razão para isso é aquela que vimos em (DM §600): como não sabemos quais são os estados internos dos elementos, não podemos, nas palavras de Dyck, “determinar precisamente o fundamento do acordo que há entre os seus estados” (no prelo, p. 11). Não é que ele *rejeite* qualquer tipo de acordo entre os elementos simples que compõem os corpos (DM §594-5), mas sim que esse acordo não pode ser *determinado* como uma harmonia preestabelecida geral leibniziana, pois esta implica predicar força e estados representativos das substâncias que caem sob seu escopo. De um ponto de vista esquemático, o que Wolff está fazendo é evitar a harmonia preestabelecida no âmbito da *cosmologia geral*, da ciência “do mundo ou universo em geral” (CG §1), onde reside a seção acima da *Metafísica alemã*.

Isso não implica que a harmonia preestabelecida não possa pertencer a outro âmbito metafísico. Wolff nos diz que percebemos através da experiência um certo tipo de acordo, um “consenso dos nossos pensamentos com certas mudanças no corpo e [...] de certos

movimentos no corpo com certos pensamentos da alma.” (DM §527). Embora constatado *na experiência*, esse consenso não pode ser *explicado pela* própria experiência, pois esta nos mostra apenas sucessões e simultaneidades de estados (DM §536) – aqui há harmonia de estados, mas não a *teoria* da harmonia preestabelecida (PR §541). Wolff está aqui se alinhando à crítica da experiência de Cordemoy²⁷, segundo a qual os sentidos só nos permitem *constatar* o acordo ou não entre os estados substanciais, mas não acessar suas causas.

Agora, “temos [...] dois caminhos através dos quais alcançamos a verdade, a experiência e a razão” (DM §372). Se Wolff rejeita o caminho empírico para explicar o acordo entre os estados da alma e do corpo (PCPF), resta apenas o *racional* - dito de outra forma, o PCPF só pode ser respondido racionalmente. Além de ser racional, sua resposta será também *teórica* (e não prática) e, conseqüentemente, em acordo com a classificação wolffiana do conhecimento²⁸, ela será de natureza *metafísica* e estará a cargo especificamente da *psicologia racional*, disciplina da *metafísica especial*. Em Wolff, portanto, está colocado de maneira muito clara que a experiência não serve de fundamento nem para afirmar, nem negar a harmonia preestabelecida; o âmbito empírico apenas nos mostra uma conjunção constante de eventos, nada determinando acerca da relação causal entre eles. Isso é importante, porque será aceito pelos autores que veremos daqui para a frente.

Evitada no contexto da cosmologia geral, a teoria da harmonia preestabelecida é reabilitada no contexto da psicologia racional. Ela passa a ser uma resposta ao *problema específico do PCPF*²⁹, da relação entre dois tipos de substâncias, alma e corpo, e não mais uma resposta ao *problema geral* da relação entre todas as substâncias ou mônadas. Mais especificamente, a harmonia não ocorre entre as almas e os elementos dos corpos, mas entre as almas e os corpos enquanto seres compostos, que possuem propriedades e estados por nós conhecidos (tamanho, forma e movimento) (DM §770; Anm §282). Claro que o problema fundamental permanece: se os corpos estão fundados nos elementos e não conhecemos os estados internos destes, que tipo de harmonia estamos afirmando entre eles e as almas? Esse é um problema para o qual uma resposta definitiva não é oferecida. A despeito disso, Wolff dirá:

²⁷ Ver Cordemoy, 2016 [1666], p. 106. Confesso ser ignorante acerca daquele que influencia Wolff na adoção dessa posição. De qualquer modo, conforme veremos posteriormente, ela será absorvida em solo alemão por Crusius (*Gewissheit* §§66, 41) e Knutzen (SC §15). Em solo inglês, como se sabe, por Hume (2000, p. 694) – como todos os outros lhe são anteriores, torna-se óbvio que a crítica não é dele originária. Nesse caso, a influência para a sua adoção provavelmente foi Malebranche (ver *Busca*, 2004, p. 247). O clássico exemplo das bolas se chocando é originariamente deste e não daquele.

²⁸ Para uma exposição geral dessa classificação, ver Tonelli, 1975, p. 244.

²⁹ Isso é em grande medida consenso na literatura: Campo, 1943, p. 268; Corr, 1976, p. 258; Erdmann, 1876, p. 62-3; Schröder, 1938, p. 19; Watkins, 2005, p. 45; Wundt, 1924, p. 48.

Como a alma tem sua própria força [*Kraft*] através da qual representa o mundo (§753), e como todas as mudanças naturais do corpo são fundadas em sua essência e natureza (§630), é fácil ver que a alma realiza sua atividade [de mudança] por si mesma e o corpo também muda por si mesmo, sem que a alma atue sobre o corpo, e o corpo sobre a alma, ou mesmo que Deus o faça por sua ação direta; as sensações e desejos da alma *simplesmente coincidem* [*übereinstimmen*] com as mudanças no corpo. Desta forma, nos baseamos na explicação que Leibniz [...] chamou de harmonia ou acordo preestabelecido (DM §765 [ênfase adicionada]).

O escopo da harmonia preestabelecida é explicitamente o PCPF. Em consonância com Leibniz, no entanto, o argumento parte da espontaneidade das substâncias³⁰ e deriva que as modificações da alma e do corpo “simplesmente *coincidem*” (o *consensus* leibniziano), sem que haja qualquer interação causal entre ambas (influxo físico) ou mesmo Deus atue como verdadeira causa (ocasionalismo). A harmonia preestabelecida fundamenta-se, assim, na própria concepção da alma como ser espontâneo, ser que contém a razão de suas mudanças em si mesma (DM §767).

Com essa alteração de escopo, a função da teoria é modificada. A harmonia preestabelecida encontra-se destituída do lugar central que ocupava na filosofia leibniziana, onde ela derivava do próprio conceito de *mônada*. Resta-lhe agora apenas um papel auxiliar e específico de responder ao PCPF. Além disso, Wolff mitigará abertamente sua importância ao longo das décadas de 20 e 30. Já no prefácio à primeira edição da *Metafísica alemã* (1719-20), ele dirá:

Eu tinha inicialmente planejado deixar a pergunta sobre a comunhão entre a alma e o corpo [...] completamente em aberta; mas como eu, através das razões expostas nos outros capítulos, fui levado muito naturalmente à harmonia preestabelecida de Leibniz, então retive-a e coloquei-a sob essa luz [...]” (DM *Vorrede*).³¹

Assim, antes das reações pietistas à harmonia preestabelecida, sobre as quais falaremos mais adiante, Wolff pretendia suspender a harmonia preestabelecida de seu trabalho. Quatro anos depois, agora sob a força dessas reações, Wolff diz nos *Comentários*: “então, resta entre eles [influxo físico, ocasionalismo] e o sistema da harmonia preestabelecida *somente uma diferença muito pequena* [...]” (Anm §277 [ênfase adicionada]). Isso e outros atenuantes serão repetidos ao longo das próximas seções como estribilhos de um poema (ver Anm §§279, 284, 285, 286), culminando na seguinte fala:

³⁰ Embora Wolff introduza modificações no conceito de espontaneidade, uso-o aqui no seu sentido leibniziano acima esboçado. Sobre isso, ver Sgarbi, 2006, p. 990-1.

³¹ Prefácio não paginado.

Não tenho interesse em que este sistema [harmonia preestabelecida] seja considerado mais provável do que outro e, por esta razão, eu mesmo recuperei os outros dois [influxo físico e ocasionalismo], para que nenhum preconceito contra a verdade possa surgir a partir disso, e não só estou satisfeito, mas até aconselho que alguém permaneça com um dos outros [sistemas] ou mesmo não professe nenhum deles se acha que encontra algo censurável na harmonia, algum impacto na religião ou na virtude, embora eu não possa ver nada diante de minha pessoa que, nestes dois assuntos, possa ser prejudicial para mim (Anm §289).

Na *Psicologia racional*, isso é colocado de maneira ainda mais categórica: as teorias do PCPF possuem caráter *hipotético* (PR §531), isto é, elas oferecem razões meramente prováveis para a aceitação daquilo que pretendem fundamentar e, por isso, não são apodíticas, podendo ser refutadas pela experiência (DP §126-7). Diante de tudo isso, fica claro o que dissemos: a harmonia preestabelecida perde a centralidade que possuía em Leibniz, tornando-se não mais que uma *hipótese* de um *âmbito restrito da metafísica*, a psicologia racional.

1.2.3 O PCPF na Alemanha do século XVIII: debate teórico

Embora a primeira aparição da harmonia preestabelecida leibniziana seja de 1695, ela foi inicialmente discutida apenas ao redor da Europa (por Bayle, de Beauval, Foucher, de Tournemine *et al.*), tornando-se um tópico central de discussão no mundo de língua alemã somente na década de 1720, com as reações à publicação da *Metafísica alemã* (1719). As décadas seguintes foram então marcadas por reações tanto de opositores pietistas quanto de defensores da filosofia de Leibniz e Wolff (Campo, 1943, p. 268-9; Erdmann, 1876, p. 64). Houve duas correntes principais de debate: uma teórica, enfatizada, em seu princípio, pelo segundo grupo (Gottsched, Knutzen etc.) e outra moral e teológica, enfatizada em tom crítico pelo primeiro grupo (Budde, Lange, Walch etc.). Veremos ambas em ordem, focando na primeira.

Contra as expectativas naturais, é a reação teórica dos defensores da filosofia leibniziana e wolffiana que culmina na defesa *sistemática* do influxo físico. Vimos acima (1.2.2.2) que, de uma parte, Wolff recusa a monadologia leibniziana, introduzindo os elementos dos corpos, e, de outra, rebaixa a harmonia preestabelecida ao estatuto de mera hipótese da psicologia racional. Conforme nota Watkins (2005, p. 50, 96; ver também Dyck, no prelo, p. 13), esses dois fatores pavimentaram o caminho para o surgimento da defesa do influxo físico em solo leibniz-wolffiano. A recusa da monadologia abria o caminho para a postulação de substâncias simples de natureza não representativa e, consequentemente, para uma monadologia física. O rebaixamento da harmonia preestabelecida a uma hipótese “não

mais provável que as outras”, por sua vez, permitia, de princípio, aduzir argumentos a favor das teorias rivais. É nesse contexto que surgem as defesas mais relevantes do influxo físico na Alemanha do século XVIII³².

O influxo físico pode ser em geral caracterizado através de duas proposições: (a) as substâncias criadas são potentes ou ativas e (b) todas essas substâncias podem, em princípio, *interagir*. Assim, ele compartilha com a harmonia preestabelecida (a), mas pressupõe o contrário de (b), o qual afirmava que *nenhuma* substância poderia *interagir*. A depender do autor, a proposição (c) pode ou não ser aceita com certas modificações, ou seja, Deus pode ou não determinar uma certa correlação entre os estados das substâncias – embora isso possa soar estranho. Kant, conforme veremos, o aceita entre 1750-70. O primeiro representante leibniz-wolffiano dessa corrente é Gottsched, cuja principal função foi a de elaborar respostas às objeções ao influxo físico (Watkins, 1995b, p. 306-7). Contudo, aquele que ofereceu o primeiro desenvolvimento mais substancial desta teoria foi Knutzen, no *Systema Causarum* (1735)³³. O terceiro grande representante dela, antes do Kant pré-crítico, é um antiwolffiano, Crusius.

1.2.3.1 Premissa central do influxo físico e as críticas de Leibniz

Antes de fazer uma exposição das defesas do influxo físico de Knutzen, Crusius e Kant, é necessário realçar dois aspectos não vinculados entre si, mas importantes para a nossa apresentação: por um lado, devemos destacar uma premissa compartilhada por todos os defensores do influxo físico, a qual o leitor deverá manter em mente, pois é ela que nos conduzirá até a *Dissertação* (1770) de Kant; por outro lado, precisamos apresentar as críticas de Leibniz à teoria do influxo físico, porque todos os seus principais defensores se sentirão mais ou menos obrigados a lhe oferecer uma resposta.

A premissa diz respeito à afirmação *da espacialidade e impenetrabilidade da alma*. Por que isso será opinião comum entre Knutzen, Crusius e Kant? Porque, dessa maneira, evitava-se o dualismo estrito (premissa (i)) e, conseqüentemente, o PCPF. Se a alma é espacial e impenetrável, e o corpo também, então, por um lado, mesmo em solo dualista, essas substâncias compartilham alguma propriedade e, por outro, sua relação, através precisamente

³² Segundo O'Neill (1993, p. 29, 54), o termo e introdução sistemática no debate são legatários de Leibniz e referiam-se às teorias causais escolásticas. No entanto, ele ganha maior amplitude e significado no contexto da filosofia alemã das décadas de 1720-30.

³³ Ver Campo, 1943, p. 275; Erdmann, 1876, p. 83; Watkins, 1995, p. 307; 2005, p. 51

dessas propriedades, não fere a máxima da proporcionalidade entre causa e efeito (premissa (iii)).

Quanto às críticas de Leibniz, há duas principais. Na primeira delas, ele afirma que o influxo físico implica a *inconsistente* noção de acidentes sendo “emitidos ou transplantados” (ou, ainda, metaforicamente, “migrando”) de uma substância para a outra (ver *Monadologia*, GP VI 608-9; *Système nouveau*, GP IV 486). *Inconsistente*, pois, em uma ontologia da substância, o acidente é um *momento* desta³⁴, isto é, não pode haver acidentes *destacados de*, mas somente *inerindo em* substâncias. Essa é uma crítica séria, porque diz respeito à consistência do influxo físico com a própria ontologia da substância. Knutzen e Crusius negarão que haja tal inconsistência.

Na segunda crítica, Leibniz acusa o influxo físico de ser inconsistente com as leis de conservação da física (ver *Esclarecimento* G IV 497, *Teodiceia* G VI 135-6, *Monadologia* G VI 620-1, *Leibniz-Clarke* LL 712). Se as almas movem de algum modo a matéria e esta também se move, a quantidade de movimento/força³⁵ no mundo deve aumentar ou diminuir de acordo com as interações psicofísicas. Nesse caso, então, a inconsistência se daria entre o influxo físico e os princípios da física emergente. Essas críticas foram amplamente reconhecidas, talvez por serem cogentes e porque Wolff as tenha exposto em seus trabalhos.

Veremos a seguir a defesa de Knutzen, Crusius e, de permeio, a defesa da harmonia preestabelecida de Baumgarten. Essa escolha fundamenta-se na ordem cronológica dos textos e de que os autores posteriores parecem absorver elementos dos anteriores (Baumgarten de Knutzen e Crusius de ambos), como é de esperar de um debate vivo.

1.2.3.2 Knutzen e o influxo físico

Knutzen foi professor de Kant e um dos principais defensores do influxo físico. Dentre os autores sobre os quais falaremos, ele é o primeiro no qual a predicação da espacialidade e impenetrabilidade da alma figura como premissa central a favor do influxo físico (ver SC §27,

³⁴ “Um ser que, por necessidade, não pode existir exceto como parte constituinte de um todo mais inclusivo”, Smith e Mulligan, 1982, p. 26.

³⁵ A crítica de Leibniz é feita mais especificamente com base em sua teoria da conservação de força (mv^2) no mundo e na negação da conservação da quantidade de movimento (mv) cartesiana. Qual é o ponto disso? Além de ser fisicamente falso que (mv) é conservado, se apenas (mv) fosse conservado, a alma ainda poderia mudar a direção de um objeto sem mudar sua quantidade de movimento, pois a direção não é parte constituinte dessa variável. Como, pelo contrário, a noção de força leibniziana envolve a noção de direção, esse “ardil” não é possível em sua teoria. Veremos, no entanto, que Crusius discutirá a crítica com base na noção de quantidade de movimento.

29). No *Systema causarum*, a estratégia argumentativa geral de Knutzen consiste em mostrar que o *influxo físico se segue de premissas leibnizianas* (Watkins, 2005, p. 53).

Em vista disso, podemos antecipar algumas coisas. O dualismo, cartesiano ou o vacilante de Wolff, será rejeitado, retendo-se a homogeneidade da monadologia, usada agora a favor do influxo físico (Arana Cañedo Agüelles, 1988, p. 338; Campo, 1943, p. 274). A reintrodução da homogeneidade também traz novamente à tona a discussão acerca do escopo da tricotomia, aplicada ou especificamente ao PCPF, ou ao problema geral da interação de todas as substâncias. No prefácio, ao comentar sua decisão a favor do influxo físico, ele diz perceber que, através da mesma teoria, “[...] não somente o comércio entre mente e corpo é explicado [...], mas também aquele celebrado problema da comunicação que intervém entre *quaisquer substâncias finitas*” (SC, p. 13 [ênfase adicionada]). Aqui, então, há uma ampliação do escopo do influxo físico comparativamente com a harmonia preestabelecida em Wolff e, conseqüentemente, um aceno a Leibniz (Erdmann, 1876, p. 85)³⁶. Com o jargão wolffiano em mãos, podemos dizer que o influxo físico é aqui tanto uma teoria de cosmologia geral quanto de psicologia racional – mas fique claro que Knutzen *não utiliza* essas expressões.

Naturalmente, a primeira coisa a ser estabelecida por Knutzen é a realidade das mônadas. Seu argumento é bastante semelhante àquele que vimos em Leibniz (ver 1.2.2.1), mas com um certo matiz wolffiano (ver nota abaixo). Ele primeiro define a *mônada* ou *substância simples* como aquela “carente de partes” (SC §18). Dado que *material* é “tudo aquilo que consiste em partes realmente distintas entre si ou compostas” (NS §4), toda mônada é, por oposição, *imaterial*. Daqui, através do argumento de que os compostos não possuem razão suficiente de sua composição em si, ele conclui que, se os corpos são seres *compostos* e, conforme a experiência nos mostra, eles existem (SC §19), então eles devem fundar-se em seres simples, em mônadas (SC §20)³⁷, que ele chamará de *simples elementares* – termo que denota *especificamente* aquelas mônadas que compõem os corpos. Assim, há simples elementares porque há compostos.

Essa escolha terminológica indica apenas uma aproximação nominal de Wolff, pois “os simples elementares ou mônadas elementares percebem” (SC §31), ou seja, têm estados

³⁶ Nesse caso específico, isso é sistematicamente verdadeiro e historicamente falso, ou seja, Knutzen não o concebe assim, porque coloca a harmonia leibniziana como resposta ao PCPF (ver SC §13).

³⁷ Knutzen remete a Wolff (O, §686): “Como na noção dos compostos não está contida a razão suficiente do porquê algo é composto, [e] algo não pode ser composto sem a razão suficiente do porquê algo seja antes composto e não um ser não composto, a razão suficiente dos compostos está fora deles, encontrada precisamente nos simples” – em DM §76 o mesmo é afirmado. Embora o argumento pudesse ser leibniziano, no *De ipsa natura*, conforme vimos, falava-se de *realidade* dos compostos e não de sua razão suficiente. Ver desenvolvimento disso em Watkins, 2006, p. 276-9.

representativos (SC §30), e, desse modo, estão mais próximos das mônadas leibnizianas que dos elementos wolffianos. Eles são, conforme o texto deixa claro, diferentes das almas apenas em grau, enquanto em Wolff eram em natureza (SC §33; ver Erdmann, 1876, p. 90). Para além dos elementos, as almas, além de serem mônadas, são *seres espirituais*, e *espírito* é toda aquela substância simples “dotada de intelecto e liberdade de vontade” (SC §18)³⁸. A *alma* é, assim, uma mônada dotada de intelecto e vontade. Esses últimos dois atributos serão sua diferença específica em relação aos simples elementares dos corpos – esse será o caso também em Crusius.

Esclarecido seu conceito de mônada, ele define leibnizianamente, como passo intermediário para chegar ao conceito de força, o *espaço* como a “ordem da coexistência” e a noção de *lugar* como um “modo determinado e finito de coexistir com outras coisas” (SC §23). Por fim, afirma a máxima de que todo ser existente deve ser completamente determinado (*omnimode determinatum*), ou seja, deve ter todas as propriedades sem as quais ele não poderia existir (SC §26; ver O §226). Assim, dado que as mônadas existem, elas “terão um determinado modo de coexistência com outras coisas, isto é, *um lugar*” (SC §27). Aqui chegamos no ponto onde a espacialidade das mônadas, nesse caso, dos simples elementares, é introduzida.

Sobre isso, Knutzen distingue entre estar no espaço (*im Raum sein/in spatio esse*) e preencher o espaço (*Raum erfüllen/implere spatium*)³⁹, algo cujo precedente está em Wolff (ver DM §602; O §609-10). Nas palavras dele: “Diz-se *preencher o espaço* de um ser no qual é dada a ordem de coexistentes enquanto tal” (SC §23); e posteriormente: “os simples não são constituídos por partes como os corpos, mas são carentes delas (§19); não é possível, portanto, que uma ordem de coexistentes seja neles dada: por isso, eles não preenchem o espaço [*spatium implent*], embora estejam nele [*sint in spatio*] (§23)” (SC §27).

Knutzen aponta para a diferença entre possuir uma ordem de coexistentes *em si* (preencher o espaço), isto é, ser extenso, e não o ser, manter uma relação de coexistência com outros seres, sem possuí-la em si (estar no espaço). O “estar no espaço” provavelmente significa aquilo que significava para Wolff: “[os elementos] só possuem um certo *ponto* dentro do [espaço]” (DM §602). Isso permite-lhe diferenciar entre um modo de ser no espaço de seres compostos (extensos e divisíveis) e de seres simples (inextensos e indivisíveis). Ele

³⁸ Aqui já está esboçada a distinção, sobre a qual falaremos posteriormente e que Knutzen refere a Walch, entre *spiritus/Geist* e *anima/Seele*. A relação entre ambos é de gênero e espécie: o espírito é uma “substância, que não tem nada da matéria em si [portanto, é imaterial], e que possui entendimento e vontade” (Walch, 1726, p. 2258-9), e alma, uma “substância espiritual, conectada com um corpo humano” (Walch, 1726, p. 2258-9).

³⁹ Coloco as expressões nas duas línguas, porque ambas serão utilizadas por Kant.

nega, desse modo, a identificação cartesiana entre espaço e extensão: nem tudo que é espacial é extenso. Consequentemente, torna-se possível afirmar a espacialidade dos simples sem lhes atribuir extensão, divisibilidade etc. Logo, como caso particular disso, torna-se possível predicar a espacialidade da alma sem lhe negar a simplicidade – segunda correlata diferença em relação a Descartes, a qual será apontada explicitamente por Knutzen (ver a discussão de SC §37).

A distinção entre *preencher* e *estar* no espaço permite também contornar (mesmo que só parcialmente) a crítica de Des Bosses, Crusius e Kant a Leibniz, segundo a qual a relação de fundamentação entre mônadas e corpos não era clara (ver n21): se ambos agora são espaciais, então torna-se ao menos inteligível que um sirva de fundamento do outro. Da mesma forma, tornar-se-á inteligível que alma e corpo possam se relacionar causalmente, porque há uma propriedade comum. Por fim, essa distinção será retida, modificada e utilizada por Kant para a crítica do influxo físico exposta ao longo da década de 1760. Vê-se, assim, que ela é peça central na história do desenvolvimento do influxo físico.

Agora as portas estão abertas para a reforma do conceito leibniziano de força. Se as mônadas compõem os corpos e estes se movimentam – algo constatado na experiência –, então são *elas que realmente se movem*, pois os fundamentam (SC §27). O *princípio de razão suficiente*, simplesmente aceito por Knutzen, estabelece que nada pode surgir do nada, sem uma razão que o explique. Assim, o movimento das mônadas deve possuir alguma razão suficiente. Diz-se que um ser *age* quando possui “em si mesmo razão suficiente da existência (mudança) de algo” (SC §21), e a *força*, por sua vez, consiste naquilo que é razão suficiente da atualização desse ato (SC §22). Se uma mônada se move, então ela o faz através de uma ação, a qual é atualizada por uma força de movimento. *Essa força de movimento (vis motrix, SC §24), finalmente, pode estar ou nela mesma, ou em outra mônada.*

Esse é o ponto no qual Knutzen desarma Leibniz e a harmonia preestabelecida através, supostamente, das próprias premissas leibnizianas. Ele mostra que as duas alternativas da disjunção levam à mesma conclusão: a interação causal das substâncias. Por um lado, se a mônada *é movida* (a) por uma força *que não é sua*, então há interação real (ela padeceu uma ação de outra substância); por outro lado, se ela é movida por uma força *que é sua*, ela, movendo-se, *ou* (b) conquistará outro lugar que ainda não ocupava, deslocando, assim, as mônadas adjacentes⁴⁰, *ou* (c) será resistida por estas – em ambos os casos, a força da mônada implica interação causal (SC §28).

⁴⁰ Não há vácuo, porque não há espaço absoluto.

Em (c) pressupõe-se a impenetrabilidade [*impenetrabilitas*] das mônadas, que deve ser entendida também em termos causais (predicado binário: *resistência* de *x* a *y*; ver também Kant, AA 2: 322), o que, exteriormente, soa como uma pressuposição não leibniziana. Se o leitor, entretanto, recordar aquilo que expusemos em (1.2.2.1.), verá que, de acordo com a concepção de mônada pré-1700, essa não é uma interpretação absurda de Leibniz: no *Systema Dynamicum*, sugeria-se que a força passiva do composto hilemórfico garante à mônada impenetrabilidade. Exatamente por isso, Knutzen se concebe aqui como seu seguidor (SC §29). O resultado é que, em qualquer um dos três cenários possíveis, (a), (b) e (c), as mônadas *interagem realmente* através de forças de movimento (SC §29; ver Watkins, 2005, p. 57-8, Erdmann, 1876, p. 90). A interação real é caracterizada por *uma substância ser causa eficiente*, i.e., “*conter a razão*”, *da mudança de outra* (SC §31)⁴¹. Portanto, contra a monadologia leibniziana e a harmonia preestabelecida, a força das mônadas não consiste em uma ação da substância apenas sobre si, mas precisamente o contrário, o que mostra a verdade do influxo físico.

Até agora Knutzen apresentou sua teoria no nível mais básico dos constituintes dos corpos. A condição para sua aplicação ao PCPF é a seguinte: “para o influxo físico é suficiente a ação da mente nos simples corpóreos e destes na mente” (SC §32). Ele não precisa recorrer ao expediente wolffiano de correlacionar os estados representativos das almas com os estados dos corpos enquanto seres compostos, porque aqui os “elementos” são diferentes da alma só em grau, e seus estados não nos são desconhecidos.

Para satisfazer a exigência, Knutzen primeiro defende que *a alma está em um lugar* (SC §37) – ele o faz, tal como havia feito no caso dos elementos dos corpos, através da determinação completa, coexistência etc. No entanto, diferentemente dos simples elementares, sua relação com os outros corpos, como nos ensina a experiência, é mediada por aquele corpo que lhe pertence (SC §§37-8). Assim, ela “participa [*inest*] e está presente [*adest*] no seu corpo” (SC §37)⁴². Knutzen é ainda mais específico, designando o cérebro como “sede da alma”: “Nas ciências naturais [*In Physicis*] mostra-se que a origem de qualquer nervo se prolonga *do cérebro* imediatamente ou mediante a medula da espinha dorsal; [...] nada, portanto, mais provável que a sede da alma ser no cérebro [...]” (SC §37)⁴³. É claro que, se a alma está localizada no cérebro e este se move com seu corpo, ela também acompanhará esse movimento (SC §38).

⁴¹ Aqui fica óbvio que a distinção entre causa e razão ainda não está clara.

⁴² Watkins (2009, p. 69) traduz da seguinte maneira, aparentemente invertendo os termos: “...is present and participates in its body”.

⁴³ À pergunta de *qual parte do cérebro*, ele responde: “no nosso presente não é possível decidir” (SC §37)

Daqui a interação real entre alma e corpo pode ser facilmente derivada através de um argumento, *mutatis mutandi*, igual àquele dos simples elementares: a alma se move, e esse movimento deve possuir razão suficiente ou em uma força sua, ou de outro ente; se ela se move por si, move também os simples elementares circundantes (e assim por diante...) (SC §39). No fim da seção, Knutzen resume o argumento:

Dito de outra forma. A mente [alma] é uma substância impenetrável ou possui resistência, da mesma forma que todas as substâncias finitas (ver cartas do ilustríssimo Leibniz). Entretanto, a mente humana está circundada no espaço pelas mônadas do corpo (§37): logo, será algo na mente que exclui ou resiste as mônadas ou [elementos] simples dos corpos, que, como mostramos acima, se movem. A resistência é, contudo, uma ação do paciente no agente; portanto, a mente age nos simples dos corpos e estes na mente, i.e., há ação mútua entre a mente e o corpo Q.E.D. (SC §39).

Para além do âmbito da cosmologia geral, o influxo físico estaria provado também no âmbito do PCPF, da psicologia racional.

Sob a defesa da espacialidade e impenetrabilidade de todos os seres simples, a interação causal foi estabelecida através *do movimento*; sabemos, não obstante, que as mônadas em geral (almas e simples elementares) têm estados representativos. Poderíamos nos perguntar, então, como dos movimentos são geradas representações. Note o que aconteceu aqui: o PCPF parecia superado na medida em que foi garantida a espacialidade e impenetrabilidade da alma, porque a relação causal ocorreria através dessas propriedades. Isso, contudo, não aconteceu, pois a explicação ainda deixa de fora algo importante: como movimentos geram representações e vice-versa? Ou seja, para além da afirmação genérica de que há relação causal através da resistência (impenetrabilidade) da alma sobre o corpo e vice-versa, Knutzen ainda precisa desenvolver uma teoria causal específica para explicar como essas propriedades interagem. Ele faz isso simultaneamente apresentando uma réplica à primeira crítica de Leibniz (dos acidentes “migrando”):

§44.

O verdadeiro influxo ou sua ideia mais específica é explicada, através da qual o efluxo [effluxus] e metamorfose dos movimentos e ideias é excluído.

Enquanto o corpo age na mente de acordo com o sistema do influxo físico, ele não despeja [infundit] nem ideias das coisas externas na mente, nem a força representativa [ela mesma]; mas ele somente modifica [modificat] a força da mente e sua substância, de tal forma que surja [oriatur] a representação na mente. Com certeza, a mente, enquanto age no corpo, não despeja nenhuma força motriz nele; mas sua ação modifica e dirige [dirigit] a força motriz que está nos elementos do corpo, para que o movimento seja finalmente produzido no corpo. Pois ideias e força representativa são ou acidentes, ou substâncias. Se são acidentes: elas não

podem ser despejadas à mente do corpo e ser passadas [*transire*] do corpo à mente por um certo movimento local, pois acidentes não migram [*migrant*] de sujeito [*subjecto*] em sujeito (§791. Ontol.) [de Wolff]. Se, no entanto, se supõe que elas são substâncias: de modo similar não se pode permitir tal passagem, pois a mente é uma substância simples, e essa substância não pode ser um receptáculo de outra ou de uma pluralidade de outras substâncias. Assim, nem ideias, nem a força representativa podem ser passadas do corpo (SC §44).⁴⁴

Knutzen é muito claro na negação de que haja algo como acidentes “migrando” de uma substância a outra. Ele aceita, corretamente e com Leibniz, que, em uma ontologia da substância, algo só pode ser concebido como substância ou acidente, e conclui que, em nenhum dos dois casos, as ideias e forças representativas podem ser concebidas como “migrando” do corpo à mente. Desse modo, ele sugere um outro esquema conceitual para a concepção da interação causal: a força de uma substância “modifica” e “dirige” a força da outra substância. Assim, a produção do efeito é realizada através de *duas* forças e não de apenas uma. Mais especificamente, se supusermos uma substância *a* e outra *b*, e correlatas forças *fa* e *fb*, a produção de uma propriedade qualquer *x* deriva do seguinte esquema: *fa* é condição suficiente ou causalmente responsável pela *modificação* de *fb* e *fb* e, por sua vez, condição suficiente para que *surja* a propriedade específica *x*, que terá a natureza correlata de *fb* – se for uma força representativa, será uma representação etc. Ou seja, não é *fa* mesma que produz diretamente a propriedade *x*, senão que apenas indiretamente, através da *modificação* de *fb* – “modificação” esta cujo conteúdo ainda não é muito claro em Knutzen.

Watkins exemplifica isso e conclui da seguinte forma:

Por exemplo, quando o corpo age na mente, o elemento corpóreo (ou conjunto dele) é causalmente eficaz na modificação da força representativa do elemento incorpóreo de tal forma que novas representações correspondentes são produzidas disso. Este modelo permite-lhe evitar a consequência desfavorável de que um corpo (algo material) é completamente suficiente para produzir representações (que Knutzen considera imateriais), porque o elemento incorpóreo (i.e., sua força representativa) *pode ser responsável pela produção da dimensão especificamente mental das representações, mesmo que não seja suficiente para explicar estas representações em sua totalidade* (2005, p. 73 [ênfase adicionada]).

Com efeito, não há acidentes migrando, mas forças que modificam outras, de tal modo que uma propriedade adequada seja produzida pelas segundas – o vocabulário posterior de Crusius se adequará melhor a esse esquema causal (*erwecken*, *veranlassen* e *hervorbringen* em vez de *modificare*, *dirigire* e *oriri*). Não há, portanto, inconsistência entre a ontologia da

⁴⁴ O itálico é original do texto.

substância e o influxo físico, e nem se incorre no problema de conceber o movimento produzindo ideias, e vice-versa.

Agora, o leitor notará na passagem acima que Knutzen introduz inadvertidamente o conceito de força representativa [*vis repraesentativa*]. A força que ele havia atribuído a todos os seres simples até então era apenas uma força de movimento, mas, de repente, passamos a saber que as almas são dotadas dessa outra força. Pressupondo-a, na seção seguinte, ele passa a elaborá-la: “As forças representativa e motriz na mente humana **ou** *emanam de uma certa fonte comum, uma certa força primitiva* [*vi quadam primitiva*], **ou** uma é o fundamento da outra” (SC §45 [ênfase adicionada]). A primeira opção será adotada diretamente por Kant em seu primeiro trabalho, o *Forças vivas*. Knutzen, por outro lado, aceita a segunda opção, defendendo que a força de movimento deriva da força representativa. Ele rejeita, por último, uma terceira opção, de que a alma possua as *duas* forças, porque a sua simplicidade implica que sua força seja una, como já fora destacado por Wolff⁴⁵ – falaremos mais sobre isso adiante.

Finalmente, Knutzen responde também à segunda crítica de Leibniz, acerca da inconsistência do influxo físico com a lei de conservação da física. Ele encontra uma solução conciliatória, primeiro restringindo o escopo dessa lei para as interações *entre corpos*: “nego a premissa menor, nomeadamente, que do influxo físico siga-se que certa quantidade de força não é conservada na colisão dos corpos *entre si*” (SC §55). Ele, então, argumenta que ela não vale para a interação psicofísica: a lei de conservação da força é derivada por Leibniz da lei de inércia; dado que essa última não vale para a alma (na filosofia leibniziana, a alma não permanece em estado de repouso ou movimento até que uma *força externa* aja sobre ela), tampouco a lei de conservação valerá. Assim, pode-se conceber a interação entre alma e corpo como fora de seu escopo (SC §55). A estratégia de Knutzen consiste, desse modo, em separar os reinos normativamente distintos das interações corpóreas e psicofísicas, salvaguardando, assim, *tanto* a interação causal psicofísica *quanto* a lei de conservação da força (sobre isso, ver Watkins, 2005, p. 69-71).

⁴⁵ “A alma, porque é simples (§48), é carente de partes (§673. Ontol.). Suponhamos agora que a alma tenha várias forças distintas entre si: dado que cada uma delas consiste em um contínuo esforço de agir (§714. Ontol.), cada uma exigirá um sujeito peculiar no qual esteja. E, assim, muitos entes atuais distintos entre si serão concebidos, que, na medida em que a alma seja tomada simultaneamente, serão suas partes (§341. Ontol.): o que, claro, foi demonstrado como absurdo” (PR §57).

1.2.3.3 Baumgarten e a harmonia preestabelecida

Baumgarten compartilha com Knutzen a volta a Leibniz contra a redução de escopo wolffiana e seu dualismo. Entretanto, os princípios metafísicos da filosofia leibniziana não serão utilizados para defender o influxo físico, mas sim a harmonia preestabelecida. Esta voltará a ter seu escopo ampliado, tornando-se novamente uma teoria geral – e *também* particular –, o que tampouco significará *identidade* com Leibniz, pois Baumgarten modifica o esquema conceitual sobre o qual sua defesa repousa.

Como no caso de todos os outros autores anteriores, antes de falar sobre a *relação* entre as coisas do mundo, Baumgarten precisa determinar *quais são* essas coisas. Em (M §191), ele determina o conceito de substância e acidente: “Um ser não pode existir exceto como determinação de outro (em outro) ou pode §10. O anterior é um acidente e este é uma substância (ente subsistente por si, forma, *entelekeia*, *ousia*, [...] *energeia*).”⁴⁶ Se notarmos o último termo grego usado por Baumgarten (*energeia*), veremos que aqui, mais que em Wolff e Knutzen⁴⁷, sublinha-se o sentido propriamente leibniziano da substância como atividade (*energeia*, *actus*). Em consonância com essa ênfase, ele identifica a força com a substância (M §197-8).

Estabelecido isso, ele deve provar a realidade das mônadas e, para tal, precisa distinguir entre seres simples e compostos, garantindo uma relação de fundamentação entre eles: “um *ente composto* (dito de maneira estrita e simples) é um todo de partes extra/fora de partes [*totum partium extra partes*], [enquanto] o ente *simples* (dito de maneira simples e rigorosa) é não composto” (M §224). Isso lhe permite distinguir *substâncias compostas* – que não são propriamente substâncias, porque *dependem* de suas partes (M §234) – e *substâncias simples*, mônadas (M §230). Como não se pode conceber as substâncias compostas como constituídas *apenas* de *partes extra partes* que sejam acidentes, pois estes inerem necessariamente em substâncias, elas são, em última análise, compostas de substâncias simples, as *mônadas* (M §234). Assim, se existirem compostos, existirão mônadas (M §245) – a mesma litania presente em todos os outros autores. Só que em Baumgarten a relação de fundamentação não deriva nem da concepção de corpo/extensão (Leibniz), nem da ausência de razão suficiente nos compostos (Wolff e Knutzen), mas sim da *definição* destes como *partes extra partes*.

⁴⁶ Esses sinônimos estão ausentes na primeira edição, de 1739, e foram adicionados em 1743.

⁴⁷ Nestes, a definição de substância é antes a de um sujeito perdurável e suscetível à mudança de acidentes. Ver NS §5 e O §§768-9. Knutzen, nessa seção, chega inclusive a falar de *conciliação* da sua concepção e da wolffiana com a leibniziana (“ente dotado de força agente”), reconhecendo, assim, a diferença.

Após assinalar a relação de fundamentação, Baumgarten procede de maneira semelhante a Knutzen, introduzindo o conceito de espaço e extensão. O *espaço* é definido como a “ordem de simultâneos que é postulada reciprocamente fora de si [*extra se*] [...]” (M §239) e “*extenso* é aquilo no qual há espaço”, do qual “se diz que preenche [*replere*] o espaço ou lugar (ser no espaço ou lugar, isto é, estar preenchendo [*esse in spatio, vel loco, replete scilicet*])” (M §241)⁴⁸. A continuação da seção se dedica a aplicar essas definições aos compostos, predicando deles a espacialidade e extensão e estabelecendo a inversa, que todo extenso e espacial é composto.

As definições de espaço e extensão não são tão diferentes daquelas que vimos em Knutzen: espaço como ordem de coexistência/simultaneidade das substâncias (aqui *extra se*) e os seres extensos como aqueles que contêm *em si* uma ordem de coexistência/simultaneidade (ver 1.2.3.2). A diferença significativa parece consistir na relação que há entre os conceitos de extensão, preencher o espaço (*replere spatium*) e estar nele (*esse in spatio*). Na seção acima, Baumgarten parece sugerir que as três coisas significam o mesmo. Dessa maneira, aquela distinção de Knutzen (e Wolff) entre um modo de estar no espaço dos seres simples e outro dos compostos seria ignorada. A conclusão seria que “a mônada não é extensa nem preenche o espaço” (M §241, 230) e, dado que ela não o preenche, ela tampouco *estaria* nele, já que ambas as coisas seriam o mesmo. Assim, uma premissa básica do influxo físico pareceria ser descartada e a dificuldade de fundar a seres extensos em seres simples voltaria a emergir na superfície.

Esse, contudo, não é exatamente o caso. Mesmo que Baumgarten não endosse a distinção de Wolff e Knutzen, ela está de alguma forma na *Metafísica*: “a posição dos simultâneos fora dos outros atuais é seu *lugar* [*locus*] [...]” (M §281), e na próxima seção, “o lugar de qualquer ser simultâneo é determinado da conjunção com outros seres atuais fora dele. Portanto, os coexistentes são diferentes em lugar [*Hinc diversus est a loco coexistentium*]” (M §282). Desse modo, todas as mônadas, postuladas conjuntamente com outros seres fora de si, *estão* em um lugar. Outra passagem confirma isso e vai além: “uma substância, em cujo lugar não se pode postular outra além dela, é impenetrável (sólida) [*impenetrabilis (solida)*]. Assim, [porque são subsistentes] toda substância e, portanto, *as mônadas desse mundo e de todo outro mundo composto são impenetráveis* (§230)” (M §398 [ênfase adicionada]). Por isso,

⁴⁸ Meu conhecimento atual de latim não me permite saber se há uma real diferença de significado entre *implere* (Wolff e Knutzen) e *replere* (Baumgarten). Assumo que sejam sinônimos, simplesmente porque Watkins (2009), no caso do *Systema Causarum*, e Fugate & Hymers (2013), no caso da *Metaphysica*, traduzem ambos os termos por “fill”.

[...] se postulada a coexistência de muitas delas, como todas são impenetráveis (§398), elas são colocadas reciprocamente fora de si em certa ordem (§396, 78) e, portanto, em tal agregado há espaço (§239). Assim, em todo agregado de mônadas desse e de todo mundo composto é extenso (§241). [...] Se com ponto físico quer-se dizer um ser atual, além de simples, completamente determinado [*omnimode determinatum*], então certas [*quaedam*] mônadas deste universo são pontos físicos, verdadeiramente aquelas das quais [surge] um agregado extenso (M §399).

Baumgarten parecia ir em uma direção consistentemente leibniziana, para, então, desviar-se dela. As mônadas não só estão em um lugar, mas todas são impenetráveis e, por isso mesmo, não podem ser postuladas no mesmo lugar, ou seja, devem ser colocadas *extra se*. Isso ainda poderia ser interpretado como uma premissa leibniziana do *Systema dynamicum*, conforme já ressaltamos ao falarmos de Knutzen. Mas Baumgarten é mais radical, descrevendo certas (*quaedam*) mônadas como *pontos físicos*, algo que Leibniz rejeitava explicitamente no *Système nouveau*, onde ele as caracterizava estritamente como *pontos metafísicos* (ver G IV 483). O argumento a favor disso, embora condensado, é semelhante ao de Knutzen a favor da espacialidade dos simples: se as mônadas são atuais (não meramente possíveis, como pontos matemáticos) e completamente determinadas, então elas terão um lugar (porque uma de suas determinações será a simultaneidade com outras mônadas), elas serão impenetráveis (porque a simultaneidade de seres atuais é sempre *extra se*) e, portanto, serão pontos físicos⁴⁹, de onde surgirá a extensão.

Baumgarten caracteriza somente *certas* ou *algumas* mônadas como pontos físicos, algo simplesmente ignorado tanto por Watkins (2006, p. 295) quanto por Lorini (2014, p. 119), que generalizam a caracterização para *todas* as mônadas. Eles parecem estar certos do ponto de vista sistemático, ou seja, essa é a *consequência* da teoria de Baumgarten. No entanto, não é como ele *se expressa*. Se há uma relação de implicação entre estar em um lugar, ser impenetrável e ser um ponto físico, dado que todas as mônadas, enquanto coexistentes, possuem as duas primeiras propriedades, então poderíamos com legitimidade supor que *todas* elas devem ser descritas como pontos físicos. Assim, parece haver uma inconsistência entre o que Baumgarten diz e os resultados de sua teoria.

O uso do pronome *certas* (*quaedam*) acontece a seguir em outras passagens no contexto da explicação de como a extensão e os corpos derivam de *certas* mônadas (M §414, 416), as quais ele chamará, em consonância com Wolff e Knutzen, de *elementos* (M §420). Ele parece querer evitar, assim, caracterizar as almas como pontos físicos. Desse modo, o uso

⁴⁹ Rüdiger identifica como uma das omissões que gera o PCPF justamente não conceder como premissa que a alma é um ponto físico; ver *Gegen-Meinung*, §16.

do pronome denota, em última instância e mesmo que de maneira inconsistente, a distinção entre tipos de mônadas, aquelas que constituem e aquelas que não constituem os corpos. Em função do caráter físico das primeiras, a relação de fundamentação entre elementos e corpos pode, então, tornar-se inteligível novamente (ver Lorini, 2014, p. 119; Watkins, 2006, p. 296-7).

Agora, o que é comum a todas as mônadas é que elas “são forças (§199) representativas do seu mundo (são espelhos ativos dele §210) [...]” (M §400). Assim, a força substancial é aqui identificada com a força representativa – não há a oscilação que vimos em Knutzen, que predicava a força motriz de todas e depois simplesmente adicionava, de maneira *ad hoc*, o conceito de força representativa, tentando derivar a primeira desta segunda. Nesse sentido, então, ele é mais consequentemente leibniziano. Agora, as mônadas representam o mundo “ou somente obscuramente, ou em parte claramente” (M §401) e, eventualmente, de modo distinto (M §402). Se o primeiro caso, então elas são “mônadas vazias (dormentes)”; se o segundo, elas são *espíritos*, mônadas intelectuais (M §402). As almas humanas, por serem intelectuais, são espíritos (M §754). Ao contrário de Walch e Knutzen, aqui temos uma definição que dispensa a adição da vontade como marca essencial do espírito. A consequência, no entanto, é a mesma presente em Leibniz e Knutzen: a distinção entre os tipos de mônadas é apenas de grau, de *como* elas representam o mundo. Baumgarten não especifica, mas é razoável supor que os elementos dos corpos são as mônadas dormentes.

Esclarecido o conceito de substância, mônada e suas respectivas relações com o conceito de ente composto e corpo, pode-se perguntar acerca da natureza da relação *geral* entre elas, para além de suas relações na composição dos corpos. Baumgarten, conforme já antecipáramos, defenderá a teoria da harmonia preestabelecida.

Um mundo é “uma série (multidão, totalidade) de atuais finitos, que não é parte de outra [série]” (§354), sendo esses atuais suas partes, colocadas *extra se*, e onde todas as partes estão conectadas entre si (M §356-7). Dado que há um mundo (M §355), todas as substâncias dele manterão algum tipo de relação entre si, independente do caráter delas, se dormentes ou intelectuais. Por isso, Baumgarten diz que elas possuem um nexo/harmonia universal (*nexus/harmonia universalis*) (M §48, 357, 400), o que, analisado, significa que “[todas] as mônadas singulares são o fundamento ou consequência, ou ambas, de [todas as] outras mônadas singulares” (M §400). E, conforme já vimos, como elas se determinam mutuamente em relação ao seu lugar (e ao momento no tempo), elas se *influenciam* mutuamente (*mutuo influunt*) (M §408). Ou seja, da constituição de um mundo, dois *fenômenos* emergem: o

nexo/harmonia universal e a influência mútua de todas as mônadas, que, juntos, ele chamará de *comércio das substâncias mundanas* (*substantiarum mundanarum commercium*) (M §448).

Se em Wolff a coincidência de estados entre alma e corpo era constatada pela experiência a serviço da qual se evocava uma das três teorias canônicas, em Baumgarten *é do próprio conceito de mundo que emerge o fenômeno do comércio geral a ser explicado por elas*: “As doutrinas [*sententiae*] que são vistas como aptas para explicar isso [o comércio] são chamadas de *sistemas de explicação do comércio entre substâncias do mundo* e, se elas forem usadas para a explicação de todo comércio de toda substância, elas são universais (gerais) [*universalia, generalia*]” (M §448). Por oposição, posteriormente, ele falará de teorias particulares, aquelas que explicam algum tipo de comércio entre um conjunto específico de substâncias (alma e corpo) (ver M §462). Embora nós tenhamos trabalhado com a distinção entre teorias gerais e particulares desde a nossa apresentação de Leibniz, é mérito de Baumgarten ser o primeiro a apontá-la de maneira tão clara. Então, as três teorias, em sua forma geral, são usadas para explicar o fenômeno do comércio entre todas as mônadas implicado pelo próprio conceito de mundo.

Para diferenciar as três teorias, Baumgarten introduz a distinção entre *influências reais* e *influências ideais* das mônadas. Com base nos conceitos de *ação* (*actio*) e *paixão* (*passio*)⁵⁰, ele diz: “se a paixão da substância na qual outra influi é simultaneamente ação da própria substância que padece, diz-se que a *paixão* e a *influência* são *ideais*. Se, no entanto, a paixão não é [acompanhada de] uma ação da substância que padece, diz-se que a *paixão* e *influência* são *reais*” (M §212). Isto é, uma substância só padece uma ação real *caso ela não aja de nenhuma forma*, ou seja, caso a primeira seja a única e exclusiva razão suficiente de sua mudança. Assim, se ela padece uma ação e simultaneamente age em virtude disso, a influência é apenas *ideal*. Segundo Baumgarten, o influxo físico estaria fundado na noção de influência real, e a harmonia preestabelecida, na noção de influência ideal (M §448-9).

Ele tira uma série de consequências disso, dizendo que o influxionista

(1) nega [*negat*] que qualquer substância deste mundo age quando padece [*patitur*] uma ação de outra substância do mundo e [nega] que sua força produz suas paixões [*passiones*], (2) [ele] supõe que as paixões de uma substância deste mundo foram produzidas por outra substância neste mundo nela influente [*in eam influente*] (M §450). Portanto, para o sistema do influxo físico universal nenhuma substância, [ou] parte do mundo, age por uma força própria em qualquer uma de suas mudanças harmônicas. Agora, no entanto, todas as mudanças das substâncias mundanas podem ser suficientemente conhecidas da força de qualquer outra mônada pertencente ao

⁵⁰ Respectivamente, quando a mudança da substância tem razão suficiente em si e quando ela não tem razão suficiente em si, mas em uma outra força (ver M §210).

mesmo mundo [*ad eundem mundum pertinentes*] (§354, 400). Portanto, todas são harmônicas (§448), e consequentemente, segundo o sistema do influxo físico universal, nenhuma substância do mundo age em nenhuma de suas mutações [*in nullis suis mutationibus ulla substantia mundana agit*]⁵¹, [mas] em todas [ela] realmente padece de outras substâncias mundanas, que, não obstante, por causa da mesma razão, absolutamente não agem (§210), e, portanto, tampouco serão forças, o que contradiz §199 (M §451).

Partindo da concepção de influência real pressuposta pelo influxo físico e de suas implicações, Baumgarten argumenta que essa concepção é inconsistente com o próprio conceito da substância como força, razão interna de suas mudanças. Convém citar na íntegra o resumo e comentário de Watkins acerca da passagem, pois eles são esclarecedores e servirão de impulso para a nossa discussão:

Baumgarten transforma o que poderia parecer apenas uma mudança terminológica [distinção entre influência real e ideal] em uma objeção explícita. [...] A ideia por trás da objeção parece ser que, se as substâncias fossem agir somente em outras e não em si mesmas, então elas não seriam realmente substâncias ou forças no sentido adequado, porque tais substâncias ou forças contêm as razões de seus estados em si mesmas. A despeito de se a objeção é uma petição de princípio [*begs the question*] por assumir um certo conceito de força, ela claramente se funda em uma leitura não caridosa de com o que o influxo físico universal está comprometido, por assumir (1) que a substância não pode agir em si mesma ao mesmo tempo que outra substância age nela e (2) que a substância não é responsável por nenhum dos seus estados. [...] Knutzen rejeita a primeira suposição, e a segunda delas vale somente para as versões mais extremas do influxo físico, no sentido de que todos os estados de todas as substâncias devem ser causados por toda outra substância, e, assim, não lida com as versões mais modestas, como a de Knutzen [...] (2005, p. 77).

Sobre primeiro comentário de Watkins: a objeção de Baumgarten será uma petição de princípio ao pressupor um certo conceito de força a depender de qual era o seu interlocutor – se um leibniz-wolffiano, não o será, pois compartilham um conceito razoavelmente semelhante desta; se um antiwolffiano, então o será. Dado que, conforme aponta Watkins, o influxo físico de Knutzen não é afetado pela crítica de Baumgarten, podemos supor que ela está direcionada a outros autores, provavelmente antiwolffianos e, assim, talvez possamos concordar que há nela uma petição de princípio. Isso é suficiente para preservar teorias do influxo físico mais moderadas, como a de Knutzen, da objeção. Mas será que a distinção entre influência real e ideal em si mesma, sem culminar na objeção de Baumgarten, se reduz a uma mera “mudança terminológica” sem maiores consequências, como sugere Watkins? Parece-nos que não.

⁵¹ Aqui preferi mudar levemente as palavras, mantendo o sentido, para tornar mais natural no português. Nisso, segui Fugate e Hymers (2013, p. 186).

Na opinião de Knutzen, para caracterizar uma influência como real ou causal, era suficiente que uma substância fosse razão do estado de outra. Vimos que ele elaborava isso através da interação entre duas forças, uma promovendo a modificação da outra, sem, contudo, produzir diretamente o efeito – no exemplo que déramos, a ação de *fa* e *também fb* causavam a propriedade *x*. No entanto, segundo o esquema conceitual introduzido por Baumgarten, esse tipo de influência seria tão somente *ideal*, pois pressupõe simultaneamente a ação do agente *e* do paciente. Para ser caracterizada como uma influência *real*, a ação de *fa* deveria produzir *diretamente* a propriedade *x* na substância *b* (ou *fb*), sem nenhuma incursão da atividade dessa última. Assim, o que Knutzen chama de influência real, Baumgarten chama de influência ideal. Nesse sentido, enquanto o primeiro diz estar defendendo o influxo físico, o segundo o acusaria de defender a harmonia preestabelecida.

Isso é de fato apenas uma mudança semântica no uso dos termos, mas introduz um problema real: a confusão entre influxo físico e harmonia preestabelecida. Para dar o exemplo de um comentador contemporâneo, essa mesma confusão aparece em Hessbrügen-Walter (2004, p. 108), que faz o seguinte comentário sobre a teoria do influxo físico de Crusius, cujo *insight* e esquema causal, conforme veremos adiante, são essencialmente os mesmos de Knutzen: “pode-se dizer que aqui estamos falando de uma variante (ocasionalista ou preestabelecida) do paralelismo psicofísico”. Ele diz isso, porque nessa teoria causal as substâncias são somente *causa indireta* dos estados de outras (*fa* produz indiretamente *x* através de *fb*). Assim, o que Baumgarten e Hessbrügen-Walter estariam exigindo do influxo físico seria uma relação de *causa direta* entre as substâncias, plasmada na concepção de influência real do primeiro (*fa* produz *x* em *fb*).

Com efeito, a própria concepção da harmonia preestabelecida e do influxo físico começa a sofrer metamorfoses. Surpreende, particularmente, que Baumgarten sustente a influência ideal de todas as mônadas, isto é, que cada uma seja razão parcial do estado de todas as outras. Aqui já estamos longe da concepção originalmente leibniziana da harmonia preestabelecida como mero *consensus* das representações monádicas, porque, mesmo que na teoria de Leibniz elas se representassem mutuamente, as razões de suas representações eram sempre internas à mônada e jamais externas.

O fenômeno do comércio geral, que valia para todas as mônadas, vale também *particularmente* para a relação entre corpo e alma, o que se manifesta nas sensações e movimentos voluntários (M §734-6). Dado que Baumgarten afirma uma relação de implicação entre os sistemas gerais das teorias canônicas e seus correlatos particulares (M

§762), ele defende a harmonia preestabelecida também nesse contexto. Assim, há influência ideal, e não real, entre os estados harmônicos de ambos.

Já vimos que Baumgarten concebe a teoria geral do influxo físico em sua versão mais radical, i.e., segundo a proposição “todos os estados de todas as substâncias possuem sua razão suficiente em outras substâncias”. Em consonância com isso, o mesmo será afirmado no escopo da relação entre alma e corpo. Isso significa, por um lado, que “para o sistema do influxo físico psicológico [particular], (1) em nenhuma mutação harmônica que ocorre no corpo humano, ele age por uma força própria [...], em todas, [ele] realmente padece da alma [*in omnibus realiter patiens ab anima*]” (M §764) e, por outro, “(2) que o corpo humano influencia realmente a sua alma toda vez que acontece nela uma mudança que se pode conhecer suficientemente a partir da força dele [*ex vi corporis sufficienter cognosci potest*]” (M §765). Assim, nem o corpo, nem a alma agem em suas próprias alterações harmônicas (porque essas são interações *reais* e não *ideais*).

1.2.3.4 Crusius e a nova defesa do influxo físico⁵²

Todos os autores com os quais lidamos anteriormente estavam inseridos na tradição leibniz-wolffiana e compartilhavam, em função disso, uma metafísica semelhante. Vimos as bases dela sendo lançadas em Leibniz; depois como ela foi modificada por Wolff, com a introdução do dualismo, e posteriormente como Knutzen e Baumgarten, de modos diferentes, operam um retorno ao primeiro deles, Leibniz, sem, no entanto, identificar-se com ele. Crusius, no entanto, por ser um piestista e antiwolffiano, não compartilha exatamente da mesma metafísica. Poderíamos dizer que comum a todos é somente a pressuposição do dinamismo metafísico, mas mesmo nesse caso, ao abordar Crusius, precisa-se fazer alguns ajustes, considerações e distinções. A seguir, veremos as diferenças introduzidas por ele sobre os conceitos de substância, força e dualismo substancial. Assim, seremos capazes de entender sua defesa do influxo físico no contexto do PCPF.

Vimos acima que, para Leibniz, a substância é sua força, a capacidade de modificar processualmente seus estados, e há exatamente uma força para cada substância, ou seja, a substância não é jamais um *aglomerado* de forças – algo que é elaborado e canonizado por Wolff (ver n. 47). Essa concepção é aceita, com diferentes acentos e ênfases, por todos os outros autores que vimos. Quando a introduzimos, notáramos que ela constituiria uma

⁵² Este subcapítulo foi originalmente escrito como um artigo à parte (submetido, mas não publicado), e seu conteúdo foi modificado para adequar-se à presente dissertação.

novidade, diferenciando-se tanto da concepção aristotélica quanto cartesiana de substância. Interessa-nos, nesse momento, sua diferença em relação à primeira. Na concepção aristotélica, a substância é um composto hilemórfico de forma e matéria, substância e acidente, no qual a noção de *inerência* desempenha um papel central. Para a metafísica de Leibniz, contudo, esse não é o caso, porque *não há um sujeito distinto dos estados substanciais* no qual eles possam inerir. A substância é o conjunto de seus estados (em sentido lógico, predicados) somado à sua capacidade real de modificá-los, de colocá-los em uma sequência temporal.

Ora, o pietismo antiwolffiano preservou uma herança de extração aristotélica no que diz respeito ao conceito de substância, mesmo que tenha sido progressivamente influenciado pelo leibniz-wolffianismo – o que só parece uma contradição de termos se nos mantivermos no nível superficial das nomenclaturas⁵³. Para compreendermos a defesa do influxo físico de Crusius no contexto do PCPF, um dos aspectos centrais que precisamos explicitar é como ele recebeu essa tradição. Veremos que, partindo dela, ele rejeitará a identificação entre substância e força, cujo resultado será a afirmação da possibilidade de *várias* forças inerindo em uma única substância simples⁵⁴.

Uma substância é, segundo Crusius, uma combinação de sujeito metafísico (*metaphysisches Subjekt*), aquilo que subsiste por si, e propriedade ou acidente metafísico (*metaphysische Eigenschaft*), aquilo que subsiste ou inere no sujeito (*Entwurf*, §20). Todo ser possui ao menos uma propriedade e, particularmente, uma que torna outras coisas, através de sua ação (*Aktion*) (*Entwurf*, §64), reais ou possíveis. Crusius chama essas propriedades de *forças* (*Kräfte*) (*Entwurf*, §29). Justamente porque o que as caracteriza é tornar coisas diferentes de si reais ou possíveis, o conceito de força está intimamente vinculado àquele de causalidade (*Kausalität*) e causa eficiente (*wirkende Ursache*) (*Entwurf*, §31, 32, 63)⁵⁵.

Crusius parece seguir Rüdiger. Na *Gegen-Meinung*, ao falar sobre o conceito de alma, este diz: “Eu não posso, conseqüentemente, expressar minha opinião melhor e de maneira mais curta que quando eu, com Aristóteles, digo que a alma é *αυλός δυναμις εν υλη*, uma força imaterial em uma matéria [*eine immaterielle Kraft in einer Materie*]” (§ 27) – onde “Materie” tem *algo* do sentido aristotélico, mas não lhe é exatamente equivalente, pois denota

⁵³ Para alguns aspectos de continuidade e diferença entre ambas as tradições, ver Tonelli, 1969, p. XXXI-II; Wundt, 1964, p. 260.

⁵⁴ Toda a nossa exposição de Crusius tem como escopo o mundo natural; por isso, entenda-se os termos substância, força etc. sempre como aplicado ao escopo das coisas finitas, excluído deste, portanto, Deus.

⁵⁵ A causa eficiente, por sua vez, está sob a categoria dos fundamentos reais (*Realgrund*) – ela é um fundamento real daquilo que ela causa (E §34).

um “sujeito” (*subjectum*) *extenso*⁵⁶. Não só Rüdiger cita explicitamente Aristóteles, como ele contrasta manifestamente sua concepção com aquela leibniziana, embora retenha o conceito de força (ver §28 e Wundt, 1964, p. 244). Assim, aqui temos indícios do horizonte do qual Crusius parte, tornando-se claro o porquê dissemos que sua posição, mesmo sendo de extração aristotélica, retém também o acento dinamista de Leibniz através do conceito de força, o qual agora passa a ser uma *propriedade* entre outras.

Esse conceito, no entanto, não aparecerá sem críticas e refinamentos em Crusius. Ele distingue e opõe dois sentidos de força: força em sentido amplo ou força-geral (*General-Kraft*) e força em sentido restrito ou fundamental (*Grund-Kraft*). O significado da primeira é explicitado, mais que por sua definição⁵⁷, através do procedimento de sua obtenção, a abstração: seleciona-se um efeito, abstrai-se dele uma força e se o subsume a ela. Abstraímos, exemplifica Crusius, a força de atração de um imã da propriedade de atrair diferentes metais, ou a força de digestão do estômago da propriedade de digerir diferentes alimentos. Essas propriedades são então concebidas como efeitos da força abstraída (*Entwurf*, §70), resultando em uma suposta descoberta de conexão causal, não obstante o que ocorra seja apenas a subordinação de “apanhado da experiência sob um conceito” (*Entwurf*, §73). Assim,

[...] pode-se à vontade abstrair [*abstrahieren*] de uma coisa *muitas forças* que não são distintas por natureza da maneira como nós as distinguimos, e também não são adequadas para uma explicação causal clara [*einer deutlichen Kausal-Erklärung*] desses efeitos [*Wirkungen*] [...]. (*Entwurf*, §70 [ênfase adicionada]).

Em virtude disso, Crusius conclui, “nada está explicado [*erkläret*]” (*Entwurf*, §70)⁵⁸. Por oposição, é através do conceito de *força fundamental* que se garantem as duas exigências. As forças fundamentais fazem parte do que Crusius chama de essência fundamental (*Grundwesen*) de uma substância, e esta consiste em suas propriedades infundadas ou primeiras, nas quais outras se baseiam (*Entwurf*, §39). Desse modo, as forças fundamentais são as causas eficientes primeiras das propriedades do mundo natural, isto é, todas as propriedades estarão bem ou mal fundadas na atividade de alguma força fundamental, seja da substância ela mesma, seja de outra – elas desempenham, portanto, um papel central em toda a teoria causal crusiana.

⁵⁶ Procurei, sem sucesso, esta distinção na *Physica Divina* (1716), também de Rüdiger, no *Causa dei* (1723) e *Modesta diquisitio* (1723), de Lange, e *Bedencken über die Wolffianische Philosophie* (1724), de Budde.

⁵⁷ Def.: “possibilidade de uma coisa vinculada a outra coisa” (*Entwurf*, §63).

⁵⁸ Nesse sentido, Heimsoeth vincula a força-geral às “*qualitates occultae*” escolásticas, que não significam nada além de uma coleta e generalização de efeitos empíricos de um mesmo tipo em um conceito de faculdade [*Vermögens-Begriff*] e, por isso, não tem valor cognitivo [*Erkenntniswert*]” (1926, p. 19-20).

Ao elaborar as características das forças fundamentais (*Entwurf*, §71-78), Crusius afirma: “uma força fundamental finita deve realizar constantemente *um tipo de ação* e causar *um tipo de efeito* sucessivo tantas vezes quanto agir”, sendo que os efeitos de sua série causal “não devem ser diferenciados entre si mais do que em *direção e grau*” (*Entwurf*, §73 [ênfase adicionada]). Dito de outra forma, a força e seus efeitos são sempre *qualitativamente* semelhantes (ver Heßbrüggen-Walter, 2004, p. 104-5). A única diferença que pode haver entre os efeitos de uma mesma força é de *direção* e *quantidade*, o que significa, respectivamente, no caso do corpo, *sentido* (*cima, baixo etc.*) e *intensidade* de um movimento e, no caso da alma, *intencionalidade*, o objeto para o qual cada um deles está dirigido, (*Entwurf*, §65) e *vivacidade* da representação. Assim, por exemplo, no caso da sensibilidade (*Empfindungskraft*), as sensações só poderão ser distintas entre si em termos do objeto da sensação e de sua vivacidade. Um raciocínio, em compensação, jamais será seu efeito, pois não lhe é apenas distinto em termos de direção e grau, mas qualitativamente distinto. Uma vez que a relação entre o tipo de ação e o tipo de efeito é simétrica, a inversa também vale: nenhum tipo de efeito será causado por mais de um tipo de ação ou força fundamental. Isso é o que em (1.1.2) chamamos de *proporcionalidade entre causa e efeito*. Duas são as razões para a aceitação desse axioma causal por parte de Crusius: predicar mais de um tipo de efeito de uma mesma força implicaria, de um lado, negar a constância de relações causais (*Entwurf*, §73) e, de outro, negá-lo consistiria em afirmar que “há mais [perfeição, *Vollkommenheit*] no efeito que na causa” (*Entwurf*, §78, 429)⁵⁹.

Diante dessa nova caracterização do conceito de força, Crusius pode argumentar contra a concepção leibniz-wolffiana e sua identificação entre força e substância. Por um lado, essa concepção nega a proporcionalidade entre a causa e o efeito, pois postula que uma única força, i.e., a força representativa, produz mais de uma atividade (sentir, pensar, querer etc.) e, portanto, mais de um efeito. Esse conceito, desse modo, não designa uma força fundamental, mas apenas uma força-geral, a qual subordina e organiza diversos fenômenos sob si. Por isso, ela não pode ser usada para oferecer explicações causais e, assim, o problema da concepção leibniz-wolffiana de força (e, por extensão, de alma) reside na confusão entre força fundamental e força-geral (*Entwurf*, §70, 73, 444; ver Hahmann, 2021b, 1.1 §8). Por outro lado, uma das consequências da noção de força fundamental é que, “quando uma coisa finita for capaz de mais de um tipo de ação: então a essência fundamental dela deve consistir em

⁵⁹ *Vollkommenheit* aqui tem o sentido de *Realität*, de quais determinações possui uma coisa qualquer; tanto o movimento quanto a ideia, por serem qualitativamente distintos, possuem, quando considerados como efeito um do outro, mais determinação que a causa. Ver citação abaixo (*Gewissheit* §79).

mais de uma força” (E §73). Dado que a alma é capaz de mais de um tipo ação, ela deve possuir mais de um tipo de força fundamental. À objeção de que isso seria incompatível com a sua simplicidade, Crusius argumenta, de uma parte, que as forças não são físicas e podem subsistir todas “em um mesmo ponto do sujeito [metafísico]” (*einerlei Punkte des Subjekts*) (*Entwurf*, §73), por outro, elas tampouco podem ser separadas realmente desse sujeito, não sendo partes reais dele, mas somente ideias, passíveis de distinção em pensamento (*Entwurf*, §105). Assim, pode-se predicar simultaneamente a *simplicidade real de uma substância* e sua *multiplicidade de forças*, de acordo com quantas ações ela for capaz de exercer (*Entwurf*, §109).

Crusius distinguirá três principais forças nas substâncias: a de movimento (*bewegende Kraft*), o entendimento (*Verstand*) e a vontade (*Wille*) (*Entwurf*, §79, 405 426-8, 444)⁶⁰. A rigor, as duas últimas não são propriamente forças fundamentais, mas a essência (*Inbegriff*) de várias delas, o entendimento abarcando, por exemplo, a sensibilidade, a imaginação etc. (*Entwurf*, §426), e a vontade, a dor, o prazer, a liberdade etc. (*Entwurf*, §427; *Anweisung*, §6).

Introduzida a nova metafísica da substância e da força, a caracterização do espírito e matéria também é modificada por Crusius:

Encontramos aqui uma razão para distinguir as duas mais importantes classes de substâncias no mundo. Ou elas [as substâncias] não têm outra força [*Kraft*] além da capacidade de movimento [*Bewegungs-Fähigkeit*]: então, as chamaremos de matéria [*Materie*]. Ou elas têm uma outra força, que é algo diferente da capacidade de movimento, podendo elas ter a capacidade de movimento ao lado desta ou não, [e] então a chamaremos de espírito em sentido amplo [*Geist im weiten Verstande*] (*Entwurf*, §362 [ênfase adicionada]).

A *matéria* é tudo aquilo que possui *somente* a força de movimento, e o *espírito*, aquilo que possui *alguma* força diferente desta, vontade ou entendimento. Como essas últimas são forças fundamentais (ou um aglomerado delas), elas fazem, conforme dissemos acima, parte da essência fundamental da substância na qual elas inerem. Isso significa que elas são propriedades irreduzíveis em geral e, conseqüentemente, tampouco são redutíveis entre si, algo estendido por Crusius também à força de movimento (ver *Entwurf*, §429). Desse modo, tanto o materialismo quanto o idealismo, no seu sentido metafísico da redução do espírito à matéria ou vice-versa, estão encerrados como possibilidade. Em outras palavras, Crusius nega a perspectiva de Leibniz, Knutzen e Baumgarten, para os quais só havia mônadas espirituais e cuja diferença em relação aos elementos dos corpos era meramente de grau, de como eles

⁶⁰ Embora Crusius fale especialmente destas três, elas não exaurem a quantidade de forças existentes, que nos é indeterminável. A única coisa que podemos saber é que há mais de uma: ver *Entwurf*, §443-4; *Gewissheit*, §63; Heimsoeth, 1926, p. 19-26.

representavam o mundo. Desse modo, Crusius é um dualista tal como Descartes, mas, contrariamente a este e como Wolff, o é sob um pano de fundo metafísico dinamista de Leibniz⁶¹. Crusius, entretanto, reconhece o caráter problemático do dualismo claudicante de Wolff, o qual reside tanto em sua concepção obscura (ou “contraditória”) dos *elementos* (*Anleitung* §72; ver Hahmann, 2021a, 2 §2-3) quanto na identificação da alma com a força representativa. Seu dualismo, em função disso, difere também deste.

Na medida em que Crusius pretende defender o influxo físico, a reintrodução do dualismo pareceria implicar o PCPF, a impossibilidade da afirmação de uma relação causal entre ambos. Esse não é o caso, entretanto, porque, como fica claro na passagem anterior, a alma compartilha uma propriedade com o corpo, nomeadamente, a força de se movimentar. A predicação dessa força não ocorre de maneira *ad hoc* em Crusius, apenas para lidar com o PCPF, mas se segue de alguns pressupostos de sua ontologia. O argumento de onde ela deriva tem como premissa, em primeiro lugar, o espaço e tempo como condições de existência de todos os seres, inclusive os simples (*Entwurf*, §§46, 48, 49). Dessa premissa, com o *Princípio dos inconjugáveis* (*Entwurf*, §14), deriva-se que os seres não podem ocupar o mesmo lugar ao mesmo tempo e, por isso, eles são impenetráveis (*undurchdringlich*) (*Entwurf*, §402). Por fim, da impenetrabilidade ele deriva a capacidade de movimento (*Entwurf*, §§402, 431). Desse modo, na metafísica crusiana, não há espírito existente incapaz de se movimentar e, claro que, se essa é a propriedade comum entre espírito e matéria, então é através dela que a interação psicofísica ocorrerá⁶².

Algumas considerações sobre esse argumento. Em Knutzen e Baumgarten, os dois autores da tradição leibniz-wolffiana nos quais a impenetrabilidade fora pela primeira vez afirmada das mônadas, ela era uma premissa infundada – ou melhor, até havia um argumento a favor dela, mas ele era de autoridade, aquele de estarem seguindo os passos de Leibniz no *Systema Dynamicum*⁶³. Em Crusius, pelo contrário, ela é derivada de sua ontologia. Além disso, a impenetrabilidade é caracterizada por Crusius como “*Raum erfüllen*” (*Entwurf*, §431), a impossibilidade “de estar ao mesmo tempo no mesmo ponto indivisível do espaço”

⁶¹ Heimsoeth (1926, p. 19) afirma, a nosso ver, acertadamente, a influência de Leibniz sobre o dinamismo de Crusius. Hahmann (2021b, 1.1 §6, n320) questiona essa identificação, colocando Aristóteles como possível influência de ambos.

⁶² Mais precisamente, toda interação entre substâncias deve ocorrer através do movimento; ver *Entwurf*, §19, 145, 362, 431.

⁶³ Ver SC §29, M §398. Além do que já escrevemos acima sobre isso, ver também Watkins, 2005, p. 60-2; Watkins, 2006, p. 295. Na seção mencionada, Baumgarten sugere muito brevemente que a impenetrabilidade das mônadas deriva de sua subsistência, mas isso não vale, porque ainda assim duas mônadas subsistentes e internamente distintas poderiam em teoria ocupar o mesmo lugar (ou seja, manter as mesmas relações externas). Tampouco me parece possível usar o *Princípio da identidade dos indiscerníveis* para tal, pois Baumgarten já o formula para coisas “*extra se*” – onde “*extra se*” permanece ambíguo. É somente quando a impenetrabilidade é postulada que este não pode ser mais o caso.

(*Entwurf*, §402). O termo “*Raum erfüllen*” é a tradução do “*implere spatium*” de Knutzen, mas não cumpre a mesma função que este, pois lá ele designava, não a impenetrabilidade, senão a extensão. Sua função aqui é a do *in spatio esse*, outro polo da distinção de Knutzen, e denota o modo de estar no espaço dos seres simples através da impenetrabilidade (*Entwurf*, §51). A extensão, por outro lado, é apenas um composto de *partes extra partes* simples e reais (*Entwurf*, §108), cuja divisibilidade é finita⁶⁴.

Essa ontologia permite evitar o problema da heterogeneidade, mantendo-se em solo dualista. No §364, do *Entwurf*, Crusius mostra como esse é o caso, refinando o quadro geral por nós apresentado (ver Watkins, 1995b, 333-4; 2005, p. 91). Espírito e matéria compartilham uma propriedade geral (*General-Eigenschaft*), a capacidade de se movimentar – implicada, como mostramos, por suas existências. Esta, por sua vez, faz parte de sua essência geral (*General-Wesen*), *responsável por tonar inteligível a relação entre ambos*. Agora, não se incorre em idealismo ou materialismo, na medida em que eles ainda possuem uma essência diferencial (*Differential-Wesen*), *responsável por suas diferenças específicas* – o entendimento e a vontade⁶⁵. Contornado o problema da heterogeneidade, resta uma explicação e defesa mais detalhada do influxo físico.

Se o problema da heterogeneidade a nível substancial foi evitado a partir do expediente teórico anterior, Crusius reconhece que, não obstante, detalhar “o modo da relação real entre corpo e alma [...] é uma coisa difícil” (*Gewissheit*, §77) e algo semelhante a esse problema surge pela porta dos fundos no nível das forças. A relação causal entre espírito e matéria deve ser explicada através da força de movimento. Agora, diante de um dos casos básicos de interação entre espírito e matéria, i.e., sensação, poderíamos ainda perguntar: como explicar que a força de movimento de um espírito possa contribuir para a sua força do entendimento na produção de ideias? Ou seja, como explicar que *duas forças heterogêneas* possam interagir?

Esse problema só pode ser corretamente compreendido se fizermos a distinção entre dois momentos: (i) do movimento de um corpo interagindo com uma alma e gerando movimento nesta (relação *intersubstancial* entre forças motoras), e (ii) a interação entre o

⁶⁴ Sobre a distinção entre simplicidade e extensão reais e ideais (matemáticas), ver Heimsoeth, 1926, p. 58-60.

⁶⁵ Quem lê essa passagem isoladamente tem a impressão de que Crusius introduz novos conceitos para explicar sua resposta ao problema da heterogeneidade. Entretanto, elas são apenas outras expressões para distinções que já haviam sido apresentadas: ambas as essências mencionadas correspondem a partes da essência lógica da substância (*logikalisches Wesen*), caracterizada geralmente como o conjunto das propriedades dela inseparáveis. A *General-Wesen* corresponde ao *genera*, “que sempre pertence à coisa, mas que ela tem em comum com outros” (capacidade de movimento), e a *Differential-Wesen*, corresponde precisamente à *differentia specifica*, aquilo usado em sua definição para distingui-la de outras coisas (*Entwurf* §30). Assim, bem como a predicação da força de movimento dos espíritos não é arbitrária, tampouco esse esquema apresentado o é.

movimento da alma e o seu entendimento e vontade (relação *intrassubstancial* de forças de um espírito). O problema mencionado reside em (ii). Por isso, Watkins (1995b, p. 338, n110; 2005, p. 93, n140) nota que “o problema da interação do corpo e da mente é simplesmente empurrado de volta às profundezas da alma, porque ainda não está claro como os movimentos da substância da alma podem ser relacionados com suas atividades mentais”. Ele é um problema semelhante àquele com o qual Knutzen lidava na seção §44 do *Systema causarum* (ver 1.2.3.2.), mas aplicado agora apenas ao interior da alma.

Conforme já apontamos, Crusius rejeita, com os outros autores, que a experiência pode dar conta desse problema (*Gewissheit*, §66; ver §41). Ele também sabe que não pode nem sustentar a opinião de que os movimentos *se transformam* de algum modo em ideias, nem que um seja *causa próxima* do outro (*Gewissheit*, §77; *Entwurf*, §79), pois ambas as posições são negadas pelo seu conceito de força: se a força é, conforme vimos, *uma* atividade que produz *um tipo* de efeito, supor essas opiniões implicaria, por um lado, negar a proporcionalidade da causa e efeito (*Entwurf*, §429) e, por outro, supor uma força produzindo mais de um tipo de efeito.

As “ideias [*Idee*] são ações [*Tätigkeiteiken*] espirituais [do entendimento], que nem são movimento, nem são possíveis através do movimento” (*Gewissheit*, §77; ver *Entwurf*, §443)⁶⁶, e os movimentos são ações das substâncias através da força de movimento, que nem são ideias, nem possíveis através de ideias. Assim, conclui ele na mesma veia de Knutzen:

Esta influência real [*reale Einwirkung*] não pode consistir no fato de que os movimentos no corpo que precedem a sensação produziram a própria ideia desta [*Empfindungsidee*]. Porque seria contraditório, pois haveria mais no efeito do que na causa [...]. Pela mesma razão, uma ideia não pode ser nem a causa próxima, nem suficiente de um movimento (*Gewissheit*, §79).

A influência real entre ambos e suas respectivas forças deve ser explicada de outro modo. Crusius propõe sua teoria mediante três postulados (*Hauptsatz*), os quais dizem respeito aos casos de sensação externa e interna e, portanto, a casos particulares da interação entre espírito e matéria. O primeiro desses postulados é o mais geral e mais útil para compreendermos sua teoria:

O fato de que as sensações são orientadas por certos estados do corpo vem de tal efeito de uma matéria sutil do corpo [*subtilen Materie des Leibes*] contra a substância da alma, ou da substância da alma contra uma matéria sutil do corpo, em

⁶⁶ Ideias são ações do entendimento, as quais, “tomadas em conjunto, são a força total para pensar em um espírito” (E §441), sendo *pensar* equivalente a *capacidade de ter ideias* (*Entwurf* §442; G §62).

virtude da qual o movimento de uma causa [*verursacht*] um movimento da substância [*Substantz*] da outra, movimento esse que, em virtude das leis das ações [*Gesetze der Aktionen*] feitas por Deus na natureza, ou é uma condição [*Bedingung*] ou um concomitante e decorrente subproduto [*zugleich erfolgreicher Nebenumstand*] de certas ações espirituais (*Gewissheit*, §79).

Para descrever a interação psicofísica, Crusius se utiliza de um modelo fisiológico bastante semelhante àquele de Descartes, exposto no *Paixões da alma*⁶⁷. Há dois momentos distintos dessa descrição: (i) o movimento de pequenas partículas materiais move a alma, e (ii) esse movimento da alma é ou “condição ou subproduto” das ações espirituais, regidas pelas leis naturais da ação criadas por Deus. Para compreendermos corretamente a passagem, precisamos saber o que significa uma ação estar subordinada a *leis naturais da ação* e qual o sentido de o movimento ser *condição ou subproduto* de ações espirituais.

Conforme vimos, a ontologia de Crusius está populada de diversos seres de dois tipos, matéria e espírito, dotados de forças, através das quais eles se relacionam *entre si* e *consigo mesmos*. Em acordo com a possibilidade de relações entre esses seres, Crusius distingue três classes de leis naturais da ação⁶⁸: leis do movimento (matéria-matéria), leis mistas “ou *physico-pneumaticas*” (matéria-espírito e espírito-matéria) e leis das ações espirituais (das forças de *um* espírito entre si) (*Entwurf* §365). Uma lei natural da ação é: “a necessidade da consequência [*Folge*], com a qual *resulta ou pode resultar* de um fundamento real §34, no qual está fundada” (*Entwurf* §360 [ênfase adicionada]). Todos esses três tipos de leis consistem, assim, no estabelecimento da relação entre uma condição antecedente, o fundamento real, e uma consequência, que é necessária ou contingentemente realizada na medida em que a condição é postulada – é essa diferença que parece ser designada na expressão “*resulta ou pode resultar*”⁶⁹.

Nesse contexto, Watkins entende o termo *condição* como *condição necessária*: “o movimento da alma é, então, de alguma forma, condição necessária para sua atividade mental” (1995b, p. 338; 2005, p. 93). Isso, contudo, não parece captar totalmente o sentido daquilo afirmado por Crusius. Se o movimento fosse apenas condição necessária de certas

⁶⁷ Inclusive, o termo que ambos usam para designar essa *matéria sutil* é o mesmo: *Lebensgeister* (*Gewissheit*, §66) e *esprits animaux* (PA I.10 AT XI: 335).

⁶⁸ O termo usado é “*physikalischen Gesetzen*”, mas ele tem o sentido de “leis naturais”, como oposto a “sobrenaturais”, tal como o termo “influxo físico” poderia ser nomeado “influxo natural”; ver *Entwurf*, §361 e Watkins, 1995, p. 296, n4.

⁶⁹ Isso parece ser confirmado por (*Entwurf*, §145): “Algumas leis de ação devem ser pressupostas, segundo as quais as forças básicas das próprias substâncias são ativas, e segundo as quais os efeitos de uma são as condições sob as quais certas mudanças na outra *podem* ou *devem* surgir.” Não poderíamos interpretar a lei natural como estabelecendo apenas uma relação hipoteticamente necessária (determinante) entre antecedente e consequente, pois, desse modo, a relação entre entendimento e vontade ou não estaria regida por leis espirituais, por causa da inviabilização de ações livres, o que não temos notícia de que seja o caso, ou seria determinada por essas leis e não haveria liberdade, o que está em óbvia contradição com a filosofia de Crusius.

ideias, dir-se-ia somente que, *sem o movimento da alma, suas atividades mentais não poderiam ocorrer*. Isso pode ser verdadeiro, mas, aceito *apenas* isso, poderia acontecer que a alma se movimentasse constantemente e, mesmo assim, ela jamais tivesse atividades mentais correlatas.

Crusius parece afirmar dois tipos de *condição* na sua noção de lei natural da ação, diretamente vinculados às suas noções de *razão/fundamento determinante* (*determinirender Grund*) e *razão/fundamento suficiente* (*zureichenden Grund*). Assim, uma *condição*, o movimento ou uma ideia, pode ser razão determinante ou suficiente de sua consequência. A distinção, no contexto da relação entre forças, é colocada da seguinte forma⁷⁰: “uma mudança de estado vinda externamente é uma *condição* sob a qual uma força fundamental ativa *pode* ou *deve* começar a trabalhar. Contudo, nessa medida, ela *não é produzida* pela causa externa, mas apenas tornada *possível* ou *incitada* [*veranlasst worden*]” (*Entwurf*, §83 [ênfase adicionada]). A causa externa torna ou possível (razão suficiente) ou necessária (razão determinante) a ação de uma força. No entanto, nem em um caso, nem em outro a condição mesma produz o efeito, senão que ela apenas ativa a força que o produzirá. O que temos aqui é um desenvolvimento do *insight* de Knutzen: se quisermos afirmar uma relação real entre movimento e representação, essa relação não poderá ser concebida como a de um *produzindo diretamente* o outro, pois isso feriria a proporcionalidade causal, mas como uma relação normativa de *ativação* das respectivas forças que os produzem. O avanço de Crusius consiste em explicitar essa relação como tornando possível (razão suficiente) ou necessária (razão determinante) a ativação da força.

Se tomarmos como exemplo o caso da sensação externa, no qual Crusius deixa claro que o movimento é razão determinante da produção destas (*Entwurf*, §82), o movimento *incita* a atividade do entendimento, ou seja, o entendimento “*deve* começar a trabalhar” na produção de sensações externas. Isso é diferente de afirmar que o “movimento se transforma ou é causa próxima da ideia”, pois o produtor desta continua sendo o entendimento. Portanto, “o movimento da substância da alma foi feito por Deus *condição*, através de certas leis de ação na natureza, sob as quais certas forças espirituais, *que são a verdadeira causa ativa das representações, tornam-se vivas e eficazes* (G §80 [ênfase adicionada])”.

Por fim, o que significa o movimento ser “subproduto” é mais obscuro, mas, a partir de algumas passagens, é possível dizer: ser “subproduto” de uma força significa que uma

⁷⁰ Claro que a importância dessa distinção, em geral na filosofia de Crusius e nesse contexto, reside na possibilidade de afirmar as ações do entendimento apenas como razão suficiente, mas não determinante, das ações da vontade – através do que as ações livres são viabilizadas.

força (*fa*), mediada por uma ação em (*fb*) (da qual ela é *condição*), gera um efeito em uma (*fc*) (da qual *fb* é condição) (ver *Gewissheit*, §§65, 79, 81).

A teoria do influxo físico aplicada ao contexto da relação entre atividades espirituais e movimento da alma consiste, vista panoramicamente, em uma série de leis, relações de condição determinante ou suficiente entre as forças, que levam à ativação destas e produção dos seus correlatos efeitos. O aspecto central da teoria de Crusius é, assim, o estabelecimento dessa série de condições sob as quais uma força é convocada a agir.

Há aqui dois avanços em relação a Knutzen. Em primeiro lugar, Crusius evita o PCPF no contexto do influxo físico através de um dualismo substancial não estrito, cuja caracterização da alma e do corpo é mais clara que aquela de Knutzen. Em segundo lugar, tal como Knutzen, Crusius evita a crítica leibniziana dos acidentes “migrando”, mas avança em relação a ele ao determinar dois tipos possíveis de condição para a ativação das forças das substâncias.

1.2.4 O PCPF na Alemanha do século XVIII: debate prático

Os aspectos morais do debate em torno da harmonia preestabelecida e do influxo físico permearam toda a duração da querela; eles, no entanto, ganharam destaque sobretudo em seu início. Como diz Erdmann:

Às razões puramente teóricas, metafísicas, que a disputa estritamente científica tinha apresentado exclusivamente até agora [1723] a favor e contra a duvidosa doutrina [harmonia preestabelecida], foram acrescentados *argumentos morais e teológicos*, especialmente por parte dos adversários, fundindo-se cada vez mais [...]. (1876, p. 69 [ênfase adicionada])

Essa vertente moral do debate, no entanto, como aponta Dyck (no prelo, p. 15), “vem recebendo comparativamente menos atenção” que a teórica, o que pode ser explicado pela opinião comum na *Kant-Forschung* de que as críticas morais dirigidas contra a harmonia preestabelecida pelos pietistas (especialmente Joachim Lange) eram meras diatribes e, portanto, não tinham valor argumentativo. O próprio Erdmann é um exemplo dessa atitude quando diz: “em vez da deliberação calma e da argumentação científica, houve cego zelo e odiosa polêmica pessoal” (1876, p. 69)⁷¹. Diante disso, fica fácil enquadrar essa disputa, *vide*

⁷¹ Outros autores mais recentes que concordam com este tipo de avaliação são Schönfeld, 2016, p. 456-9, Watkins, 2005, p. 51 e Wundt (1964, p. 238).

Zeller (1865, p. 108-9), como um capítulo da “religião contra a ilustração”, especialmente porque as críticas dos pietistas culminaram na expulsão de Wolff da Universidade de Halle.

Embora haja certas razões para aceitar essas avaliações, Bianco (1988, p. 112) parece acertar tanto na identificação das raízes históricas desse juízo na forma como Wolff e os wolffianos narraram o debate no próprio século XVIII⁷² quanto na afirmação de que esse juízo confunde o *quid facti* com o *quid iuris*, ou seja, confunde o que os pietistas *fizeram* contra Wolff, com a *validade* e a *solidez* de seus argumentos contra a sua filosofia. Além disso, e talvez mais preocupante, essa confusão parece ter turvado a *Wirkungsgeschichte* do debate, particularmente em sua influência sobre Kant.

1.2.4.1 Concepções de liberdade

Uma das principais preocupações no mundo de língua alemã acerca da harmonia preestabelecida era a que diz respeito ao problema da liberdade. Para compreendê-la, precisamos, portanto, compreender quais eram as concepções de liberdade que estavam em jogo nesse momento – isso nos será posteriormente importante para compreender a concepção de liberdade de Kant na *Nova dilucidatio*. O vocabulário anglo-saxão nos será útil para uma aproximação inicial.

Atualmente, costuma-se diferenciar majoritariamente duas concepções de liberdade, uma compatibilista e outra incompatibilista. Compatibilista significa: aquele para o qual um ato da vontade pode ser simultaneamente livre e determinado. Incompatibilista significa: aquele para o qual um ato da vontade não pode ser simultaneamente livre e determinado. Esse jeito esquemático de defini-los é conveniente, mas, como costuma acontecer com essas simplificações, esconde problemas mais fundamentais. Embora pareça que o compatibilista e o incompatibilista estejam usando os conceitos de maneira unívoca, eles não estão. Ambos usam conceitos distintos de liberdade e determinação, sendo esse um dos problemas centrais da querela. Essa observação não serve nem para jogarmos a distinção fora, nem para a matizarmos através das metáforas “fraco e forte/robusto”, mas sim para estabelecermos distinções claras em seu seio, explicitando a complexidade conceitual das posições⁷³.

O protótipo do compatibilismo no século XVIII alemão é proposto por Leibniz, o qual afirma simultaneamente que as mônadas são livres e determinadas (LL 697-99; Teodiceia GP VI 135-7, 295-8). Uma ação é livre, *grosso modo*, se (a) ela é espontânea, ou seja, se as razões

⁷² Especialmente no modo como Hartmann (1737, p. 157) e Ludovici (1737) o fizeram.

⁷³ A crítica geral da metáfora “fraco e forte” é originalmente de meu orientador, Mario Porta, e não minha.

pelas quais a vontade age são internas e não externas ao agente, (b) se ela é contingente, se a negação de seu acontecimento não implica contradição, (c) se decidimos intelectualmente a favor dela (Teodiceia GP VI 288, 296). Dito nos termos de um texto não publicado no século XVIII e que, portanto, só pode servir aqui para fins didáticos: “espontaneidade é contingência sem coação, ou espontâneo é aquilo que não é nem necessário, nem coagido” [*Spontaneitas est contingentia sine coactione, seu spontaneum est quod nec necessarium nec coactum est*] (GP VII 108). A expressão *não coagido* significa simplesmente não determinado por fatores externos ao agente. A ação, por outro lado, é determinada quando ela possui alguma razão suficiente de sua existência, ou seja, quando há um algo qualquer que explique por que aconteceu a ação x e não outra y (PNG GP VI 602; Teodiceia GP VI 127; Monadologia GP VI 612-3). Partindo dessa concepção, uma ação x da vontade pode simultaneamente ser determinada por um elemento a e, não obstante, ser livre, no caso de a ser um elemento interno do próprio sujeito da ação e ser realizado com conhecimento da ação. Por exemplo, o meu ato de escrever a minha dissertação pode ser considerado livre, porque não houve coação para que ele acontecesse; em outro mundo possível, ele poderia não ter ocorrido, i.e., ele é contingente (tem apenas necessidade hipotética); e eu o faço com conhecimento da minha ação. Chamaremos essa concepção leibniziana de liberdade como espontaneidade. Claro que ela se ajusta perfeitamente à teoria da harmonia preestabelecida e aceitação da validade irrestrita do princípio de razão suficiente (PRS), ou seja, a concepção de que todo estado no mundo possui alguma razão suficiente de sua existência, não havendo estados indeterminados.

Essa concepção será criticada por Lange. Na *Modesta disquisitio* (1723), o segundo de muitos escritos polêmicos contra Wolff, Lange primeiro aponta para a distinção entre liberdade e espontaneidade: “a liberdade de agir dos seres livres [...] não deve ser confundida com espontaneidade, que pertence até mesmo aos animais, aos autômatos e àqueles que agem por necessidade da natureza” (MD, p. 3). A espontaneidade pode ser predicada mesmo daqueles agentes que têm em si as razões suficientes para as suas mudanças de estado, mas estão necessariamente determinados a agir por essas mesmas razões. O ponto da crítica é colocado de maneira ilustrativa por Kant na KpV (AA 05: 97): essa concepção de liberdade não é fundamentalmente melhor que a liberdade de um espeto giratório [Bratenwenders], porque, mesmo que a ação seja realizada por um mecanismo interno, dessa concepção de liberdade resulta apenas uma série de estados internos que determinam necessariamente o surgimento dos seguintes: (x, y), (y, z), (z, a) etc. Não apenas isso, Lange adota explicitamente uma concepção de liberdade como indiferença, a capacidade “para fazer e não fazer através da liberdade do arbítrio [*libertate arbitrii*], independente da qualidade das razões

que movem o ato” (MD, p. 37 [ênfase adicionada]). A vontade escolhe a despeito do tipo de razões que possam determiná-la. Podemos chamar essa concepção de liberdade como indiferença ou apenas como libertária. Aqui temos o protótipo do incompatibilismo no século XVIII alemão: a tese de que uma ação da vontade não pode ser simultaneamente livre e determinada. Até aqui, o esquema funciona bem.

Vejamos onde as bordas tornam-se mais opacas. O termo *spontaneitas* é traduzido por Wolff como *Willkür* na *Metafísica Alemã*, e seu compatibilismo é, em linhas gerais, o mesmo de Leibniz (DM §518-20)⁷⁴. Essa mera mudança terminológica implica mudanças conceituais nas mãos de Wagner⁷⁵ e Baumgarten, que introduzirão, respectivamente, uma forma nova de incompatibilismo e compatibilismo. Wagner dirá explicitamente, com Lange: “A liberdade [*Freiheit*] é mais que mera espontaneidade ou autoatividade [*eine blosse Spontaneität oder Selbsttätigkeit*]” (Versuch, 1730, §29, p. 55). Ele se diferencia de Lange, entretanto, ao distinguir três tipos de ações espontâneas⁷⁶:

- (a) aquelas que ocorrem por necessidade *física* interna (e.g., batimento cardíaco, circulação sanguínea, digestão, o funcionamento do relógio etc.) (Versuch, 1730, §26, p. 47);
- (b) aquelas que não ocorrem por necessidade física interna, nem contam com nosso conhecimento explícito da ação e, não obstante, não podem ser realizadas sem ou contra a nossa vontade (e.g., desviar de uma poça na rua, mexer-se enquanto se dorme etc.) (Versuch, 1730, §27, p. 48);
- (c) aquelas que não ocorrem por necessidade física interna e contam com o nosso conhecimento explícito da ação e a participação da nossa vontade (e.g., dar dinheiro a um pedinte) (Versuch, 1730, §28, p. 52).

Todas elas ocorrem por uma força e impulso internos. Entretanto, as primeiras ações são meramente *espontâneas* (*selbsttätige/spontaneas*), as segundas são *arbitrárias* (*willkürlich/arbitrariam*) e as terceiras são livres (*freie/liberas*). A cada uma delas designa-se uma força: *espontaneidade em sentido restrito*, *arbítrio* e *liberdade*. Todas são tipos de espontaneidade, mas as duas últimas são também *arbítrios*, isto é, são forças “de realizar diversas ações através de um impulso interno de si [espontaneidade], de acordo com seus

⁷⁴ Ver Dyck (no prelo, p. 16), Kawamura, 1996, p. 40; 2008, p. 174-5 e Sgarbi, 2006, p. 991 para algumas diferenças entre ambos.

⁷⁵ Para a importância de Wagner no debate sobre liberdade e o reconhecimento que lhe foi devotado à época, ver Kawamura, 1996, p. 51-2 e Schwaiger, 2011, p. 87-8.

⁷⁶ *Spontaneität/Selbsttätigkeit/spontaneitas*: “a força de realizar [...] ações sem suporte externo através de impulso interno [*Zutun von aussen durch innern Trieb*]” (Versuch, 1730, §26, p. 47-8).

próprios desejos [*aus eigenem Trieb von selbst nach eigenem Verlangen*]” (*Versuch*, 1730, §30, p. 57)⁷⁷.

A diferença entre a mera espontaneidade e o arbítrio em geral é que a primeira ocorre por necessidade interna, e a segunda, não. “Não ocorrer por necessidade interna” significa “A poderia fazer, sob as mesmas condições, y em vez de z” (ver *Versuch*, 1730, §28, p. 53). Mas notemos que o termo *necessário* aqui não designa a *necessidade lógica ou metafísica* de Leibniz e Wolff, mas *necessidade hipotética*, como indica o termo *necessidade física* empregado por Wagner⁷⁸. Isso significa que ele está incorporando uma das críticas de Lange. Mesmo no caso de as nossas ações serem apenas hipoteticamente necessárias, ou seja, logicamente contingentes, elas não poderiam ser consideradas arbítrios, porque a sua conexão na série de eventos *deste mundo* é necessária, i.e., não poderia acontecer de outra forma (ver MD, p. 41-3; Bianco, 1988, p. 119). Dito de outra forma, não basta que as ações da vontade sejam realizáveis em outros mundos possíveis, mas elas devem sê-lo no mundo atual. Isso vale tanto para as ações de arbítrio que ocorrem sem assentimento do agente (*arbitrium nudum*) quanto para as que são realizadas com seu assentimento e escolha (*liberum arbitrium*). Agora, para que a ação da vontade seja livre, além de não ser necessária, ela deve ocorrer de acordo com preferências (*Beliebung*), que, por sua vez, estão fundadas em representações/conhecimento do bom e do mal (*Versuch*, 1730, §109, p. 266-7; §40, p. 79-80).

Embora aqui se enfatize um elemento cognitivo das ações livres, algo em continuidade com Leibniz e Wolff, Wagner deixa claro em que medida sua concepção de liberdade não se identifica com a deles:

Ela [a alma] não só é geralmente capaz de querer isso ou aquilo, nomeadamente, em momentos e sob circunstâncias diferentes [*zu unterschiedener Zeit, und bey unterschiedenen Umständen*], mas ela também é capaz de, em um momento e sob as mesmas circunstâncias *hic et nunc*, não ser determinada fisicamente por seu impulso interno a querer apenas isso, de modo que [...] deve ser fisicamente possível que ela no mesmo momento e sob as mesmas condições (*hic et nunc*) [*zu eben der Zeit und bey eben den Umständen*] produza uma outra vontade ou se abstenha de qualquer vontade. [...] Isso é necessariamente pressuposto ou envolvido quando eu digo que a vontade livre se origina da preferência interna (*Versuch*, 1730, §109, p. 262-3).

Ele ainda aparentemente se coloca na tradição da indiferentista: “Na liberdade encontra-se uma *indifferentia* (uma *Gleichgültigkeit*) ao oposto” (*Versuch*, 1730, §113, p. 273). Assim, fica claro que, a despeito de qualquer concessão à aceitação de elementos

⁷⁷ Ver o esquema de Kawamura (1996, p. 50)

⁷⁸ Os comentadores em geral ignoram isso: Dyck (no prelo), Kawamura (1996) e Schröder (1938).

cognitivos no processo da formação da vontade, a alma permanece, no limite, soberana sobre sua própria determinação, podendo escolher aqui e agora (*hic e nunc*) querer x ou y ou renunciar a qualquer vontade em geral. Colocado de outra maneira, Wagner parece aceitar, com Lange, uma concepção libertária e incompatibilista de liberdade, mas não sem concessões a seus oponentes⁷⁹. Ele aponta para uma via média entre Leibniz e Wolff e os pietistas: os primeiros estão certos ao afirmar que uma ação só é livre se ela tem origem em algum princípio interno ao sujeito e é fundada sobre o conhecimento da bondade ou maldade da ação⁸⁰, e os segundos estão certos ao dizer que, além disso, ela não pode ser hipoteticamente necessária e deve ser determinada por uma força diferente que a do entendimento.

Baumgarten, provavelmente influenciado por Wagner (ver Kawamura, 1996, p. 57; Schwaiger, 2011, p. 87), desenvolve sua teoria da liberdade através da mesma tripartição acima mencionada, plasmada nas seções 19-21 da parte de *Psicologia empírica* da *Metafísica*. A ação espontânea é caracterizada, de maneira semelhante a todos os outros autores, como uma ação cuja razão suficiente é interna ao agente (M §704). O arbítrio, por outro lado, é definido como a “faculdade de desejo e aversão de acordo com a minha preferência [*facultatem appetendi et aversandi pro lubitu meo*]” (M §712). Baumgarten, diferente de Wagner, introduz o conceito de preferência (*lubitus/Beliebung*)⁸¹ no contexto do conceito de arbítrio em geral e não apenas no contexto do conceito da liberdade. Assim, a preferência reside no centro da teoria do arbítrio.

Baumgarten afirma, genericamente, que uma preferência é um “conhecimento que uma substância possui, através do qual, segundo as leis do desejo e aversão [*lex appetitionis aversastionisque*], ela pode saber porque se determinou assim e não de outro modo em relação a uma ação que ela é livre para realizar” (M §712). Precisamos entender três coisas acerca dessa passagem: (a) o que é o desejo em geral, (b) o que são as leis do desejo, (c) que tipo de conhecimento é a preferência.

O *desejo* é caracterizado por Baumgarten como: a busca por produzir alguma percepção [*perceptionem*] (M §663). Quando eu busco, por exemplo, algum esporte que me gere a sensação de adrenalina, eu desejo a adrenalina. O contrário disso é a aversão: buscar evitar alguma percepção (M §663). A *lei geral dos desejos* e aversões é:

⁷⁹ Essa é uma interpretação minha. Schwaiger (2011, p. 92, n. 253) também parece sugerir isso, ao dizer que Wagner defende uma concepção voluntarista de liberdade; entretanto, essa sugestão não é desenvolvida.

⁸⁰ Claro que a questão gira sobretudo em torno de: qual é a relação lógica da ação livre com o conhecimento? Por isso, Crusius é o ponto alto do debate na distinção entre razão suficiente e determinante.

⁸¹ Como mostra a tradução de Meier e Eberhard da *Metafísica* de Baumgarten (*Metaphysik*, 1783, §525), *lubitus* é o correlato latino de *Beliebung*.

[...] eu me esforço por produzir [*nitor producere*] aquelas coisas que eu prevejo como prazerosas [*placentia praevidens*] e que eu antecipo que existirão através do meu esforço [*exitura nisu meo praesagio*]. Eu desejo o oposto daquelas coisas que eu prevejo como desprazerosas e que eu antecipo que serão impedidas através do meu esforço (M §665).⁸²

Assim, os três elementos que determinam o desejo são: o prazer [*voluptas*], a previsão [*praevisio*] e a antecipação [*praesagittio*] (ver M §664). Todos eles são elementos psicológicos, e os dois últimos estão relacionados com o tempo futuro, i.e., com o que o agente concebe como futuramente prazeroso e dentro das suas capacidades de realização – ou seja, ele não deseja o que ele não antecipa como capaz de realizar, por exemplo, voar. Tanto a previsão quanto a antecipação intencionam ou direcionam-se ao prazer e, nesse sentido, este é mais fundamental que aquelas. Assim, precisamos entender qual é seu significado.

O prazer é “o estado da alma [que emerge] da perfeição da intuição [*status animae ex intuitu perfectionis est voluptas*]” (M §655). Perfeição é a concordância de diversas coisas entre si (na medida em que são razão suficiente de outra coisa) (M §94), e um conhecimento é uma intuição “se a representação [percepção] da coisa significada é maior que a do próprio signo [*si maior signati repraesentatio, quam signi*]” (M §620). Baumgarten parece estar dizendo, então, o seguinte: o prazer do agente é um estado que surge em função da concordância dos elementos dados em uma intuição, i.e., do objeto percebido com seu signo, no qual a percepção do objeto é mais intensa (“maior”) que o signo que o denota. A oposição aqui pressuposta é aquela entre um conhecimento simbólico e um intuitivo. No primeiro, em que o signo predomina sobre o objeto denotado, a concordância entre ambos não gera prazer (e.g., concepção de um quiliágono através de suas marcas características), ao passo que a concordância entre um triângulo percebido (sensivelmente) e os signos através dos quais o denotamos gera, pelo contrário, prazer. Assim, “o mero conhecimento através de signos, sem intuição, permanece morto, a ele falta vida”, ou capacidade de nos mover para a ação (Schwaiger, 2011, p. 85).

Com efeito, a teoria do arbítrio fundamenta-se, no limite, no prazer e na capacidade que ele tem de nos mover. Nós desejamos e temos aversão a uma série de coisas, esforçamo-nos por produzir uma série de representações e evitamos outras, porque elas nos geram prazer

⁸² Em alemão, a passagem é um pouco mais clara: “Das Gesetz des Begehrungsvermögens ist: ich bestrebe mich hervorzubringen was mir gefällt, was ich zugleich vorsehe, und wovon ich erwarte, daß es durch mein Bestreben werde wirklich werden; und ich bestrebe mich zu verhindern, was mir mißfällt, was ich zugleich vorhersehe, und wovon ich erwarte, daß ich es durch mein Bestreben werde hindern können” (*Metaphysik*, 1783, §491).

ou desprazer (que são meras perfeições ou imperfeições de representações intuitivas). Esses prazeres e desprazeres são os verdadeiros motivadores da alma (*elateres animi/Triebfedern des Gemüts*, M §669/ *Metaphysik* §493), eles são a razão última das nossas ações. O conhecimento sobre esses motivadores é ele mesmo motivador e, como diz Baumgarten, esse conhecimento é vivo (*viua*) e prático (*practica*), em oposição ao conhecimento simbólico, que é morto e inerte. Ora, a preferência é justamente um conhecimento sobre os meus desejos e aversões, sobre aquilo que potencialmente me dá prazer e desprazer, dentro dos limites psicológicos impostos pela *praevisio* e *praesagitio*. Portanto, a preferência é ela mesma motivadora de ação. Uma escolha (*arbirium*), finalmente, é uma ação cuja causa motivadora é uma preferência, um *conhecimento sobre* os meus desejos e aversões e não ele mesmo um mero desejo ou aversão.

Schwaiger resume a dinâmica da preferência e arbítrio da seguinte maneira:

A preferência, no sentido de Baumgarten, diz respeito a um tipo de conhecimento (*cognitio*) através do qual o agente é capaz de realizar algo. Este conhecimento não precisa ser distinto, pode também ser sensível, mas exclui uma decisão não motivada e infundada [*ein unmotiviertes, grundlose Gutdünken*]. Em vez disso, a preferência obedece às leis do desejo e da aversão e, portanto, decisivamente [as leis] da previsão [*Vorausschau*] e antecipação [*Erwartung*]. Ela consiste no fato de alguém determinar algo a si mesmo em vista do futuro. Finalmente, a ação visada deve ser livre no sentido da sua execução, ou seja, deve estar no poder [*Gewalt*] daquele que a executa. Pode-se fazer algo ou deixar de fazê-lo, desejá-lo ou lhe ter aversão. Curto e simples: deve-se – nas mesmas circunstâncias [*bei einerlei Umständen*] – *hic et nunc* poder querer outra coisa ou agir diferente (2011, p. 90).

A partir dessa passagem, podemos adicionar duas coisas à nossa exposição. Por um lado, a doutrina do arbítrio não abre margem para ações não motivadas ou infundadas; por outro, as ações do arbítrio devem ser livres no sentido de não serem necessárias hipoteticamente (nem externa, nem internamente), conforme Baumgarten deixa claro em (M §710), e é apenas isso que significa uma ação “estar no poder daquele que a executa” e que ele poderia *hic et nunc* querer outra coisa ou agir diferente.

Finalmente, a liberdade (*libertas*) é definida como “a faculdade *de querer ou não querer* de acordo com a sua preferência (livre arbítrio) [*facultas volendi nolendive pro lubitu suo est (liberum arbitrium)*]” (M §719 [ênfase adicionada]). O “querer ou não querer” aponta para a faculdade da *vontade*, que até então não tinha aparecido. Dado que a *liberdade* é uma espécie do *arbítrio* (i.e., desejo ou aversão de acordo com preferência), o *querer ou não querer* é uma espécie do *desejo ou aversão*. Baumgarten fundamenta a diferença entre espécies de desejos e aversões na outra distinção entre faculdade superior e inferior do desejo. A primeira consiste na faculdade de desejar ou ter aversão com base em representações

distintas (intelectuais) (ver M §689-90), e a segunda, com base em representações obscuras ou confusas (sensíveis) (ver M §676-7). Sob essa base, ele distingue, respectivamente, entre a liberdade e o arbítrio sensível (*arbitrium sensitivum*), “a faculdade de desejar ou ter aversão de acordo com a sua preferência sensível [*facultas appetendi aversandive pro lubitu suo sensitive*]” (M §719). A vontade (desejo racional), faculdade do “querer ou não querer”, nada mais é que a primeira, a faculdade superior do desejo.

Aqui fica, então, claro que Baumgarten está restringindo a liberdade ao desejo racional, fundado em representações distintas, de onde se pode divisar o primado do entendimento sobre a vontade, tal como em Leibniz e Wolff. Mas Baumgarten reconhece que nós nunca temos uma liberdade *pura*, ou seja, nunca queremos ou não queremos sem algum tipo de motivação sensível se imiscuindo em nossas decisões: “a liberdade pura [*pura libertas*] não me pertence, pois, nas minhas ações mais livres [*in liberrimis meis actionibus*], minha liberdade se mistura com escolha sensível” (M §720). Assim, o motivo intelectualista da ética de Baumgarten é pelo menos mitigado.

O que temos aqui é uma forma renovada de compatibilismo. A alma é livre e determinada, mas o conceito de liberdade é reformulado através da introdução da noção de arbítrio e preferência. Não podemos, desse modo, fazer equivalê-la a uma concepção de liberdade como espontaneidade. Por um lado, algo mais deve ser acrescentado à mera espontaneidade para que a ação seja considerada livre, nomeadamente, *preferência* motivada por representações distintas; por outro, algo deve ser subtraído, a necessidade interna das ações da vontade. A preferência, enquanto motivada, jamais é infundada, i.e., não ocorre através de um ato originário da vontade capaz de iniciar uma “série causal”, mas, pelo contrário, é sempre determinada pelas leis do desejo e, no caso de uma ação livre, por alguma representação intelectual que, podemos dizer, age como razão suficiente ou motivadora (prática) da alma (*elateres animi/Triebfedern des Gemüts*). Ou seja, a despeito da absorção da tripartição wagneriana, Baumgarten distingue-se dele na própria concepção da liberdade da vontade.

Veremos no próximo capítulo que Kant, na *Nova dilucidatio*, se inserirá neste debate, optando por uma posição leibniz-wolffiana, mas aceitando também algumas das críticas do campo pietista.

1.2.4.2 As críticas morais à harmonia preestabelecida e ao influxo físico

Daniel Strähler foi o primeiro a criticar moralmente a harmonia preestabelecida em sua *Prüfung der vernünftigen Gedanken des Hofrath Wolffes...* (1723) – obra que serve de ensejo para a famosa reação pietista de Halle (Lange, Budde, Walch etc.) contra a metafísica wolffiana (Ludovici, 1737, p. 192-6). O plano do nunca publicado terceiro volume dessa obra descreve claramente qual seria essa direção: ele mostraria “como o sistema da harmonia preestabelecida [...] suspende toda liberdade da vontade humana” (Ludovici, 1737, p. 194). Por nunca o ter publicado, Strähler deixou sobretudo para Lange o desenvolvimento da crítica moral nesses estágios iniciais.

Já vimos que, ao criticar a concepção de liberdade como espontaneidade, Lange endossa uma concepção incompatibilista de liberdade. Agora, ao determinar esta, ele deixa claro como ela está intimamente ligada ao PCPF e às teorias que lhe servem de resposta: “a liberdade de agir e governar [...] inclui especialmente a *capacidade e o controle da alma sobre seu corpo orgânico*, de modo a movê-lo e governá-lo de uma forma que ela determina, começa, dirige e termina livremente seus movimentos e ações” (MD, p. 6). A liberdade implica a capacidade da alma de agir sobre seu corpo. Como a harmonia preestabelecida a nega, ela também deve negar a liberdade da alma humana. A consequência é que “não resta mais nenhuma base de imputação [moral], nenhuma forma e norma de virtude e vício” (MD, p. 7) e, assim, “nada na sociedade humana permanece de fato que este sistema [a harmonia preestabelecida] não inverta. *Esta inversão é mais conspícua na doutrina moral*” (MD, p. 123 [ênfase adicionada]). A moral perde seu fundamento através da admissão da harmonia preestabelecida, porque a alma não pode ser responsabilizada pelas ações de seu corpo. Andreas Rüdiger apoiará essa crítica quase *ipsis litteris* em sua *Gegen-Meinung*: “Pois eu digo livremente que sou da mesma opinião que outros que se opuseram à *hypothesi de harmonia praestabilita*, que ela anula a *hypothesis libertatem voluntatis humanae*, consequentemente também o fundamento da teologia, da moralidade e da política” (1727, §760d3)⁸³.

Embora já presente na *Modesta disquisitio*, em 1724 Lange focará em outra crítica: a harmonia preestabelecida acarreta o “fatalismo absoluto” (Lange, 1724, p. 63), ou seja, a concepção de que todos os estados da alma e do corpo são necessários – daí a acusação de

⁸³ As citações ao *Gegen-Meinung* seguem um padrão: quando citado somente com o número da seção, a citação refere-se à introdução da obra; quando citado com o número da seção seguida de outros caracteres, como na presente citação, o número da seção corresponde àquela da *Metafísica Alemã*, de Wolff, e os próximos caracteres aos comentários de Rüdiger sobre ela.

espinosismo (1724, p. 45, 48, 62, 63, 66). Porque, por um lado, em acordo com a analogia leibniziana acima mencionada do “autômato imaterial”, concebe-se a alma “como um relógio, cujas percepções, volições e decretos seguem-se sem verdadeira liberdade [...] em um nexo necessário um do outro” (1724, p. 48); por outro, “tudo que acontece com seu corpo é atribuído única e exclusivamente a um processo mecânico necessário e imutável” (1724, p. 54)⁸⁴. Assim, “reduz-se o homem a uma dupla máquina” (Campo, 1943, p. 269; Ludovici, 1737, p. 197), não podendo a alma agir livremente e, por isso, ser responsabilizada por qualquer coisa que ocorra nela ou em seu corpo.

Os argumentos nos dois trabalhos são diferentes. No primeiro, a suspensão da liberdade se segue da *ausência de influência real da alma sobre seu corpo*. No segundo, ela deriva da *sucessão necessária de estados da alma*. O segundo argumento é mais forte que o primeiro, porque nesse último ainda seria possível imaginar uma situação na qual a alma agisse causalmente sobre o seu corpo e, *ainda assim*, não fosse livre, nomeadamente, se ela estivesse determinada a agir necessariamente daquele modo, por uma condição antecedente interna ou externa. Isso significa que a ação real da alma sobre o corpo não é condição suficiente para a afirmação da liberdade. No segundo argumento, se todos os estados da alma se seguem com necessidade um do outro, pouco importa se ela age sobre o seu corpo ou não, nenhum de seus estados será livre em um sentido indiferentista. Assim, por um lado, como perceberá Crusius, o conceito indiferentista de liberdade de Lange, cuja marca característica é a ação da alma sobre o corpo, está equivocado; por outro, fica claro que o aspecto moralmente problemático da harmonia preestabelecida consiste na pressuposição de um nexo necessário entre os estados da alma.

Adolph Friedrich Hoffmann perceberá isso e introduzirá um novo elemento no debate. Ele afirmará a conexão entre a harmonia preestabelecida e o PRS, algo que foi, na melhor das hipóteses, pressuposto por Lange, mas não explicitamente abordado: “[...] torna-se evidente como através da hipótese de harmonia preestabelecida, *porque ao mesmo tempo contém o princípio demasiado sem restrições de razão suficiente*, [...] a liberdade da vontade é derrubada” (1736, p. 21-2 [ênfase adicionada]). Segundo Hoffmann, a relação entre a harmonia preestabelecida e o (“sem restrições”) PRS é de implicação: a primeira pressupõe o segundo, o que se mostra inconsistente com a liberdade, pois dele decorre que cada estado da alma é *necessariamente determinado* por seu estado antecedente (1736, p. 21).

⁸⁴ O mesmo é também mencionado por Rüdiger, *Gegen-Meinung*, §16.

No *Gewissheit*, Crusius reitera a observação de seu professor, dizendo: “A possibilidade de uma tal harmonia preestabelecida deve ser compreensível pelas seguintes razões. Antes de tudo, *tudo o que é, deve ter sua razão completamente determinante* [...]” (§70, p. 121). Crusius, não obstante, dá um passo além de Hoffmann, distinguindo razão suficiente de razão determinante. Uma razão determinante é algo que, quando postulado, “não pode ser omitido, nem ser ou acontecer de outra forma” (*Entwurf*, §84, p. 148). Assim, se *a* é a razão determinante de *b*, sempre que *a* é postulado, *b* segue necessariamente e somente de uma maneira. Uma razão suficiente, por outro lado, é algo que, quando postulado, o fundado torna-se apenas possível; dessa forma, se *a* for a razão suficiente de *b*, postulado *a*, tanto *b* como *não b* ou *c* podem ocorrer (ver Schierbaum, 2019, p. 393). O que Leibniz e Wolff chamaram de razão suficiente, Crusius chama de razão determinante (*De limitibus*, §§2-3), reservando o outro termo apenas à condição antecedente de ações livres (*Entwurf*, §84, p. 149).

O ponto de Crusius é que Leibniz e Wolff atribuíram a validade irrestrita do princípio de razão determinante (PRD, daqui em diante)⁸⁵ ao mundo real, ou seja, deve haver para todos os estados reais um anterior que necessariamente o determine de uma única maneira. Aplicado às ações da vontade, isso significa que um estado anterior, seu ou do entendimento, determinou que a ação ocorresse de uma maneira específica *b*, *sem que houvesse a possibilidade* de a vontade fazer, nas mesmas condições, *não b* ou *c*. Como a vontade só é livre quando “nas mesmas circunstâncias [ela] poderia omitir-se [*não b*] ou dirigir-se a outro algo [*c*]” (*Anweisung*, §22, p. 23), Crusius, como Hoffmann, conclui que a liberdade é suspensa pela harmonia preestabelecida “assim que ela é afirmada no sentido leibniziano correto, e, então, o princípio de razão determinante é aceito ao mesmo tempo de acordo com a definição de Leibniz” (*Gewissheit*, §76, p. 137). Finalmente, ele dirá: “na minha apreciação, não vale a pena o custo de *sacrificar a doutrina da moralidade* [...] pelo princípio da razão suficiente [PRD, em sentido crusiano], um princípio recentemente inventado e que não foi sequer demonstrado” (*De limitibus*, §10 [ênfase adicionada])⁸⁶.

Todos os autores acima citados (Lange, Rüdiger, Hoffmann e Crusius) são defensores do influxo físico e compreendem-no, de maneiras distintas, como uma alternativa à suspensão da liberdade implicada pela harmonia preestabelecida, seja pela teoria pressupor que algum

⁸⁵ O PRD de Crusius é o PRS de Leibniz e Wolff. Em acordo com a sua definição de razão suficiente, o PRS de Crusius é um princípio mais fraco e cuja validade é mais ampla. Todo evento no mundo possui razão suficiente (“é tornado possível por um evento anterior”), mas nem todo evento possui razão determinante (“é tornado necessário a ocorrer de uma maneira por um evento anterior”), e.g., ações livres da vontade humana ou divina. O **problema** ao qual a distinção responde é exatamente o de salvar a liberdade indiferentista.

⁸⁶ Tradução feita utilizando como controle aquela de Corey W. Dyck, 2019.

estado do corpo é causado pela alma, seja por suporem que a teoria em si não implica o PRD. Baumgarten, no entanto, reverterá a crítica dos pietistas contra eles mesmos. Já vimos que ele interpreta o influxo físico como aquela teoria segundo a qual *todos* os estados de *todas* as substâncias são causados por outras, ou seja, as substâncias não teriam em si razão suficiente de nenhum de seus estados. Disso, ele tira a consequência de que “a alma, não agindo em nada, em todas as suas volições e nolições [*volitionibus nolitionibusque*], padece do corpo, o que é contra a liberdade [*quod contra libertatem*] (§755)” (M §766). A liberdade da alma é suspensa, porque esta não é responsável por nenhum de seus estados, nem mesmo aqueles da vontade. Se, por um lado, Lange concluía que a harmonia preestabelecida suspendia a liberdade por causa da ausência de relação real entre alma e corpo e, por outro, Hoffmann e Crusius por causa da pressuposição do PRS, aqui a conclusão se segue precisamente do motivo oposto, de que *a alma não é razão suficiente de nenhum dos seus estados*. Desse modo, segundo o influxo físico, a alma tampouco seria *responsável* pelos seus estados e, portanto, não agiria livremente.

Segundo a harmonia preestabelecida, pelo contrário, “as sensações da alma, não menos que qualquer um de seus pensamentos livres, são suficientemente determinadas através de sua própria força representativa”, pois aqui as interações com o corpo são meramente ideais, ou seja, implicam a coparticipação da força da alma (M §768). Não lidando com a crítica do PRS de Hoffmann e Crusius, Baumgarten consegue pelo menos contornar aquela de Lange através da noção de influência ideal: os estados da alma são *simultaneamente* determinados pelo seu corpo e por sua própria força e vice-versa⁸⁷.

1.3 Conclusão

Neste capítulo, vimos primeiro no que consistia o PCPF e depois consideramos as três teorias canônicas em resposta a ele, ponto do qual Kant partia. Vimos que apenas duas delas foram realmente consideradas no contexto de discussão da Alemanha do século XVIII, a harmonia preestabelecida e o influxo físico. A primeira é originária de Leibniz, mas só foi de fato recebida em solo alemão através das modificações introduzidas por Wolff, especialmente da restrição de seu escopo e introdução de um dualismo que era alheio à versão leibniziana. Os antiwolffianos da década de 1720 são os primeiros que lhe reagem, criticando-a sobretudo em solo moral e, como contraparte, defendendo o influxo físico. Essa última teoria,

⁸⁷ Dyck (2018) e Schweiger (2018) corroboram com a disputa entre Wolff e os pietistas ser o contexto no qual a teoria da liberdade de Baumgarten é proposta.

entretanto, receberá sua primeira fundamentação sistemática na década de 1730, no *Systema Causarum*, de Knutzen, um leibniz-wolffiano. Nessa obra, seu objetivo é, retornando a Leibniz, mostrar como a monadologia implica o influxo físico. Pela primeira vez, oferece-se um claro esquema causal acerca da relação real entre as substâncias – mediante o que se responde às críticas de Leibniz – e lançam-se as bases do que seria o fundamento de todas as posteriores defesas do influxo físico: a espacialidade e impenetrabilidade da alma.

Baumgarten está encarregado de, diante disso e da querela Wolff-pietistas, reformular a teoria da harmonia preestabelecida em acordo com o que já fora discutido antes dele. Na *Metaphysica*, ele absorve tanto aspectos de Knutzen quanto de Leibniz, desenvolvendo um novo fundamento para a harmonia preestabelecida: a noção de relação ideal. Através dela, e de seu correlato, a relação real, ele argumenta a favor da consistência da liberdade com a harmonia preestabelecida e sua inconsistência com o influxo físico.

Crusius é último principal defensor do influxo físico antes de Kant. Com ele, a teoria é desenvolvida sob uma nova metafísica dualista não estrita, na qual a alma e o corpo compartilham uma propriedade, nomeadamente, a força de movimento. O PCPF surge, então, no nível da relação *intrassubstancial* e não mais *intersubstancial*. Ele responde a esse problema através de uma teoria das relações reais entre forças muito semelhante à de Knutzen, mas desenvolve-a distinguindo tipos de relações, as quais ele vincula com a distinção entre razão suficiente e razão determinante. Através de sua teoria, evitam-se tanto as críticas de Leibniz quanto aquela de Baumgarten. Tentaremos mostrar no próximo capítulo como essa reconstrução histórico-sistemática nos ajuda a compreender as respostas elaboradas por Kant ao PCPF. Isso será evidente já em seu primeiro trabalho e se estenderá para todos os outros que o seguem.

2 DESENVOLVIMENTO DO PCPF EM KANT

Na presente seção, veremos como o PCPF se desenvolve nos trabalhos pré-críticos e como Kant dialoga com tudo o que vimos no capítulo anterior. Começaremos analisando o *Forças vivas*, depois veremos os três trabalhos da década de 1750, a *História universal*, a *Monadologia física* e a *Nova elucidação*; passaremos, então, para uma análise dos textos da década de 1760: o *Preisschrift*, a *Metafísica Herder* e os *Sonhos de um visionário*. Por fim, faremos uma análise da *Dissertação* e, à luz de todo o exposto, argumentaremos que o PCPF desempenhou um papel na afirmação de SENS-ENT.

2.1 Década de 1740: Forças vivas⁸⁸

O primeiro trabalho de Kant lida com a querela entre cartesianos e leibnizianos sobre o conceito de *força* no âmbito da ciência natural, cujo impacto se estendeu do século XVII ao XVIII⁸⁹. Na época de sua publicação, ela já estava resolvida pelas mãos de D'Alembert, o que torna o trabalho pouco interessante do ponto de vista de sua física, que ocupa os dois terços finais do trabalho. O texto é, entretanto, antecedido por uma parte de metafísica, que ocupa o terço restante, e a qual nos interessa particularmente, pois é onde Kant lida pela primeira vez direta e explicitamente com o PCPF. Não somente isso, mas, conforme argumentou recentemente Goldenbaum (2021, p. 39, 47), o PCPF seria o *principal* problema do trabalho. É difícil não ver nisso uma hipérbole; não obstante, aponta para algo que tentaremos mostrar daqui para a frente: Kant jamais o ignorou, mas, pelo contrário, sempre lhe deu atenção e tentou resolvê-lo.

O primeiro capítulo do trabalho de Kant discute o conceito de *força* (*Kraft*). Dado tudo o que vimos no capítulo anterior, é de esperar que ele se filie à tradição metafísica dinamista iniciada por Leibniz. Não só ele o faz, como cita o mote do *Specimen*: “[§1] *Est aliquid praeter extensionem, imo extensione prius.*” ([Nas coisas corpóreas] há algo além da extensão, na verdade, anterior a ela) (AA 1: 17)⁹⁰. Esse “algo” é o que Kant, seguindo Leibniz também nominalmente em sua concepção das mônadas pré-1700 (ver 1.2.2.1.), chamará de *força ativa* (*vis activa*) (AA 1: 17), caracterizando-a, no entanto, não como a capacidade de agir

⁸⁸ Este subcapítulo foi originalmente escrito como um artigo à parte na *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, Brasília, v.10.1 e seu conteúdo foi modificado para se adequar à presente dissertação.

⁸⁹ Ver Adickes, 1924, p. 65-82; Arana Cañedo Agüelles, 1988, p. 225-237; Schönfeld, 2000, p. 17-35.

⁹⁰ Em Leibniz: “*In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo extensione prius [...] nempe ipsam vim naturae*” (GM VI 235).

internamente sobre si, desenvolvendo processualmente suas representações, mas como capacidade de *ação sobre outras substâncias* (AA 1: 20). O conceito de força ativa aqui já pressupõe o conceito de influxo físico.

Conforme Kant deixa claro, a postulação da força ativa é motivada pelos erros da metafísica wolffiana – embora possa ter como alvo aquela de Knutzen também ⁹¹. Mostramos em (1.2.2.2.) que, embora Wolff não especificasse a força dos elementos, ele predicava uma força motriz [*vis motrix*] dos corpos (*agregados* de elementos). A harmonia preestabelecida era afirmada, então, da relação entre alma e corpos como seres compostos. No diagnóstico de Kant, se se aceita essa teoria, incorre-se no PCPF: “[...] é precisamente por isso que é tão difícil conceber na metafísica como a matéria é capaz de produzir representações de modo realmente efetivo, i.e., através do influxo físico” (AA 01: 20). Porque, se os corpos (e, supõe-se, os elementos) só produzem mudança de movimento, é inexplicável que eles produzam também mudanças de representação: “*como é possível que a força produtora apenas de movimento deva gerar representações e ideias?* Essas são coisas de gêneros tão distintos, que não é concebível como uma seja fonte da outra” (AA 01: 20 [ênfase adicionada]). Igualmente, a “mesma dificuldade se expressa quando a pergunta levantada é de se a alma seria capaz de gerar movimento na matéria” (AA 01: 20), pois seria inconcebível que uma força que só cause representações (*vis repraesentativa*) causasse movimento.

O que deve ser notado é a exigência implícita de Kant: que *a mesma força* produtora de movimentos produza representações (ver Poli e Porta, 2022, p. 24). Essa exigência não só não era satisfeita pela metafísica de Wolff, como tampouco pela de Knutzen e Crusius, porque lá o esquema causal apenas tornava uma força produtora da ativação da outra, mas se aceitava ainda, no entanto, dois tipos de forças diferentes. Por isso, em duas ocasiões, na seção §5 e §6 do *Forças vivas*, Kant mostra-se insatisfeito com a teoria de seus predecessores do influxo físico⁹².

É justamente através da noção de *força ativa* que Kant pretende dar conta dessa exigência:

[...] o influxo físico não é pouco esclarecido se a força da matéria não é atribuída ao movimento, mas à ação em outras substâncias, *ações que não se deve ademais determinar*. Pois a pergunta de se a alma pode causar movimento, i.e., se ela tem uma força motora, transforma-se nessa: se sua força essencial pode ser determinada

⁹¹ Ver também Arana Cañedo Agüelles, 1988, p. 334; Grillenzoni, 1998, p. 91-2; Nierhaus, 1962, p. 15; Tonelli, 1959, p. 14-5.

⁹² É difícil determinar precisamente à qual dos dois ele se refere, mas a probabilidade maior é que seja a Knutzen. Ver Adickes, 1924, p. 84, n1; Arana Cañedo Agüelles, 1988, p. 338; Campo, 1943, p. 293; Erdmann, 1876, p. 143; Grillenzoni, 1998, p. 101; Tonelli, 1959, p. 35, n27; Watkins, 1995a, p. 289, n16.

a uma ação externamente direcionada, i.e., se ela é capaz de agir ou causar mudanças em outros entes (AA 01: 20 [ênfase adicionada]).

Se Kant *determinasse* a força ativa ou como uma capacidade de mudança de representação ou de movimento, ele não daria conta de satisfazer sua exigência, pois introduziria algum tipo de dualismo. Pelo contrário, mantendo-a indeterminada, isto é, caracterizando-a apenas como uma “ação sobre outras substâncias” (capacidade de modificar seus estados internos, AA 01: 19), ele permanece neutro em relação à natureza específica dessa força e pode predicá-la indistintamente tanto da alma quanto do corpo.

Tonelli e Nierhaus são bastante esclarecedores em relação ao que está ocorrendo aqui:

[...] a dissociação entre movimento e ação permite a Kant superar o obstáculo da incongruência entre a forma da ação da substância [material] (*vis motrix*) e aquela da alma (*vis repraesentativa*), reduzindo a ação a uma única *Grundkraft* [força fundamental] físico-espiritual (Tonelli, 1959, p. 14)

O que Kant alcança com esses pensamentos é, antes de tudo, nada mais que a recondução de dois conceitos concretos de forças, força de movimento [*Bewegungskraft*] e capacidade de pensamento [*Denkfähigkeit*], ao conceito mais geral e comparativamente indefinido da força ativa, através da qual uma relação real, uma relação de dependência e condicionamento, deve ser pelo menos pensável. [...] Neste contexto, é-se reconduzido à afirmação de que a ausência de um pronunciado dualismo substancial no primeiro trabalho de Kant não é acidental. Aceitar o conceito de Leibniz de uma força essencial também significa adotar a ideia de uma igualdade qualitativa entre todas as mônadas? Então, supostamente corresponderia ao conceito geral de força uma rede de ações reais [realer *Wirkungszusammenhang*], indeterminadas em conteúdo, entre substâncias semelhantes, que teria uma dupla forma de aparição [*Erscheinungsbild*], pensamento e movimento (Nierhaus, 1962, p. 17).

Conforme mostramos em outro lugar (Poli; Porta, 2022, p. 26), essa interpretação é tornada mais plausível ao atentarmos que Knutzen já havia proposto explicitamente essa possibilidade, mesmo que ele mesmo não a seguisse: “As forças representativa e motriz na mente humana **ou** emanam de uma certa fonte comum, uma certa força primitiva [*vi quadam primitiva*], **ou** uma é o fundamento da outra” (SC §45 [ênfase adicionada]; ver 1.2.3.2.). Podemos supor que, por sugestão de Knutzen, Kant está reconduzindo as forças representativa e motriz a “uma certa força primitiva”, a força ativa. A ação real das substâncias passa a ser concebida, então, como ocorrendo entre seres de uma mesma natureza. Movimento e pensamento, como nota Nierhaus, passam a ser meras manifestações de uma ação mais primitiva e indeterminada⁹³. Isso permite-lhe evitar o PCPF, satisfazendo simultaneamente a sua exigência, porque a natureza primitiva dos *relata* é uma, não fundamentalmente ideal nem

⁹³ Savare (2006, p. 25-6) e Watkins (2005, p. 108) estão em concordância geral com essa leitura.

material. Assim, a força ativa de uma substância pode, em princípio, gerar mudanças em estados de diferentes naturezas de outras substâncias. O que temos aqui é uma variante de teoria do duplo-aspecto da substância: há uma pluralidade de substâncias individuais (mônadas), com uma mesma natureza garantida pela força ativa, e esta tem dois aspectos ou manifestações, pensamento e movimento (Poli; Porta, 2022, p. 30-1).

Agora, aqui estamos ainda no campo da mera *possibilidade* da ação *intersubstancial*. Kant passa desta para a sua atualidade através da premissa básica de todo o influxo físico, a espacialidade da alma: “a alma deve poder agir externamente por causa dessa razão, de que *ela está em um lugar*. Pois quando analisamos o que designamos por tal conceito [lugar/espacialidade], então descobre-se que ele indica a ação das substâncias entre si” (AA 01: 20-21 [ênfase adicionada]). Espacialidade significa agir externamente. Portanto, se a alma é espacial, ela age externamente. O argumento falha, porque é circular, ele pressupõe aquilo que quer mostrar: parte-se da espacialidade para justificar a ação externa da alma, quando a própria espacialidade *já supõe* a ação externa (ver Campo, 1953, p. 27 e Grillenzoni, 1998, p. 102). Mas, de qualquer forma, as intenções de Kant são claras, e ele segue a tradição de Knutzen e Crusius na aceitação da espacialidade da alma como premissa central do influxo físico.

A interação entre as substâncias recebe um esclarecimento um pouco maior quando Kant fala da ação da matéria sobre os estados representativos da alma:

É igualmente fácil entender a natureza paradoxal da proposta, ou seja, como é possível que essa matéria, a qual não se aceita como capaz de causar nada além de movimentos, imprima certas ideias e imagens na alma. Pois a matéria, que foi posta em movimento, tem um efeito sobre tudo que está ligado a ela no espaço, consequentemente, também sobre a alma, i.e., ela muda o estado interno desta última na medida em que se relaciona com o exterior. Agora, a totalidade do estado interno da alma não é mais do que o resumo de todas as suas ideias e conceitos, e na medida em que este estado interior se relaciona com o exterior, é chamado de *status repraesentativus universi*; portanto, a matéria, por meio do poder que ela tem em movimento, muda o estado da alma através do qual ela representa o mundo. Assim, entende-se como ela pode imprimir ideias na alma (AA 01: 21).

A passagem, de acordo com a metafísica desenvolvida anteriormente, parece dizer o seguinte:

[...] a matéria está no espaço e se move; visto que o movimento é uma manifestação secundária da força ativa, ele pressupõe uma ação externa naqueles seres que também estão no espaço, modificando, em consonância com a definição da força ativa, seus estados internos. Como a alma está no espaço, isso acontecerá com ela. A totalidade dos estados internos da alma é constituída por representações (e conceitos), e, na medida em que elas se relacionam com o exterior, são

representações externas do mundo. Assim, uma vez que os estados internos da alma são modificados pela ação genérica da matéria efetuada através do espaço, sua representação do mundo será modificada, i.e., ela terá novos estados perceptivos (Poli; Porta, 2022, p. 28).

Há um duplo problema nisso. Por um lado, Kant parece sugerir que o espaço é agora *condição* da interação entre a alma e o corpo e não *resultado* desta, o que está em contradição com o que ele dissera anteriormente (ver Nierhaus, 1962, p. 20-1). Por outro lado, a metafísica desenvolvida no *Forças vivas* não oferece um claro critério de distinção entre alma e corpo, justamente porque a estratégia de predicar a mesma força de ambos impede que suas diferenças específicas se deem nesse nível. Na passagem acima, ele parece designar os estados internos da alma como representações. Poderíamos, então, nos perguntar qual é a natureza dos estados internos da matéria. Kant, entretanto, tal como Wolff no caso dos elementos, não esclarece isso⁹⁴. Assim, ao mesmo tempo que a rejeição do dualismo lhe permite, mesmo que de maneira bastante genérica e pouco elaborada, evitar o PCPF satisfazendo sua exigência, ele simultaneamente paga o preço de não conseguir oferecer uma clara distinção entre alma e corpo, que não pode nesse contexto ser feita no nível das forças, mas tampouco é efetuada por ele no nível dos estados substanciais. Por isso, a própria concepção de substância padece obscuridades nesse trabalho. Conforme mostra Campo (1953, p. 27), isso é ulteriormente confirmado quando notamos que a própria noção de substância como “ser independente que contém em si a fonte completa de todas as suas determinações [...]” (AA 01: 21-22) é contraditória com sua concepção de força e influxo físico. Desse modo, embora Kant evite o PCPF através do expediente de reconduzir pensamento e movimento a uma força mais primitiva, por esse mesmo motivo, ele perde a capacidade de distingui-los. Veremos que, na década de 1750, algo semelhante acontecerá e Kant explicitará porque isso é um problema.

Tudo que dissemos até aqui diz respeito ao âmbito estritamente teórico. Agora, parece que podemos introduzir uma consideração prática se expandirmos um pouco o escopo da nossa apresentação e nos concentrarmos brevemente sobre a filosofia natural desenvolvida no *Forças vivas*. Adickes, o primeiro autor a analisar exaustivamente a filosofia da natureza de Kant, apontou que este trabalho apresenta várias falhas quando visto do ponto de vista da física clássica – e.g., a rejeição da lei da conservação na física e, a mais grave, a violação da lei da inércia (ver AA 01: 155, 171; Adickes, 1924, p. 93; Watkins, 2005, p. 109)⁹⁵.

⁹⁴ Desenvolvemos isso um pouco mais em Poli e Porta, 2022, p. 29.

⁹⁵ Ver Campo, 1943, p. 278.

Recentemente, Goldenbaum argumentou que essa característica não é mera casualidade, mas é passível de ser explicada pelo problema ao qual o trabalho responde:

[...] não pode ser ignorado que sua falha em entender a querela [das forças vivas] é, acima de tudo, um resultado de seu ardente desejo de resolver um problema completamente diferente – *mostrar como a alma poderia realmente influenciar o corpo e, da mesma forma, receber uma influência do corpo. Esse era o Problema pietista* [...] (2021, p. 47 [ênfase adicionada]).

Isso que ela chama de problema pietista é simplesmente o PCPF inserido no pano de fundo das já mencionadas discussões pietistas acerca da harmonia preestabelecida. De acordo com Goldenbaum, Kant defenderia o influxo físico para se opor, dentro desse contexto, à filosofia mecânica em um sentido amplo, isto é, à visão de que não há geração espontânea de movimento no mundo⁹⁶.

Se esse é o caso, seria possível especular que ele tivesse motivos morais por trás de sua posição, tal como todos os outros autores pietistas o tinham. Ademais, se lembrarmos com Wundt (1924, p. 99-100) que parte considerável da filosofia alemã do século XVIII tinha como conteúdo de sua *Weltanschauung* a conciliação do nascente mecanicismo com a velha teleologia, algo que acompanhará claramente Kant a partir da década de 1750 e talvez se manifeste aqui na concepção de força ativa, herdeira, como ele mesmo nota (AA 01: 17)⁹⁷, da noção aristotélica de *entelechia*, essa hipótese poderia ganhar em probabilidade. Contudo, nada disso é mais que especulação. Deve-se ser honesto: no *Forças vivas*, não há referências a nenhum problema moral, nem ao problema da liberdade, nem da imortalidade da alma ou mesmo menções ao princípio de razão suficiente. Portanto, aqui devemos ficar no campo das incertezas.

Resumamos nossa apresentação até aqui. Kant sustenta uma teoria do duplo-aspecto para dar conta do PCPF, aceitando a premissa básica do influxo físico: a espacialidade da alma. Podemos especular que ele tivesse motivos morais e teológicos por trás de sua defesa, mas não é possível garantir que este seja o caso. No desenvolvimento de sua teoria, a concepção de substância padece do que depois serão vistos como dois problemas: a ausência de distinção clara entre alma e corpo e a contradição de seu conceito de substância com aquele de força e influxo físico.

⁹⁶ Ver também Campo, 1943, p. 280.

⁹⁷ Ver Edwards, 2005, p. 74-5; Grillenzoni, 1998, p. 90.

2.2 A tríade da década de 1750

Passaremos agora para a análise dos trabalhos da década de 1750. Procuraremos compreender a metafísica por trás dos trabalhos de Kant, como ela determina sua solução ao PCPF e quais são os problemas deixados por essa solução.

2.2.1 *História universal da natureza*

A *História universal* é o primeiro trabalho no qual o projeto de conciliação entre mecanicismo e teleologia figura de maneira clara: Kant propõe uma cosmogonia sob uma base *quasi-newtoniana*⁹⁸, a qual é usada como fundamento para uma prova físico-teológica da existência de Deus, i.e., parte-se da regularidade normativa da formação do mundo físico para provar a Sua existência (AA 01: 228)⁹⁹. Nesse trabalho, fica claro que o interesse de Kant, pelo menos desde a década de 1750, foi teórico-prático (ver especialmente AA 01: 363-4). A dedicação a problemas científicos e metafísicos não implicou um desinteresse por questões morais, e elas tampouco começaram a ser abordadas exclusivamente a partir da década de 1760, como sugerira Menzer (1898, p. 290) ou, por omissão, Schillp (1938, p. 15-22), que faz alguns comentários genéricos sobre o “pessimismo” contido nos trabalhos de 1750 e nada mais. Contra esse tipo de leitura, Schmucker mostrou que, na década de 1750, particularmente no contexto da *Nova dilucidatio*, Kant adotava certos princípios da ética wolffiana, mesmo que não a desenvolvesse sistematicamente (Schmucker, 1962, p. 28-30, 33-5; ver Shell, 1996, p. 75). Traços disso figuram na *História universal*, para além de seu conteúdo teológico, também no tratamento do PCPF.

A primeira e segunda seções do trabalho mostram, respectivamente, por que as leis e propriedades físicas do sistema solar valem para outros sistemas estelares (AA 01: 231-33; ver Polonoff, 1973, p. 109) e como, das leis físicas e propriedades originárias da matéria, atração, repulsão e densidade, o universo surge no tempo (AA 01: 264-66). Na terceira seção, Kant passa à reflexão acerca de habitantes de outros planetas – embora estranho para o leitor contemporâneo, esse é um tema cujo surgimento é contemporâneo ao da ciência moderna, e ao qual diversas figuras de renome haviam se dedicado (Huygens, Descartes, Gassendi,

⁹⁸ Para o porquê do “*quasi*”, ver Polonoff, 1973, p. 116-7: “A afirmação de Kant de ter desenvolvido uma cosmogonia sob princípios newtonianos é válida só se o termo newtoniano é vagamente interpretado.” O termo é usado, não no contexto da *História da natureza*, por Watkins (2005, p. 109).

⁹⁹ Ver Forscher, 1974, p. 32; Hinske, 1970, p. 85; Polonoff, 1973, p. 111; Tonelli, 1959, p. 45; Wundt, 1924, p. 102.

Fontenelle etc.) (Grillenzoni, 1998, p. 421-22). Assim, do ponto de vista da estrutura do trabalho, Kant responde na primeira e segunda partes às perguntas acerca da constituição do mundo (cosmologia) e sua relação com Deus (teologia) e, na terceira, onde o PCPF será abordado, àquela do lugar ocupado pelo ser humano no *cosmos* (psicologia).

Kant derivara de sua hipótese nebular a razão inversamente proporcional entre a distância dos planetas e suas densidades (quanto mais distante do nosso Sol, menos denso e vice-versa) (AA 01: 341-2). A pergunta que o anima na terceira parte é colocada sob esse pano de fundo: qual é a relação entre a constituição da matéria de cada planeta – e, portanto, dos corpos de seus habitantes – e suas respectivas capacidades racionais? (AA 01: 355). A conclusão será que a constituição material de habitantes mais distantes será mais perfeita e fina e, portanto, suas capacidades intelectuais serão superiores, enquanto a dos habitantes mais próximos, mais imperfeita, bruta, e suas capacidades, inferiores (AA 01: 330, 358-9).

Considerando o ser humano, Kant faz uma primeira avaliação sobre isso:

A despeito da *infinita distância* [*des unendlichen Abstandes*] encontrada entre o poder de pensar [*Kraft, zu denken*] e o movimento da matéria, o *espírito racional* e o *corpo*, é certo que o homem, que deriva todos os seus conceitos e representações das impressões que o universo produz em sua alma através do seu corpo, depende da constituição dessa matéria à qual o Criador o ligou, tanto no que diz respeito à clareza delas quanto à sua capacidade de conectá-las e compará-las, o que se chama de capacidade de pensar (AA 01: 355 [ênfase adicionada]).

Se Kant, no *Forças vivas*, afirmara a homogeneidade entre alma e corpo, reconduzindo-os a uma mesma força fundamental, ele parece agora ir na direção do dualismo ao asserir a “infinita distância” entre ambos¹⁰⁰. Não obstante, a influência entre alma e corpo é aqui simplesmente pressuposta no caso da sensação: *todas* as representações da alma são produzidas *através* do seu corpo e, nesse sentido, ela é *dependente* dele e da matéria que o constitui. Isso nos aponta para o fato de que Kant não está preocupado com uma *argumentação metafísica* a favor do influxo físico tal como estivera no *Forças vivas*. Ou seja, remetendo à distinção que fizemos em (1.1.2), podemos dizer que lá ele mostrara *como* (*wie*) essa teoria era possível e atual, e aqui ele simplesmente pressupõe *que* (*dass*) ela os é¹⁰¹.

Com efeito, Kant *pressupõe*, sem justificá-las, uma comunhão e influência entre a alma e seu corpo, o que se expressa como dependência daquela sobre este. Ele apresenta essa

¹⁰⁰ Essa leitura é apoiada por Forschner, 1974, p. 36; Nierhaus, 1962; Schmucker, 1961, p. 33.

¹⁰¹ Embora eu tenha tomado conhecimento dessa distinção conceitual através de Höfler, conforme deixei claro na seção mencionada, sua aplicação ao *Forças vivas* e *História da natureza* não é originalmente minha, mas do meu orientador, Mario Porta, que a utiliza em um trabalho de juventude, não publicado, sobre o problema do comércio psicofísico em Kant. Destacarei em outros momentos quando este for o caso.

relação através de considerações empíricas. Por um lado, constata-se que o desenvolvimento e degeneração das faculdades cognitivas da alma acompanham os do corpo (AA 01: 356-7). Por outro, afirma-se que o ser humano ocupa uma via média no universo, onde a matéria que o constitui não é nem a mais bruta e lenta, nem a mais fina e rápida. Limitado pelo seu corpo, ele não consegue realizar plenamente seu potencial racional e moral, pois a lenta circulação de fluidos e a inflexibilidade de suas fibras restringem seu pensamento e a realização da sua vontade (AA 01: 359, 366). Os habitantes de planetas mais afastados do Sol e da Terra, pelo contrário, aproximam-se dessa plena realização na mesma medida em que a matéria vai tornando-se mais fina, leve e rápida (AA 01: 359, 364). Desse modo, a pressuposição de *que* haja influência pareceria estar aqui fundada em constatações empíricas. Por isso, Nierhaus diz que Kant adiciona na *História universal* um novo nível ao tratamento do PCPF, o empírico (1962, p. 45, 69), a partir do qual a *realidade* [*Wirklichkeit*] da influência entre alma e corpo receberia *confirmação* [*Bestätigung*] (1962, p. 29).

Esse, contudo, é um jeito enganoso de se expressar e pode levar a equívocos. A sentença “a influência real entre alma e corpo é confirmada pela experiência” parece significar que a experiência poderia fundamentá-lo ou dar-nos certeza de que esse é o caso. Diante disso, deveríamos aceitar que Kant a concebia, tal como Descartes e a Princesa Elisabeth, como autoridade para a afirmação da influência *real* no contexto do PCPF. Consequentemente, ele seria ignorante a respeito da crítica de Cordemoy, a qual estava em circulação em território de língua alemã pelo menos desde Wolff e aparecia de maneira clara no *Systema causarum* de Knutzen, cuja leitura nós podemos dar por certa. Segundo todos esses autores, a experiência não confirma nem infirma a influência *real* entre ambas as substâncias, apenas mostra correlações de estados. Esse seria, portanto, um erro óbvio para Kant cometê-lo e, por isso, não é razoável supô-lo.

Quando se atenta às suas palavras na *História universal*, no início da parte onde ele discorre sobre o PCPF, outra relação, que não a de confirmação, emerge:

Está determinado por razões da psicologia que, em virtude da constituição atual em que a criação tornou a alma e o corpo dependentes um do outro, a primeira não deve somente adquirir todos os conceitos do universo através de sua comunhão [*Gemeinschaft*] e influxo [*Einfluss*] com o último, mas também que o exercício de sua capacidade de pensar depende ela mesma dessa constituição e toma emprestado a capacidade de fazê-lo através de sua assistência (AA 01: 356 n1 [ênfase adicionada]).

Kant se arroga o direito de pressupor o influxo físico, não porque a experiência o confirme, mas porque a psicologia, supõe-se racional, já o provou. Ele interpreta os

fenômenos do surgimento de impressões sensoriais, florescimento e degeneração das capacidades cognitivas etc. como *influências reais* do corpo sobre a alma e, inversamente, como dependência da alma sobre o corpo, porque *já* pressupõe o influxo físico como *metafisicamente* provado. As considerações empíricas são só um desenvolvimento dessa tese e não qualquer tipo de fundamentação dela. Conforme veremos, em virtude de os trabalhos de 1755-6 formarem uma unidade, somos levados a supor que a teoria do influxo físico da *Nova dilucidatio* é de alguma forma aqui pressuposta.

Isso nos aponta para o fato de que, na terceira seção, o PCPF não é um problema a ser resolvido¹⁰². Outro, pelo contrário, parece sê-lo: como conciliar a metafísica do influxo físico com a imortalidade da alma? Ele ocupa a última página do trabalho, e ganha sentido sob o já mencionado contexto da união de mecanicismo e teleologia. O influxo físico limita, conforme vimos, os seres humanos do ponto de vista cognitivo e moral, porque torna as capacidades da alma dependentes da matéria, tanto epistemológica quanto volitivamente. A despeito disso, Kant afirma que “ela [a alma] deve sobreviver a todas essas mudanças corpóreas” (AA 01: 321) e “[...] o espírito imortal subirá com uma rápida oscilação sobre tudo que é finito e continuará sua existência [*Dasein*] em uma nova relação contra toda a natureza [*gegen die ganze Natur*], que surgirá do contato próximo com o maior ser” (AA 01: 367). É nesse movimento de elevação do espírito que ele, “liberado da dependência das coisas finitas, encontrará a satisfação da verdadeira felicidade na comunhão com o ser infinito” (AA 01: 322).

Embora esses arroubos de Kant tenham mais força retórica do que argumentativa e filosófica, a mensagem é clara, em consonância com o que ele afirmava acerca do *Forças vivas*: “ele quer dizer que o homem é mais que uma máquina” (Polonoff, 1973, p. 132). Tais momentos da *História universal*, como aponta Nierhaus, estão “cheios de crenças da tradição cristã”, cuja “esperança em uma vida espiritual da alma libera uma dimensão essencial para a ‘prática’” (1962, p. 44) e cuja “ideia da independência [*Selbständigkeit*] da alma” é “tomada mais vigorosamente na esfera moral do que na esfera teórica” (Wundt, 1924, p. 116). Kant está aqui, por um lado, rejeitando as teorias aristotélicas e wolffianas de uma ética cuja finalidade e realização são imanentes ao mundo e, por outro, afirmando-as no pós-morte (Schmucker, 1962, p. 39, 49). Assim, torna-se claro o porquê a imortalidade da alma é premissa central da ética kantiana desde o início de seu desenvolvimento filosófico e, não à toa, ela figurará na *KpV* como um dos postulados da razão a serviço da resolução das

¹⁰² Essa também é uma observação do trabalho não publicado de Mario Porta.

antinomias práticas (AA 05: 122-3). Aqui já saímos do âmbito teórico dos desdobramentos *empíricos* da influência psicofísica e entramos no domínio da *moral* e de suas premissas.

Se colocarmos o que acabamos de ver no vocabulário posterior de Kant, ele busca, através do expediente anterior, garantir uma independência do mundo *inteligível* sobre o *sensível*. Mais esquematicamente, podemos articular todo ponto da *História universal* nesses termos: Kant busca garantir a harmonia entre mundo sensível (causal) e inteligível (final) através de uma fonte única de existência e normatividade, o ato criador de Deus, preservando, contudo, algum tipo de *independência* do segundo sobre o primeiro¹⁰³ – que as ações humanas sejam também normativamente determinadas ficará mais claro na *Nova dilucidatio*. Não está claro, entretanto, como essa independência pode ser garantida no caso da alma. Quer dizer, como ela poderia ter estados representativos e volitivos *dissociada* da matéria, se ela mantém com esta uma relação de dependência, i.e., se só através dessa *influência real* ela pode tê-los?

O pano de fundo moral que acabamos de delinear encaixa-se bem com a introdução do dualismo na afirmação da “infinita distância” entre a alma e o corpo, na medida em que a primeira poderia, ao menos em princípio, se ver em algum momento livre do último. Assim, aqui temos de maneira mais clara e menos especulativa que no *Forças vivas* o vínculo do PCPF com um problema moral. Agora, aqui Kant continua padecendo do mesmo problema que apontáramos no caso de seu trabalho anterior: embora se distinga a alma do corpo, não se oferece nenhum critério para fazê-lo. Poderíamos nos perguntar, qual é a diferença específica da alma em relação à matéria? Embora a *História universal* permaneça silente nesse aspecto, a *Nova dilucidatio* e a *Monadologia física* oferecem uma pista nessa direção.

Resumamos o que obtivemos nesta seção. Na *História universal*, Kant apresenta uma cosmogonia *quasi-newtoniana*, usada como base para a prova físico-teológica da existência de Deus. Todo o ponto do trabalho consiste em harmonizar o reino das causas e dos fins, mundo sensível e mundo inteligível e, nesse sentido, ele precisa descrever onde o ser humano se encontra. O ser humano é composto de alma e matéria, que, embora distintos em gênero, influenciam-se *realmente* em uma relação de dependência daquela sobre este, como já mostrara a psicologia racional, supõe-se, da *Nova dilucidatio*. Essa influência real se manifesta em diversos fenômenos empíricos, seja na sensação, florescimento e degeneração das faculdades cognitivas, seja na limitação de pensamento e movimento. A alma encarnada resiste a todas as mudanças corpóreas e, por isso, é imortal, indo em algum momento juntar-se

¹⁰³ Kant chega a formular a pergunta, sem usar esses termos (ver AA 01: 364-5). Shell (1996, p. 63, 74) também aponta nessa direção.

a Deus. Os principais pontos de mudança em relação ao *Forças vivas* são a introdução do dualismo, a potencial motivação moral para fazê-lo e, como disse o Nierhaus, a adição de um nível empírico à reflexão do PCPF, mas não de confirmação, senão de desenvolvimento da teoria. Agora também, pela primeira vez, a *Weltanschauung* de Kant ganha corpo, a mesma que aparecerá de maneira explícita na *Dissertação* e no período crítico.

2.2.2 *Monadologia física*

A *Nova dilucidatio* e a *Monadologia física* oferecem os fundamentos metafísicos daquilo que vimos na *História universal*. O primeiro desses trabalhos discorre sobre seus princípios, e o segundo esboça microscopicamente o que na cosmogonia aparecia macroscopicamente, i.e., ele fundamenta uma teoria da matéria. Escolhemos começar pela *Monadologia física*, pois ela nos será útil para compreender a *Nova dilucidatio*.

O problema com o qual a *Monadologia física* lida é, tal como o da *História universal*, um de conciliação: “como [...] se pode conciliar [*conciliare licet*] geometria com metafísica, quando parece ser mais fácil unir grifos com cavalos do que a filosofia transcendental com a geometria?” (AA 01: 375)¹⁰⁴ Mais especificamente, a pergunta de Kant é a de como combinar *monadologia* com a infinita divisibilidade do espaço e a ação a distância^{105 106}. Não só essa é a primeira vez que Kant se filia explicitamente à tradição monadológica, como ele elabora uma monadologia diferente de todas que já vimos até agora, seja de Leibniz, Wolff, Knutzen ou Baumgarten. Nesse trabalho, contudo, monadologia designa especificamente a teoria dos fundamentos da matéria, excluídas, portanto, as almas. Por isso, é chamada de monadologia *física*.

Mencionamos brevemente na seção anterior que, na *História natural*, já se afirmara a atração, repulsão e densidade como as propriedades básicas dos elementos que compõem a matéria (ver AA 01: 264-6). Como aqui Kant não está preocupado apenas em expor o necessário para fundamentar sua cosmogonia, ele desenvolve esse panorama, entrando em

¹⁰⁴ Parte do próprio título já indica isso: “*Metaphysicae cum geometria iunctae...*”.

¹⁰⁵ Sobretudo em função do modelo mecanicista de Descartes, no qual mudança de movimento só pode ocorrer por contato, a noção newtoniana de ação a distância (atração) era anátema a muitos (ver Tonelli, 1959, p. 66-8).

¹⁰⁶ Algo semelhante animara a pergunta-prêmio da Academia de Berlim, de 1746. Para a formulação da pergunta, ver Harnack, 1900, p. 305. Diversos autores afirmam que Kant está, de fato, respondendo a ela. Ver: Beck, 1969, p. 316; Ferrini, 2018, p. 33; Friedman, 1998, p. 4; Polonoff, 1973, p. 123; Schönfeld, 2000, p. 162-3.

detalhes naquilo que ocupava uma parte central da *Cosmologia geral*, de Wolff (§§156-214), a teoria dos elementos.

Kant primeiro argumenta, em consonância com todos os outros da tradição monadológica, a favor de que os corpos são compostos de coisas simples, *mônadas*. Ele afirma: “Os corpos compõem-se de partes [*constat partibus*] [...]. Como, entretanto, a composição de tais partes é uma relação [e], portanto, uma determinação em si contingente [*determinatio in se contingens*]”, a negação da existência da composição não implica negação da existência de suas partes, que não podem ser elas mesmas compostas (AA 01: 477). Assim, os corpos são compostos por seres simples, i.e., seres que não têm eles mesmos pluralidade de partes e os quais poderiam existir por si. O argumento reside particularmente na afirmação da contingência da relação de composição e, como nota Polonoff (1973, p. 149), no entimema de que a composição dos corpos é finita e não infinita – supõe-se, porque isso geraria regresso infinito, como Leibniz e Knutzen já haviam apontado. O argumento de Kant é, portanto, diferente daquele de Leibniz, uma vez que não apela ao fundamento da *realidade* dos compostos (ver 1.2.2.1.), e também daquele de Wolff e Knutzen, pois evita o princípio de razão suficiente (ver n39), algo que ele mesmo nota no *Scholium*. Em relação a Baumgarten, há, respectivamente, um ponto de afastamento e um de contato: por um lado, a parte central do argumento não reside na *definição* do composto como *partes extra partes*; por outro, seu argumento também foca na reflexão acerca do estatuto ontológico do que sobra pós-composição (substância ou acidente) (ver 1.2.3.3.; Watkins, 2006, p. 299).

Agora emerge um dos problemas: como os corpos podem ser compostos por mônadas, ocupar o espaço e esse espaço ser infinitamente divisível? A *infinita* divisibilidade do espaço pareceria ser inconsistente com a *finita* divisibilidade do corpo que o ocupa. A solução de Kant fundamenta-se, em primeira instância, na modificação do próprio conceito de mônada e de força. Ele primeiro afirma o seguinte teorema: “Qualquer elemento simples do corpo, ou mônada, não somente está no espaço, mas também o preenche, sem perder, no entanto, sua própria simplicidade [*non solum est in spatio, sed et implet spatium, salva nihilo minus ipsius simplicitate*]” (AA 01: 480). E depois este outro: “A mônada não define o pequeno espaço da sua presença através da pluralidade das suas partes substanciais, mas da sua esfera de atividade [*sphaera activitatis*], que lhe afasta dos dois lados as coisas presentes e externas de se lhe aproximar [*qua externas utrinque sibi praesentes arcet ab ulteriori ad se invicem appropinquatione*]” (AA 01: 480). Essa esfera de atividade é ainda chamada posteriormente de impenetrabilidade (*impenetrabilitatem*) (AA 01: 482).

Nas passagens acima, Kant inicia com uma distinção que nos é familiar: a mônada não apenas está no espaço (*in spatio esse*) como o preenche (*spatium implere*). Nesse segundo caso, ela o faz através de sua esfera de atividade, sua força, que consiste na resistência a outras mônadas e é exercida somente na medida em que *haja*, de fato, outras mônadas no seu campo de ação e em função do que ela pode ser chamada de *impenetrável*. Assim, ela não preenche o espaço por possuir uma pluralidade de partes ou ser extensa *per se* (modelo cartesiano ou atomista), mas por ter um certo raio de ação que impede outros elementos de penetrá-la, raio esse, sim, que possui uma extensão. O próprio espaço “não é substância, mas um certo fenômeno da relação externa entre substâncias [*spatium non est substantia, sed est quoddam externae substantiarum relationis phaenomenon*]” (AA 01: 480), ele é um produto da interação das forças monádicas¹⁰⁷. A divisão do espaço, nesse sentido, consiste na *divisão da esfera de ação das mônadas e não delas mesmas* e, assim, podemos entender em um primeiro nível porque estaria garantida a conciliação entre monadologia e geometria/física.

A partir disso, fica claro que a ação monádica é sempre externa, direcionada a outras mônadas, e não interna, como era em Leibniz e Wolff. Todas as propriedades derivadas dessa ação monádica são, portanto, *relacionais* (espaciais), literalmente, dizem respeito à sua *relação* com outros seres ou, ainda, provém da sua convivência com outras mônadas, do fato de estarem em um mundo. Com efeito, se ela fosse constituída *apenas* dessa força de repulsão, ela não subsistiria, porque dependeria de outros seres para existir. Isso, contudo, estaria em desacordo com a definição de mônada oferecida por Kant: aquilo que tem existência separada de outros (“*substantia simplex [...], quarum una absque aliis, separatim existere potest*”, AA 01: 477). Por isso, ele afirma que há certas propriedades não relacionais, internas, que servem de “sujeito das determinações externas” [*externarum determinationum subiectum*]:

[...] antes [*praeter*] da presença externa, i.e., das determinações relacionais da substância, há outras internas, que, se não existissem, as primeiras não teriam sujeito no qual inerir [*cui inhaerent*]. Entretanto, as internas não estão no espaço [*non sunt in spatio*], precisamente porque são internas. Portanto, nem a divisão das determinações externas as divide, nem, desse modo, o sujeito mesmo [*subjectum ipsum*] ou substância [*substantia*] são divididos (AA 01: 481).

¹⁰⁷ Adota-se, então, inequivocamente uma concepção relacional de espaço. Há um debate interpretativo acerca do caráter relacional *real* ou *ideal* do espaço na *Monadologia física* e *Nova dilucidatio*. Para interpretações realistas: Adickes, 1924, p. 166; Friedman, 1998, p. 9; Schönfeld, 2000, p. 167. Para uma interpretação idealista: Vuillemin, 1987, p. 123.

Kant, contudo, não explicita aqui a natureza dessas determinações internas, embora possamos supor que elas sejam de natureza representativa, algo confirmado, como veremos, pela *Nova dilucidatio*. Fica claro, por outro lado, que esse “núcleo” de determinações internas, a própria *substância da mônada*, onde as determinações externas inerem, não “está no espaço”.

Embora esse seja o caso, lê-se em outra passagem que,

[...] como pela mera postulação da substância, [a mônada] não pode ocupar um espaço, mas apenas um lugar [*non spatium, sed locum occupare posset*], então se segue necessariamente que haverá alguma outra coisa na substância que determine tanto a medida da proximidade dos elementos que a tocam dos dois lados quanto previna a força dos elementos [...] de qualquer aproximação. Mas uma força não pode sofrer resistência [*opponi*] senão por outra força. Portanto, a mesma força pela qual o elemento corpóreo ocupa o seu espaço causa a impenetrabilidade [*ergo eadem vis, qua elementum corporis, spatium suum occupat, causatur impenetrabilitatem*] (AA 01: 483 [ênfase adicionada]).

Kant está nesse contexto argumentando a favor da postulação da força de repulsão. A passagem esclarece que a mônada “ocupa um espaço” através dessa força, i.e., preenche-o (*implere spatium*), e que, no entanto, através de sua “mera postulação”, ou seja, de sua postulação *sem* essa força, a mônada pode “ocupar um lugar”, mas não um espaço (não pode preenchê-lo). A mônada sem a sua força de repulsão seria, supostamente, a mônada constituída apenas de suas propriedades internas, a qual, segundo a passagem, ocuparia um lugar. Qual é a diferença entre “ocupar um lugar” e “ocupar um espaço” aqui?

O Kant intérprete dos *Sonhos de um Visionário* (1766) nos ajuda a entendê-la ao discorrer sobre o conceito de espírito em geral:

Se então se assume uma tal substância espiritual simples, pode-se dizer, sem prejuízo de sua indivisibilidade [*Unteilbarkeit*], que o lugar de sua presença imediata não é um ponto, mas ele próprio um espaço [*daß der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum sei*]. Pois, para recorrer à analogia, mesmo os elementos simples dos corpos têm que necessariamente preencher cada qual um pequeno espaço no corpo, que é uma parte proporcional de sua extensão total, porque pontos não são de modo algum partes, mas limites do espaço. Uma vez que esse preenchimento do espaço [*Erfüllung des Raumes*] ocorre por meio de uma força efetiva (da repulsão) e indica, portanto, apenas uma esfera da atividade maior e não uma multiplicidade das partes constituintes do sujeito efetivo, assim ela não se opõe à natureza simples dele [...] (AA 02: 323 [ênfase adicionada]).¹⁰⁸

¹⁰⁸ Tradução modificada de: Kant, *Sonhos de um visionário*. Em: *Escritos pré-críticos*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Unesp, 2005b.

A última parte do trecho deixa claro que Kant pressupõe a teoria da *Monadologia física* como seu pano de fundo. A primeira parte, por outro lado, afirma que o lugar (*Ort*) da presença do espírito não é um *ponto*, mas um *espaço* (uma certa extensão). Ou seja, Kant está distinguindo duas formas possíveis de estar no espaço e, nesse contexto, negando que os espíritos estejam nele como meros pontos – para entender por que ele afirma isso, precisaremos passar antes pela *Metafísica Herder*. Como na *Monadologia física* se estabelece uma disjunção entre *ocupar um espaço* e *ocupar um lugar* e, nos *Sonhos de um visionário*, sob a pressuposição da teoria de 1755, entre *ocupar um espaço* e *ocupar um ponto*, parece razoável supor que *ocupar um lugar* seja equivalente a *ocupar um ponto*. Isso é ainda confirmado indiretamente pela própria *Monadologia física*: “Primeiro, ninguém colocará em dúvida que entre *dois pontos dados ou, se se quiser, mônadas [...]*” (AA 01: 478 [ênfase adicionada]).

Nesse caso, então, a distinção que Kant traça é análoga àquela de Wolff e Knutzen entre *implere spatium* e *in spatio esse*¹⁰⁹: há duas relações possíveis com o espaço, uma “extensa”, preenchendo-o (*implere*), e a outra inextensa, ocupando meramente um lugar, um ponto (*esse*). Assim, Kant se insere na tradição wolffiana. A diferença entre ele e seus predecessores consiste na concepção de *preenchimento*. Para Wolff e Knutzen, preencher o espaço é equivalente a conter uma ordem de coexistentes em si, conter a relação de várias mônadas coexistentes. Kant rejeita essa concepção na medida em que a ordem é reconduzida a uma propriedade dinâmica mais fundamental, ela própria condição da coexistência, nomeadamente, a força de repulsão ou *impenetrabilidade*. Em Knutzen, cujo argumento a favor do influxo físico também estava, em parte, fundado na premissa da impenetrabilidade (ver 1.2.3.2.), essa propriedade não era reconduzida a uma outra mais primitiva, mas era postulada com a força de movimento. Assim, embora Kant trabalhe com a distinção originalmente wolffiana, ele imprime uma marca sua ao explicar o preenchimento através da força de repulsão. Será precisamente esse, contudo, o motivo gerador dos problemas identificados nos *Sonhos de um visionário*.

¹⁰⁹ Não posso deixar de comentar que *essa mesma distinção* (e não algo apenas *parecido* com ela), acerca da qual eu desconheço qualquer comentador kantiano que a destaque, é realçada por Ferrini (2018, p. 25, 40) como legatária de Descartes. Ela ignora, contudo, os precedentes alemães da distinção, sobre os quais não posso nem confirmar, nem infirmar a influência de Descartes, o que a leva, na minha opinião, a um caminho mais tortuoso no nexo de conexões históricas. Ou seja, mesmo que Descartes sustentasse essa distinção e Kant tivesse as duas obras que fundamentam a tese de Ferrini, os *Princípios* e as *Meditações*, como sabemos que ele tinha, parece mais razoável supor que ele a tenha extraído de Wolff ou Knutzen do que do francês, dado que todos a faziam e, ademais, estes compartilhavam com ele o pano de fundo monadológico.

Agora, não é claro como Kant pode reivindicar a distinção entre esses dois modos de se relacionar com o espaço. Se a substância possui uma força de repulsão, razão de sua ação (*actio*) sobre outras substâncias, o que significa razão de sua *relação* (*relatio*) com elas (ver AA 01: 480 e Tonelli, 1959, p. 187), excluída a força, como é possível haver lugar, *ele mesmo uma relação*? A única coisa que sobraria seriam as determinações internas, não relacionais e não espaciais, as quais, portanto, não podem ser fundamento de um lugar. Não nos parece que Kant possa evitar essa inconsistência. Suas intenções, não obstante, estão claras: a substância ou sujeito da mônada ocupa um ponto inextenso no espaço, centro do qual é emanada a força de repulsão em um determinado raio extenso e divisível (ver Tonelli, 1959, p. 188)¹¹⁰. Através disso, Kant conciliaria a indivisibilidade e subsistência da mônada com a infinita divisibilidade da ação de sua força, ou seja, do espaço.

Embora a primeira parte da *Monadologia física* esteja dedicada à impenetrabilidade ou força de repulsão, Kant reconhece na segunda parte que “somente pela força de impenetrabilidade, os corpos não teriam um volume definido se não fosse por outra [força] de atração [*attractionis*], igualmente inerente [*insita*], que determina em conjunto com aquela o limite da extensão” (AA 01: 483). E, por outro lado, “um corpo em movimento que colidisse com outro não seria eficaz [*nulla polleret efficacia*] e qualquer obstáculo infinitamente pequeno o reconduziria ao repouso se não possuísse uma força de inércia [*vi inertiae*] pela qual ele fosse preservado em estado de movimento” (AA 01: 485). Em função disso, Kant postula, além da força de repulsão, uma força de atração, que, com a anterior, garante o volume, e outra de inércia, responsável pela massa e densidade dos elementos. Por isso, dissemos que, na *Monadologia física*, Kant fundamenta metafisicamente aquilo que aparecera a nível físico na cosmogonia da *História natural*.

Agora, ele também continua um certo projeto do *Forças vivas*. Se a *força ativa*, nesse trabalho, tinha como marca característica ser razão de uma ação externa indeterminada, ela continua presente no trabalho de 1756 como *externa*, embora não mais indeterminada, e é agora desmembrada nas três *Grundkräfte* que acabamos de ver. Essas forças, por sua vez, acompanham a precisão que recebe também o conceito de substância. A substância ou

¹¹⁰ Os paralelos dessa teoria kantiana com Boscovich são bastante conhecidos – embora haja divergências sobre se houve influência em Kant: Adickes, 1924, p. 171, n.1; Campo, 1953, p. 149-150; Grillenzoni, 2016, p. 406; Holden, 2005, cap. 6; n. 77; Jammer, 2011, p. 221; Riehl, 1908, vol. 1, p. 332; Schönfeld, 2000, p. 111, n. 42; Tonelli, 1959, p. 189-90. Atualmente, linhas investigativas mais interessantes parecem ser os precedentes dessa teoria no cartesianismo (Ferrini, 2018), em Henry More (Holden, 2006, p. 235, tese criticada por Ferrini) e, na tradição do experimentalismo especulativo inglês, de Hales e Boerhaave (Massimi, 2011). Também seria interessante estudar sua relação com Gottsched, que já predicara uma força de repulsão dos elementos, associando-a com a impenetrabilidade e o preenchimento do espaço (1983, §§356, 366 e, especialmente, 400).

mônada é um ser subsistente e independente, composto de determinações externas e internas, entre as quais há uma relação assimétrica: as últimas servem de sujeito ou substrato das primeiras, ou seja, sem elas, não haveria as outras. A mônada, *postulada por si mesma* (no sentido de *positio* ou *setzen*, de colocar em existência), sem manter relações recíprocas com outros seres, é apenas constituída de propriedades internas. As forças são, diante desse quadro, esclarecidas como razão das determinações relacionais (externas ou espaciais) das mônadas, de onde emergem as propriedades *físicas* da impenetrabilidade, volume e densidade. Através da distinção entre dois tipos de determinação, o conceito de substância não é mais contraditório com o próprio conceito de força, como o era no *Forças vivas*, onde a substância era caracterizada como um “ser independente que contém em si a fonte *completa* de todas as suas determinações [...]” (AA 01: 21-22 [ênfase adicionada]). A mônada é independente apenas em relação às suas propriedades internas, mas não externas.

2.2.3 Nova dilucidatio

A *Nova dilucidatio* é dividida em três seções: a primeira discute os princípios formais de identidade e contradição, a segunda argumenta, seguindo a nomenclatura de Crusius, a favor do PRD, e a terceira defende dois corolários desse princípio, o *Princípio de Sucessão* (PS) e o *Princípio de Coexistência* (PCa). Para a discussão acerca do PCPF, interessa-nos apenas as duas últimas seções, mas por motivos diferentes. Na discussão sobre o PRD, Kant debate também o conceito de liberdade, contrapondo a liberdade como espontaneidade à como indiferença e defendendo a primeira em detrimento da segunda (Allison, 2020, p. 20; Kawamura, 1996, p. 82; Schmucker, 1962, p. 30-1). Aqui, portanto, nossa preocupação estará concentrada ao âmbito moral. Na terceira seção, Kant oferece uma defesa do influxo físico através dos dois princípios mencionados.

Diante desse cenário de temas e influências, teremos três tarefas: (a) apresentar cada uma das seções e sua articulação entre si, algo ignorado por diversos autores (vide Schmucker, 1962 e Watkins, 2005); (b) mostrar como as teorias nelas aceitas se vinculam com o PCPF; (c) mostrar os problemas deixados por ela. A *Nova dilucidatio* é o trabalho em que todos os nós da teoria da década de 1750 são atados; por isso, e porque na década de 1760 Kant lhe reagirá, ela tem uma importância central para a nossa exposição.

2.2.3.1 Ética: liberdade

Vista panoramicamente, a discussão acerca do conceito de liberdade na *Nova dilucidatio* insere-se na querela entre Wolff e pietistas, que, conforme já vimos, gira em torno do mote “liberdade contra fatalismo” (*Freiheit gegen Fatalismus*) e, nesse sentido, serve de modelo da terceira antinomia da *KrV* (ver Allison, 2020, p. 27; Bianco, 1988, p. 116; Grillenzoni, 2020, p. 67; Hinske, 1970, p. 89; 2023 [2000], p. 217-18; Kawamura, 1996, p. 82; Schwaiger, 2011, p. 80). Já tivemos oportunidade de ver que essa disputa não estava desvinculada do PCPF¹¹¹, pois ela se fixava na interseção da teoria dos princípios (aceitação ou não do PRS), teoria causal (harmonia preestabelecida ou influxo físico) e teoria da alma (alma = *vis raepräsentativa* ou não). A discussão acerca da liberdade na *Nova dilucidatio* não é uma exceção quanto a isso. Kant a desenvolve especialmente sob o eixo do PRS e do influxo físico.

Dado o esquema que já apresentamos em capítulo anterior (1.2.3.2.1.), a pergunta que podemos nos colocar em relação à concepção de liberdade é se Kant adota uma posição compatibilista ou incompatibilista de liberdade na *Nova dilucidatio*. Embora a literatura secundária penda em geral mais para a primeira opção, não há consenso pleno em relação a isso, o que nos obriga a tomar uma posição acerca da questão¹¹². A discussão sobre a liberdade acontece no seio daquela sobre o *Princípio de razão determinante* (PRD). Veremos primeiro o significado do princípio, seu escopo e depois passaremos para a discussão sobre a liberdade.

Uma razão (*ratio*) estabelece uma conexão entre um sujeito e um predicado (AA 01: 392), e determinar “é postular [algo], de modo que todo oposto seja excluído [*determinare... sit ita ponere, ut omne oppositum excludatur*]” (AA 01: 392). Assim, uma razão determinante é algo que fundamenta a relação entre um sujeito e um predicado à exclusão de outros predicados, ou seja, o que fundamenta a relação *S é P* à exclusão de *~P*. Por exemplo, em uma proposição sintética, se digo que *toda ação no mundo é boa*, porque *Deus é onibenevolente*, o que estou dizendo é que a segunda proposição é razão determinante da primeira, de tal modo que *boa* é predicado de *toda ação no mundo* à exclusão de *não boa* – no caso de proposições analíticas, a razão determinante é a própria identidade (ver AA 01: 392, nota). Seguindo a

¹¹¹ No fim de seu trabalho, Bianco é explícito na vinculação da querela Lange-Wolff com o PCPF e a terceira antinomia (1988, p. 132).

¹¹² Defensores da interpretação compatibilista: Allison (2020, p. 20), Byrd (2006, p. 71), Forschner (1974), Grillenzoni (2020, p. 78), Insole (2013, p. 64-5), Schmucker (1961, p. 30), Tonelli (1959, p. 140). Defensores da interpretação incompatibilista: Schönfeld (2000) e Wells (2022).

também crusiana distinção entre *Ideal* e *Realgrund*, o princípio de razão determinante não vale somente no reino das verdades (*in regione veritatum*), mas também das existências (AA 01: 396). Isso significa que, “se a existência é contingente, ela [a razão determinante] não pode não a preceder [*si existentia est contingens, eam non posse non praecedere*]” (AA 01: 397), i.e., todo ser contingente tem uma razão determinante de sua existência.

Aqui entra um ponto interpretativo que importa para a discussão sobre a liberdade. A passagem abre margem para duas interpretações acerca do escopo do PRD: (a) ou ele é aplicado aqui à existência *per se*, ou seja, à criação de uma substância enquanto tal (Wells, 2022, p. 16), ou (b) ele é aplicado a sua criação e seus estados¹¹³. No primeiro, exige-se apenas que a existência de uma substância tenha ela mesma uma razão determinante, por exemplo, no ato criador de Deus, mas não se exige o mesmo de seus estados (alguns poderiam ser indeterminados). No segundo, exige-se que, além da existência, todos os estados das substâncias tenham eles mesmos alguma razão determinante (não necessariamente Deus). A diferença, no contexto da liberdade, é que (a) permite uma concepção incompatibilista de liberdade e (b) somente compatibilista. A ideia é: se algum estado pode ser indeterminado, a vontade pode determinar uma ação sem ter sido ela mesma determinada; se nenhum estado pode ser indeterminado, a vontade é sempre ela mesma determinada a querer de uma maneira específica, à exclusão de outras.

Embora Kant não seja explícito na adoção de uma ou outra possibilidade, podemos argumentar de duas maneiras contra (a). Ao iniciar a discussão sobre a liberdade, Kant aponta que “o tão célebre Crusius pensa que certas existências são determinadas pela sua atualidade [*Celeberrimus quidem Crusius existentia quaedam per suam ipsorum actualitatem ita determinari putat*]” (AA 01: 397). Infirmado isso, Kant diz a seguir: “o ato de vontade livre existe e essa existência exclui o oposto dessa determinação [*actus liberae volitionis existit, haec existentia excludit oppositum huius determinationis*]” (AA 01: 397). O ponto importante a ser notado é que aqui se designa o “ato da vontade”, um *estado* e não uma *substância*, como uma “existência”. Assim, quando Kant fala que, “se a existência é contingente, ela tem uma razão determinante”, isso não vale apenas para a existência das substâncias *per se*, mas também para seus estados, eles mesmos considerados como existências contingentes. O PRD, portanto, valeria também para estados contingentes das substâncias e não apenas para a criação da substância.

¹¹³ Allison, 2020, p. 24; Byrd, 2008, p. 72-3; Grillenzoni, 2020, p. 72-3, 78; Tonelli, 1959, p. 140.

Além disso, o próprio contexto do trabalho de Kant favorece essa interpretação. Se tomarmos o que já vimos da *História universal*, é mais razoável supor que, diante da imagem mecanicista proposta por Kant, o PRD valha para todos os estados do mundo atual e não apenas para a criação das substâncias¹¹⁴. Assim, aceitamos (b), o que nos aproxima dos autores que leem Kant como um compatibilista na *Nova dilucidatio*.

A pergunta agora é: que tipo de compatibilismo e concepção de liberdade ele defende? Já vimos que uma das bases do compatibilismo leibniz-wolffiano era a noção de contingência e necessidade hipotética. Uma ação é contingente quando sua negação não gera contradição (e.g. $\sim (x \text{ faz } y)$ não gera contradição) e é hipoteticamente necessária quando é apenas necessária sob alguma condição, e.g. se z , então $(x \text{ faz } y)$. Quando (z) é colocado, $(x \text{ faz } y)$ é necessariamente colocado, mas, se (z) não o for, $(x \text{ faz } y)$ pode tanto ocorrer quanto não ocorrer. Ou seja, ainda que valha a relação (se z , então $x \text{ faz } y$), sendo (z) contingente, seria possível que (z) não fosse postulado e, assim, poderia valer $(x \text{ faz } y)$ ou $\sim (x \text{ faz } y)$. Essa distinção já havia sido questionada por Lange, que a chamava de moralmente irrelevante, porque ignorava a distinção entre contingência ou possibilidade lógica e real: mesmo que algo hipoteticamente necessário continue sendo contingente logicamente, ele não é contingente realmente, i.e., neste mundo, ele *não pode deixar de acontecer*. Se (z) é um elemento logicamente contingente e que compõe um mundo qualquer M , em algum momento t , ele será postulado, de modo que $(x \text{ faz } y)$ acontecerá com necessidade – ou seja, $\sim (x \text{ faz } y)$ não é uma possibilidade real em M . Isso será também endossado por Crusius (ver *Entwurf*, §§56, 126).

Kant, inspirado pelo último, também rejeitará essa distinção, “que, certamente, não tem em absoluto importância para a quebra da força e eficácia da necessidade [*quae videlicet ad infringendam necessitatis vim et efficacitatem nullius plane momenti est*]” (AA 01: 399). Ele diz:

De fato, que importância há se o oposto de um evento determinado precisamente por razões antecedentes [*rationes praecise determinati*] seja representável quando considerado por si, quando esse oposto, contudo, não pode realmente acontecer [*cum nihilo secius hoc oppositum realiter fieri non possit*], porque não estão presentes as razões que são necessárias para a sua existência, mas as que lhe são contrárias? O oposto de um evento assumido como separado pode, digamos, ser pensado [*cogitari potest*] e, portanto, é possível [*possibile*]. Mas e daí? Ele não pode, entretanto, acontecer [*fieri*], pois, com base nas razões agora existentes, é suficientemente certo que não acontecerá de fato (AA 01: 399).

¹¹⁴ Allison (2020, p. 12), Grillenzoni (2020, p. 73) e Tonelli (1959, p. 140) também ressaltam esse ponto.

O ponto é o mesmo da tradição pietista: da perspectiva dos eventos reais, o evento hipoteticamente necessário não é menos necessário que o logicamente necessário. Assim, essa distinção seria, nesse âmbito, uma daquelas *que não fazem diferença*. Diante disso, os pietistas e Kant concluem que, aceito o PRD, todos os eventos reais possuem alguma razão determinante, ou seja, se seguem com necessidade de algum outro evento. Os primeiros, dessa conclusão, negam o conseqüente, dizendo que, como nem todos os eventos possuem razão determinante (ações livres), o PRD tem que ser negado ou ter seu escopo reduzido. Kant, pelo contrário e conforme já vimos, aceita nesse trabalho o antecedente e, portanto, também o conseqüente. Kant se alinha, desse modo, com os leibniz-wolffianos na aceitação do PRD, mas com os pietistas na rejeição da distinção entre dois tipos de necessidade. O que acontece, então, com as ações livres? A resposta é apontada a seguir:

[...] nas ações livres dos seres humanos, enquanto são consideradas como determinadas, o seu oposto é certamente excluído, mas elas não são excluídas com base em razões postas fora dos desejos e inclinações espontâneas do sujeito [*sed non excluditur rationibus extra subiecti appetitum et spontaneas inclinationes positae*], como se o ser humano fosse forçado por uma certa necessidade inevitável [*inevitabili quadam necessitate*] a realizar suas ações; pelo contrário, é na própria inclinação das suas vontades e desejos [*volitionum appetituumque propensione*], na medida em que ele se submete voluntariamente [*lubenter*] às atrações [*allectamentum*] das representações, que as suas ações são determinadas por uma conexão [*nexu*] certíssima, mas voluntária, e segundo uma lei constante [*stabili lege*] (AA 01: 400).

Kant aponta para uma concepção de liberdade dentro da tradição leibniz-wolffiana. O critério estabelecido para caracterizar uma ação como livre ou não é de origem, se sua razão determinante é interna ou externa ao sujeito. Se ela é interna, faz parte do conjunto de desejos, vontades e *atrações* carregadas por suas respectivas representações, então a ação é livre. Por isso, o que diferencia as ações físicas das ações morais não é a presença ou ausência de determinação, mas se ela é determinada externa ou internamente. Assim, conectando os pontos, mesmo que uma ação seja necessária realmente, ou seja, não haja alternativa real à sua realização, ela ainda assim é livre se tem como razão determinante vontades e desejos internos ao próprio agente. Ela não seria livre caso houvesse, como vimos na passagem de Leibniz do capítulo anterior (ver 1.2.4.1.), *coerção*, estímulos externos que a determinassem a acontecer (ver Byrd, 2008, p. 75). O *submeter-se voluntariamente* [*lubenter*] às atrações das representações não precisa significar mais do que significava para Baumgarten: o conhecimento de um desejo determinado por leis.

Nesse sentido, a despeito das críticas à filosofia leibniz-wolffiana, a *Nova dilucidatio* defende uma concepção compatibilista de liberdade como espontaneidade. Kant dirá, na boca

de Titus, personagem fictício que o representa: “De fato, *espontaneidade* é uma ação que procede de um *princípio interno*. Quando essa representação é determinada em conformidade com o melhor, então ela é chamada de *liberdade* [*Etenim spontaneitas est actio a principio interno profecta. Quando haec repraesentationi optimi conformiter determinatur, dicitur libertas*]” (AA 01: 402). Não à toa, Schmucker (1961, p. 30) ressalta que Kant é um desenvolvedor mais consequente da concepção leibniz-wolffiana de liberdade.

Importa notar também como Kant caracteriza o tipo de *determinação* das ações livres. Elas ocorrem segundo uma lei constante, supostamente o fundamento da *conexão certíssima* entre seus estados. Isso significa que as ações humanas, embora livres, são normativamente determinadas, algo que ganha sentido sob o contexto da dupla normatividade estabelecida pelo ato de criação divino na *História natural* e, conforme veremos, faz pleno sentido dentro do contexto do influxo físico defendido adiante. Kant diz: “quanto mais firme a natureza do homem está conectada a esta lei, mais liberdade ele tem [*Quo huic legi certius alligata est hominis natura, eo libertate magis gaudet*]” (AA 01: 401). O paralelo com o período crítico é bastante óbvio, mas não devemos insistir muito nesse ponto, sobretudo porque a concepção de autonomia (legislativa) só entrará em jogo na década de 1760, por influência de Rousseau. Aqui, as *leis* não designam imperativos morais fundados no conceito de obrigação, mas leis da psicologia empírica, mecanismos *naturais* da vontade e seus desejos, tal como em Baumgarten e Wolff. Dito de maneira negativa, ainda não estamos em um âmbito de uma teoria da validade (*Geltungstheorie*).

2.2.3.2 Influxo físico

Já antecipamos que Kant continua defendendo o influxo físico na *Nova dilucidatio*. Agora, ao menos em *uma* versão do influxo físico, aquela exposta por Baumgarten, pareceria haver uma inconsistência em sustentar a liberdade como espontaneidade, segundo a qual as ações livres são originadas de um princípio interno do agente, e a teoria do influxo físico, segundo a qual os estados do agente são efeitos de outras substâncias. Como seria possível uma ação livre se os estados do agente são causados externamente? A inconsistência não ocorre, entretanto, se o esquema causal é modificado de acordo com aquele introduzido por Knutzen. É exatamente isso que acontecerá aqui.

Kant fundamenta sua nova versão do influxo físico sob dois princípios, que “derivam do princípio de razão determinante” [*e principio rationis determinantis fluentia*] (AA 01: 410) – afirmação que é obviamente um exagero, pois, conforme ficará claro, os princípios exigem a

adição de diversas premissas adicionais. O primeiro deles é o PS: “Nenhuma mudança pode acontecer às substâncias, exceto na medida em que [elas] estão conectadas com outras [*cum aliis connexae sunt*]; sua recíproca dependência determina as suas recíprocas mudanças de estados” (AA 01: 410). No esclarecimento do princípio, Kant diz:

Deste modo, a substância simples isenta de toda conexão externa e, portanto, deixada isoladamente a si, é por si mesma imutável [*per se plane est immutabilis*]. Além disso, mesmo que esta substância simples seja colocada em conexão, se essa relação não for modificada, nenhuma mudança de estado interno [*interni status*] pode acontecer. [...] Portanto, se o nexa das substâncias for simplesmente abolido, a sucessão e o tempo também desaparecem (AA 01: 410).

A passagem deixa claro que a importância do princípio consiste em mostrar como, ao contrário do que afirmam os defensores da harmonia preestabelecida, uma substância considerada isoladamente não pode padecer qualquer mudança de estado, porque as mudanças dependem de conexão intersubstancial, i.e., de um influxo ou conexão causal. Mais especificamente, Kant afirma a dependência da mudança dos estados internos relativamente aos estados externos/relacionais. A distinção entre estado externo e interno (“sujeito” das primeiras) e a possibilidade de postulação da mônada sem nenhuma *relatio* já apareceram na *Monadologia física*, e a afirmação da relação de dependência entre âmbito interno e externo já figurara na terceira seção da *História natural*, porém era lá colocada em um nível empírico, enquanto aqui é metafísico. Assim, aqui não temos nada realmente de novo, exceto a contextualização dessas afirmações sob o pano de fundo da disputa entre a harmonia preestabelecida e o influxo físico.

A demonstração do princípio ocorre da seguinte forma:

Suponha que exista isoladamente alguma substância simples, sem nenhuma conexão com outras; digo que nenhuma mudança de estado interno pode acontecer nela. Pois, de fato, as determinações internas [*internae determinationes*] que já competem à substância são postas em virtude das razões internas [*rationibus internis*] em exclusão das opostas [...] (AA 01: 410).

E Kant continua a seção argumentando que, dado que a substância isolada é colocada com esse certo conjunto de razões/fundamentos internos (sua essência), que determinará os seus estados internos à exclusão de outros (pelo PRD), se ela não mantém nenhuma conexão com outras substâncias, os fundamentos dos seus estados internos não serão modificados e, portanto, tampouco os próprios estados internos o serão. Assim, é necessário que os fundamentos mudem para que os estados também mudem, algo que só é possível através da conexão com outras substâncias. Dito de outra forma, se a substância é colocada em

existência sozinha, ela permanece estática, com apenas um conjunto de propriedades, porque o próprio fundamento dessas propriedades não muda.

O que nos interessa em primeira instância não é tanto o argumento, mas o uso dos termos *determinação interna* e *fundamento interno* vinculado com uma seção a seguir intitulada *Aplicação (usus)* do PS, na qual Kant diz:

1. Penso que, da afirmação do nosso primeiro princípio, segue-se claramente a existência real dos corpos [*realem corporum existentiam*], que até agora, contra os idealistas, a filosofia mais sã não conseguiu defender senão através de uma via provável. De fato, a alma é suscetível de mudanças internas (por meio do sentido interno) [*Anima nempe internis mutationibus est obnoxia (per sensum internum)*]; e dado que estas, como demonstrado, não podem surgir de sua natureza mesma considerada isoladamente e fora da conexão com outras coisas, então é necessário que haja uma pluralidade de coisas fora da alma, com as quais há conexão mútua [*plura extra animam adesse necesse est, quibus mutuo nexu complexa sit*]. Disso, é igualmente aparente que a alteração das percepções ocorre conforme o movimento externo; e, portanto, se segue que nós não teríamos uma representação variadamente determinável de qualquer corpo [*corporis cuiusdam repraesentationem varie determinabilem*] se uma coisa não estivesse realmente presente, com a qual o comércio [*commercium*] com a alma induzisse [*induceret*] nela representações; disso concluímos que existe um composto [*compositum*] que nós chamados de nosso corpo [*quod corpus nostrum vocamus*] (AA 01: 411-12).¹¹⁵

A passagem identifica as mudanças de percepções com casos de mudanças internas da alma, o que parece significar *mudança de determinações internas*, e aplica, então, o PS a essa instância: dado que as percepções mudam (temos uma *representação variável dos corpos*), deve haver realmente algo externo à alma, um corpo, que, conectado a ela, determine essas modificações. No fim da passagem, ele conclui que, se esse é o caso, então também se pode concluir a realidade de um corpo que a alma possa chamar de próprio.

¹¹⁵ Reconstrução do argumento: seu esquema geral consiste em aceitar como premissa (P1) o PS e concluir (C) a *realidade* dos corpos em geral e (C') do nosso corpo em particular. Como suporte do argumento, Kant primeiro adiciona outra premissa: (P2) o *fato* de que a alma sofre mudanças de estados internos. De (P1) e (P2) segue-se (C1), que as mudanças de estados internos não podem ocorrer se a alma é um ser isolado, sem conexão com outras substâncias externas a ela. De (P1) e (C1), segue-se (C2), que a alma tem conexão com outras substâncias externas a ela¹¹⁵. E, indo para um âmbito menos abstrato, Kant conclui, de (P2) e (C2), (C3) que as percepções da alma ocorrem de acordo com movimentos externos. Kant só está habilitado a concluir (C3) em função de dois entimemas: (P3) que as percepções sejam estados internos capazes de mudança e (P4) que o movimento seja uma relação externa. Assim, aqui temos uma especificação daquilo que permanecia obscuro na *Monadologia física*: ao menos algum *estado/determinação interna* cai sob a categoria da percepção no caso da alma e, nesse caso, sua mudança exige uma mudança externa correlata, i.e., precisa ser acompanhada de movimentos externos, movimentos que, “se bem examinados, não são realidades, mas fenômenos” (AA 01: 408). De (C3) e (P5), do outro *fato* de que nós temos uma representação variável do corpo, Kant conclui (C): há realmente algo externo à alma, que determina a mudança de nossas percepções. O argumento por trás desse passo parece ser que, se houvesse uma substância isolada, ela poderia ter uma representação do corpo (supõe-se, intelectual e não intuitiva), mas esta não seria *variável*, não poderia ser determinada de diversas maneiras em relação à extensão, forma e movimento do corpo representado. Como nós temos uma representação desse tipo, a alma não pode estar isolada. Por fim, de maneira um pouco inesperada, de (C) Kant conclui (C'), a realidade do *nosso* corpo. Ele parece pressupor aqui que a relação da alma com outros corpos deva passar pelo próprio corpo.

Kant parece estar defendendo a seguinte concepção: o ser humano é um composto de alma-corpo, ou é uma alma encarnada, e nesse sentido, possui com o seu corpo um íntimo vínculo, do qual dependem as mudanças de suas percepções¹¹⁶. Essa concepção se encaixa bem com aquela da *Monadologia física*, de que uma mônada é a soma de seus estados internos e externos. Talvez estejamos habilitados a encarar a *alma* especificamente como uma parte ou a totalidade de suas determinações internas, em que ao menos algumas são percepções/estados representativos, e a totalidade de estados externos como seu *corpo*, ou parte do seu corpo – pois, conforme vimos, o corpo é um *composto* de mônadas. A relação de dependência entre ambos é dupla: ontologicamente, os estados internos são anteriores, servem de sujeito dos externos, mas, uma vez colocados (*positio*) no mundo natural, suas mudanças são determinadas, no sentido do PRD, pelos externos. Agora, como essa relação de determinação dos estados externos em relação aos internos ocorre? A resposta a isso reside em como Kant desenvolve o PCa, que afirma:

As substâncias finitas não se relacionam entre si por suas próprias existências [*per solam ipsarum existentiam*] e nem mantêm certamente nenhum comércio [*commercio*], a não ser na medida em que suas relações recíprocas sejam sustentadas por um princípio comum de suas existências [*a communi exsistentiae suae principio*], o intelecto divino (AA 01: 412-13).

Kant está se opondo aqui à teoria do influxo físico de Knutzen, Crusius e do *Forças vivas*. Conforme vimos, em todas essas teorias a relação real entre as substâncias era predicada em função de suas meras existências em conjunção com suas forças: das substâncias colocadas em existência seguia-se a relação causal entre elas. O princípio afirmado por Kant nega isso, alegando que da existência de uma substância não se pode inferir nenhuma relação causal, pois a substância é aquilo cuja “existência é separada, isto é, inteligível à parte de todo o resto” (AA 01: 413). Levando a sério essa concepção de substância que já aparecera no *Forças vivas*, Kant dirá que, além de um princípio da existência das coisas, é necessário também um princípio de suas relações recíprocas, ou seja, das suas determinações externas e das leis de suas modificações. Esse princípio é o “esquema do intelecto divino [*intellectus divini schema*]” (AA 01: 413), de onde emana a mencionada dupla normatividade da *História natural*¹¹⁷.

¹¹⁶ Shell (1996), Svare (2006), Sytnik-Czetwertyński (2013).

¹¹⁷ Laywine (1993, p. 35) e Friedman (1998, p. 7) parecem acertar ao afirmar que esse princípio de interação é manifestado nas leis da mecânica newtoniana. Ver AA 01: 415.

Imediatamente, somos levados a questionar em que medida Kant não está introduzindo uma certa forma de ocasionalismo. Ele nega isso, porque a ação não é determinada “pelas circunstâncias ora de um modo e ora de outro” (AA 01: 415). E ele continua:

[...] a ação das substâncias entre si é real [*realis substantiarum actio*], i.e., um comércio por meio de causas eficientes [*commercium per causas vere efficientes*], porque o mesmo princípio que coloca as substâncias em existência, também faz com que elas sejam sujeitas à mesma lei [*ipsas leges huic legi alligatas exhibet*]; e, portanto, o comércio é estabelecido pelas determinações que estão presentes na origem de suas existências; motivo pelo qual pode-se dizer tanto que as mudanças externas podem ser produzidas por causas eficientes quanto que, no que acontece nas mudanças internas, elas são atribuídas a uma força interna da substância [*quae in internis accidunt, internae substantiae vi adscribuntur*], embora sua eficácia natural dependa da sustentação divina não menos que aquela das relações externas (AA 01: 415).

O ato divino é, numericamente, *um* ato de criação e de estabelecimento das relações de dependência entre as substâncias, das leis que as regerão. O termo *causas eficientes* aqui parece designar as forças de repulsão, atração e inércia da *Monadologia física* e, consonante com isso e com a *História universal*, a lei que as rege denota as leis da mecânica newtoniana e as propriedades do espaço. Assim, o esquema divino não é ele mesmo causalmente responsável pelas modificações implicadas pela relação real, ele é apenas a condição de possibilidade destas. A partir do momento em que as substâncias são colocadas em existência com suas determinações internas e externas (suas conexões), as segundas serão modificadas de acordo com as leis estabelecidas, o que, por sua vez, modificará as primeiras, tudo isso de acordo com as forças das próprias substâncias. As *mudanças internas*, que, conforme já vimos, designam as percepções, são *atribuídas a uma força interna da substância*. Isto é, as mudanças internas não devem ser tomadas como diretamente causadas pelas três forças (causas eficientes), mas por uma outra força. É difícil não ler esta como uma força representativa. Assim, fica claro o que significa o dualismo da *História natural*: a *capacidade* de pensar é realmente distinta da *capacidade* de ser impenetrável, atrair e ser inerte, porque diz respeito à mudança de propriedades de um gênero distinto, nomeadamente, representações. Aqui, a exigência do *Forças vivas* de que uma mesma força deve produzir as duas propriedades parece ter sido abandonada.

Se aceitarmos isso, então o que quer dizer que *as mudanças internas devem ser atribuídas a essa força*? Quer dizer aquilo que significava para Crusius e Knutzen: as forças externas são razão de ativação da força interna, mas não causa direta dos estados por ela gerado. Portanto, aqui vale o esquema causal (*fa* modifica *fb* para produzir *x* em *b*) e não (*fa*

causa *x* em *b*)¹¹⁸. Se o esquema causal não fosse esse, seria inexplicável por que Kant diria mais à frente que “o influxo físico propriamente [*influxus physicus proprie*] dito é excluído, mas há *harmonia* universal das coisas [*rerum harmonia universalis*]”, que não deve ser confundida com “a harmonia preestabelecida leibniziana, a qual introduz propriamente *consenso* e não *dependência* mútua das substâncias” (AA 01: 415). A sua teoria pode ser considerada um influxo físico, pois *há* relação de dependência mútua das substâncias e, em particular, no caso da interação psicofísica, uma dependência das mudanças internas sobre as externas. Não haver *influxo físico propriamente dito* parece designar tanto aquilo que Leibniz criticava na teoria, migração de acidentes, quanto uma teoria do influxo físico no qual as substâncias são meramente passivas, tal como na compreensão de Baumgarten. Nesse sentido, Polonoff (1973, p. 145) induz ao erro, quando diz, *sem maiores qualificações*, que “a relação da mente com o mundo corpóreo não acontece através de influxo físico (*influxus physicus*)”.

Isso torna-se mais claro através da *Metafísica Herder*¹¹⁹:

Quando uma substância padece [*leidet*], então ela deve conter em si mesma a razão da inerência do acidente através de sua própria força [*durch eigne Kraft*], porque o acidente, de outro modo, não ineriria nela. A razão da inerência deve estar também na força eficiente da [outra] substância [*der wirkenden Kraft der Substanz*], porque, se não, ela não seria eficiente. Assim, as forças das substâncias são harmônicas [*folglich sind die Kräfte der Substanzen harmonisch*]. Uma contém na relação à força da outra a razão da inerência do acidente. [...] Quando 2 substâncias agem entre si mutuamente: então o padecimento [*das Leiden*], a inerência do acidente, não ocorre meramente através da própria [força], mas também através de uma força externa [*nicht blos durch eigne sondern auch durch fremde Kraft*]; do contrário, não seria padecimento. (AA 28: 51-2)

A passagem é bastante clara em afirmar que a interação causal de duas substâncias tem como condição necessária a relação da força de ambas (agente e paciente) e, nesse contexto, é difícil não ler a *harmonia* que lhes é predicada como uma referência à teoria da *Nova dilucidatio*.

A *Metafísica Herder* tem sob pano de fundo a *Metafísica* de Baumgarten e, nas anotações da década de 1750 a esse mesmo trabalho, Kant fala algo relativamente semelhante, embora mais críptico: “Uma substância não pode padecer *realmente* sob qualquer determinação da outra. Porque as determinações são determinadas, pois a razão suficiente da

¹¹⁸ Tonelli (1959, p. 145) afirma isso explicitamente e Watkins (2005, p. 133, 137-8) vai nessa direção também. Além disso, a nota de (AA 01: 407) também sugere isso.

¹¹⁹ Tomei conhecimento dessas passagens através de: Watkins, 1995a, p. 296-7; Watkins, 2006, p. 159.

existência... inere nela [c...] nela está e não no outro” (Kant, 2019, N451g, p. 165)¹²⁰. *Não poder padecer realmente* provavelmente significa aquilo que a *passio realis* significava para Baumgarten, i.e., (*fa* produz *x* em *b*). Kant está negando essa possibilidade explicitamente. E no fim da passagem, o que ele parece querer dizer é que o acidente *x* deve ter razão determinante de inerência (ao menos) em *b*. Essa passagem ocorre justamente como comentário à seção (M §451) que citamos na íntegra acima (ver 1.2.3.3.), na qual Baumgarten oferece sua caracterização e crítica do influxo físico. Assim, sugeriria entendê-la como uma concordância com ele. Mas isso não significa de modo algum que as intenções de Kant devam ser lidas como um *abandono do influxo físico*. Pelo contrário, significa apenas que ele se aproxima da concepção que já Knutzen e Crusius defendiam, a qual, conforme já vimos, não é atingida pela crítica de Baumgarten e até se confunde com a sua versão da harmonia preestabelecida. As consequências dessa concepção para o PCPF seriam as mesmas que para esses outros autores.

Se esse é o tipo de influxo físico advogado, é possível defendê-lo de maneira consistente com a concepção de liberdade como espontaneidade. A relação de dependência entre a alma e o corpo apenas estabelece alguma condição sob a qual a força interna será ativada, mas não impõe que o princípio de ação, a força produtora do estado interno, seja externo à substância. Se, pelo contrário, Kant estivesse defendendo um influxo físico tal como caracterizado por Baumgarten, então ele seria alvo da crítica apresentada na *Metafísica* (ver 1.2.3.3.): seria incompreensível como se poderia defender *qualquer* concepção de liberdade, como espontaneidade ou indiferença, porque a substância não conteria em si nenhuma razão determinante dos seus estados. Assim, para conciliar a segunda e terceira seções, Kant deve ser lido como afirmando que todo estado interno tem como razão determinante sua própria força interna, mas a razão determinante *da ativação dessa força* é externa, determinada pela relação que o composto alma-corpo mantém com os outros corpos no espaço. Para além das evidências textuais, a leitura mais caritativa é, com efeito, essa.

2.2.3.3 O fantasma do materialismo

Embora a conciliação de ambas as seções seja possível, ela não figura sem problemas. No que diz respeito à relação entre alma e corpo, Kant foca no fenômeno das percepções

¹²⁰ No original: “Eine Substantz kan unter keine determination von der andern realiter leiden. Darum weil die determinationes determinatur denn ihr [c....] inhaerirt der zureichende Grund der existenz... in ihr hat und nicht in dem anderen.”

externas. Nesse caso, faz sentido afirmar com tanta veemência que, sob a defesa do influxo físico, os estados internos dependam dos estados externos. Afinal, a percepção externa não é mais que o fenômeno da observação das mudanças de estados dos corpos. É difícil, entretanto, ver como isso pode garantir duas coisas. Por um lado, que haja qualquer tipo de dinâmica interna à própria alma: estados internos, e.g., volitivos, que tenham como razão determinante outros estados internos (mesmo que esses últimos sejam percepções). Por outro lado, que não haja unilateralidade causal, em que apenas o corpo é capaz de agir como razão determinante da alma, mas não o contrário.

Não somente isso: como o PS o compromete com a concepção de que só há mudança de estado representativo se há mudança de conexão externa, deve-se “atribuir algum tipo de corpo orgânico [*corporis cuiusdam organici*] a todo e qualquer espírito finito [*ominibus omnino spiritibus finitis*]” (AA 01: 412). Ou seja, se os estados representativos dos *espíritos* em geral mudam, deve-se atribuir-lhes um corpo tanto quanto aos seres humanos enquanto almas encarnadas. Desse modo, a despeito dos arroubos da *História natural* a favor da imortalidade da alma ou da distinção entre *in spatio esse* e *implere spatium* da *Monadologia física*, o espírito em geral, e a alma em particular, é espacial e não parece poder sofrer modificações longe da relação com o mundo material.

Kant sabe que essa concepção é problemática. Nesse momento, contudo, ainda acredita poder se defender de uma maneira bastante simples:

Talvez o princípio adotado [PS] poderia ser visto como suspeito por alguém, em virtude da conexão indissolúvel [*indissolubilem nexum*] com que a alma humana está ligada à matéria na realização da função interna do pensamento [*in functionibus internis cogitationum obeundis*], o que não é visto como muito longe da perigosa opinião dos materialistas [*a materialistarum perniciosa opinione*]. Entretanto, eu não elimino o estado representativo da alma [*statum repraesentationum animae*], embora o declare como imutável e completamente igual a si se o nexa externo fosse simplesmente dissolvido (AA 01: 412).

O contra-argumento à acusação de materialismo é: a alma possui estados representativos, logo, não é igual à matéria. Contudo, não é nem claro que Kant possa reivindicar isso, pois sua teoria da alma e do corpo é, ao fim, tão obscura, que não é possível entender se toda substância possui estados representativos ou se apenas algumas (seres humanos e espíritos). Como tudo que ele nos diz é que *algumas* determinações internas são percepções e, portanto, estados representativos, não sabemos se há outros tipos de determinações internas que não os são. Se todas são estados representativos, então toda substância, enquanto dotada de determinações internas, “sujeito das externas”, é uma alma em

algum sentido, inclusive os elementos dos corpos. Assim, não haveria uma diferença real entre elementos da matéria, almas encarnadas e espíritos. Se nem todas as determinações internas os são, Kant precisaria explicar exatamente no que elas consistem. Então, o argumento poderia ser válido, mas a dependência da alma em relação ao corpo continuaria vigente, de modo a negar, por exemplo, o que mencionamos: uma dinâmica interna da alma e a outra via causal. Seu oponente poderia, desse modo, questionar se o contra-argumento é suficiente para garantir o que ele pretende.

Ao fim, Kant padece do problema de uma tradição que vinha se consolidando na filosofia alemã do século XVIII desde Knutzen, o problema da materialização da alma. Baumgarten, Knutzen, Crusius e Kant afirmam, de um jeito ou de outro, sua espacialidade. O porquê do primeiro deles não é muito claro (talvez por causa da relação de fundamentação entre corpos e mônadas), mas os três últimos fazem-no em função de suas defesas do influxo físico. Essa propriedade se apresenta como uma faca de dois gumes: permite, de uma parte, explicar de maneira inteligível a interação real entre a alma e o corpo e, de outra, coloca-a sob as leis que regem o corpo, de modo que se torna difícil, primeiro, diferenciá-la claramente da matéria e, segundo, garantir-lhe as propriedades morais que lhe eram reivindicadas no século XVIII, especialmente a imortalidade e a liberdade.

Antecipando a década de 1760, podemos dizer que o problema de a materializar ou a espacializar é aquele de confundir as condições da sensibilidade com aquelas do entendimento, do mundo sensível com o mundo inteligível. E, diante disso, se quisermos dar ainda mais um passo para trás no nível de generalidade, podemos dizer que aqui começa a ficar claro que o problema do comércio psicofísico na filosofia moderna não é apenas o problema de como explicar o fenômeno da interação psicofísica, ele é também o problema do lugar do ser humano em um mundo mecânico, onde *ser humano* significa uma *coisa* simultaneamente física, mental e moral.

2.3 Década de 1760: o início do fim

Faremos na presente seção uma análise do *Preisschrift* e da *Metafísica Herder*. Aqui teremos oportunidade de ver como Kant modifica a teoria da década de 1750, analisando a premissa de que a alma é um ser espacial e começando a constatar que sua relação com o espaço é epistemologicamente distinta daquela do corpo. Os dois trabalhos marcam o início da constatação do fracasso do projeto da década de 1750 ou, mais amplamente, o fracasso de toda a tradição da espacialização da alma.

2.3.1 *Preisschrift*

O *ensaio do prêmio* lida com a pergunta da Academia de Berlim de se as “verdades da metafísica em geral e, em particular, os primeiros princípios da teologia natural e moral são suscetíveis da mesma evidência que as verdades da matemática” (ver Harnack, 1900, p. 306-7). O problema de Kant aqui é se é possível garantir à metafísica o mesmo estatuto de ciência que a matemática (ver AA 02: 275). O trabalho é dividido em duas seções, uma teórica, que lida com a metafísica, e a outra prática, que lida com a teologia natural e a moral. Na primeira, sua principal preocupação é distinguir o método da metafísica (*analítico*) e da matemática (*sintético*) contra a tradição wolffiana da aplicação do segundo à filosofia¹²¹. Na segunda seção, ele predica alto grau de certeza do princípio básico da Teologia natural, a existência de Deus, recorrendo a um resumo do argumento da *Única prova possível*, e depois mostra como os princípios da ética, em especial o conceito de *obrigação*, “em seu estado atual, ainda não são capazes de toda evidência necessária para produzir convicção [*noch nicht aller erforderlichen Evidenz fähig*]” (AA 02: 298).

2.3.1.1 PCPF

O tema metodológico não nos interessa *per se*, mas apenas na medida em que diz respeito à metafísica e, sob esse ponto de vista, indiretamente ao PCPF. Assim, abordá-lo-emos pontualmente, somente para introduzir nossa discussão. O que nos importa no *Preisschrift* é que os exemplos acerca do conhecimento metafísico tocam, em sua maior parte, o PCPF, e mostram, por um lado, como Kant retém elementos da sua teoria da década de 1750 e, por outro, como ele antecipa coisas que serão desenvolvidas nos *Sonhos de um visionário*.

Para entendermos os exemplos, precisamos antes compreender uma parte da teoria que Kant desenvolve acerca da aquisição de conceitos na filosofia:

Nas definições [*Definitionen*] da filosofia [*Weltweisheit*] o caso é completamente outro [que na matemática]. O conceito de uma coisa é aqui já dado [*schon gegeben*], mas [ele é] confuso ou não suficientemente determinado [*aber verworren oder nicht*]

¹²¹ Os termos *analítico*, *sintético* e *método matemático* são ambíguos na filosofia moderna, ambiguidade cuja origem remonta às diversas recepções modernas das duas diferentes leituras dos *Elementos* de Euclides: a de Pappus e a de Proclo (ver Engfer, 1982, p. 69). O trabalho de Kant padece dessa mesma ambiguidade no emprego de termos de diferentes tradições (ver Engfer, 1986, p. 49-50; Falkenburg, 2020, p. 34-36).

genugsam bestimmt]. Eu devo analisá-lo [*zergliedern*], comparar em todos os casos as marcas características analisadas com o [próprio] conceito dado e tornar esses pensamentos abstratos completos e determinados (AA 02: 276).

O conceito de uma coisa nos *ser dado* significa que ele tem sua origem em alguma experiência interna (“uma consciência imediata e evidente”) (AA 02: 286). Embora o significado disso não seja explicitado, o ponto importante é que Kant vincula o procedimento da metafísica com a experiência – o que legitima sua *analogia* com Newton (ver Falkenburg, 2020, p. 62). Mas esses conceitos são-nos dados de maneira confusa, sem que conheçamos todas as suas marcas características (*Merkmale*); por isso, devemos analisá-los (ver AA 28: 9). O ato de *análise* ocorre em duas partes (ver Engfer, 1986, p. 52). Primeiro, associa-se o conceito dado (e.g., *corpo*) com aquelas marcas que se percebem imediatamente nele, formando uma proposição (e.g., *todo corpo é composto*), a qual supostamente não pode ser provada e, nesse sentido, é uma proposição fundamental (AA 02: 281). Depois, comparam-se as proposições fundamentais e derivam-se outras verdades disso (e.g., *todo corpo é composto; todo composto é divisível; logo, todo corpo é divisível*). Assim, chega-se a um conceito mais determinado, ou seja, com mais marcas características (*corpo = composto + divisível*) do que o inicialmente dado (*corpo = ?*), em que, em algum momento, “é inevitável chegar na análise a conceitos indissolúveis [*unauflöslische Begriffe*]” ou fundamentais [*Grundbegriffe*] (AA 02: 280).

Agora, a passagem diz respeito não a conceitos em geral, mas a definições. Kant esclarece que uma definição é “um conceito completamente determinado de uma coisa [*ausführlich bestimmten Begriff der Sache*]” (AA 02: 284). Portanto, para fornecer uma definição, por exemplo, do conceito de *corpo* seria necessário conhecer todas as suas determinações ou marcas características. As definições encontram-se, com efeito, no fim do procedimento da metafísica e, por serem tão exigentes, são difíceis de ser formuladas nessa disciplina.

Diante disso, podemos entender o primeiro exemplo que Kant oferece. Ele diz respeito a uma formulação *equivocada* da definição de espírito:

[...] quando o filósofo, por exemplo, pensa de maneira arbitrária [*willkürlicher Weise*] uma substância com a faculdade da razão e a nomeia espírito [...] essa determinação do significado de uma palavra não é nunca uma definição filosófica, mas, se é para ela ser chamada de definição, é apenas uma definição gramatical [*gramatische Definition*]. [...] Leibniz pensou em uma substância simples que só tivesse representações obscuras [*nichts als dunkle Vortellungen*] e chamou-a de mônada dormente [*schlummernde Monade*]. Aqui ele não definiu nada dessa mônada, mas somente a imaginou, pois seu conceito não lhe foi dado, porém apenas criado por ele (AA 02: 277).

A noção de espírito criticada por Kant é aquela encontrada em Baumgarten: “Uma substância intelectual, i.e., que possui um intelecto [*intellectu praedita*], é um espírito” (M §402). Tanto referindo-se a essa quanto à noção leibniziana de *mônada dormente*, a crítica de Kant consiste em afirmar que nenhuma oferece uma definição no sentido acima mencionado. Nenhuma é formulada por uma análise de conceitos dados na experiência interna a fim de exaurir suas marcas características, mas, pelo contrário, se lhes atribui arbitrariamente marcas características. Agora, aqui não fica claro se Kant está colocando o próprio conceito de *espírito* e *mônada* em questão ou apenas a definição oferecida por Baumgarten e Leibniz. No primeiro caso, a crítica de Kant seria ao caráter não dado de ambos os conceitos; no segundo caso, a crítica seria tão somente ao *modo* de como analisá-los e defini-los. Veremos que temos mais razão para acreditarmos o segundo caso, porque Kant utilizará mais à frente o conceito de espírito. De qualquer forma, podemos ver aqui um certo tipo de questionamento que não estava presente na década de 1750. Lá, conforme vimos, tanto na *História universal* quanto na *Nova dilucidatio*, Kant apenas utilizava o termo *espírito*, porém nem o problematizava, nem o definia.

Agora pelo menos podemos supor que ele *busca* um afastamento da concepção de espírito da tradição leibniz-wolffiana. É, contudo, *somente* uma busca, porque ele continua usando praticamente a mesma definição de Baumgarten em outros contextos da mesma época. Por exemplo, na *Metafísica Herder*: “[sabemos que os] seres humanos são seres espirituais [*geistig Wesen*] através do conceito de razão [*Vernunft*]” (AA 28: 09). Mesmo que pudéssemos argumentar que aí esse é o caso, pois se trata de um comentário à obra de Baumgarten, na *Falsa sutileza* acontece o mesmo: “o que é racional [*vernünftig*] é um espírito; a alma humana é racional; portanto, a alma humana é um espírito” (AA 02: 51). Assim, conforme mostraremos em nossa análise da *Metafísica Herder*, o mais razoável é aceitar que Kant está incerto em relação ao próprio conceito de espírito em geral: não quer aceitar a caracterização de seus predecessores, mas tampouco possui outra satisfatória.

O segundo exemplo serve, dentro do texto, de modelo da aplicação do método filosófico do *Preisschrift* e é o único a receber uma seção própria para si, cujo título é “o único método seguro da metafísica no conhecimento da natureza do corpo [*der einzig sichern Methode der Metaphysik an der Erkenntniß der Natur der Körper*]” (AA 02: 286). Ele começa por fundamentar a verdade da proposição ‘um corpo deve ser constituído de substâncias simples’ (AA 02: 286). A prova de Kant é essencialmente aquela da *Monadologia física*, que invoca a contingência da composição dos corpos: os corpos são

compostos; sua composição é contingente; assim, desfeita toda composição, as partes devem continuar existindo e devem ser simples (pois a composição é sempre finita) (ver AA 02: 279 e seção 2.2.2).

A seguir, Kant se dedica a desenvolver isso do ponto de sua teoria dos elementos. Dado que todo corpo ocupa um espaço,

[...] segue-se que toda parte simples (elemento) [*einfache Theil (Element)*] ocupa um espaço [*einen Raum einnimmt*]. Agora eu pergunto: o que significa ocupar o espaço? [*was heisst Einen Raum einnehmen?*], então, sem lidar com a essência do espaço, tomo consciência que, quando um espaço pode ser penetrado por alguma coisa [*von jedem Dinge durchdringen werden kann*] sem que algo esteja lá para oferecer-lhe resistência, então, diríamos, se quiséssemos, que algo estaria neste espaço [*es wäre etwas in diesem Raume*], mas jamais que este espaço foi, assim, ocupado [*dieser Raum werde wovon eingenommen*]. Através disso eu conheço que um espaço é ocupado quando algo está lá que resiste a um corpo em movimento em sua tentativa de penetrar o mesmo espaço. Mas essa resistência [*Widerstand*] é a impenetrabilidade [*Undurchdringlichkeit*] [...] [e] a impenetrabilidade [*Impenetrabilität*] é uma força (AA 02: 287).

A teoria aqui exposta é fundamentalmente aquela da *Monadologia física*, mas com algumas diferenças. Terminologicamente, o *spatium implere* torna-se aqui o *Raum einnehmen* e o *in spatio esse, in Raum sein* [*wäre*]. Conceitualmente, *ocupar o espaço* significa a mesma coisa que antes, i.e., oferecer resistência através da impenetrabilidade/força de repulsão a outros elementos que tentem entrar na mesma extensão do espaço. Adiciona-se aqui que *conhecemos* o *ocupar o espaço* através da resistência oferecida por algo. Em acordo com as primeiras seções esboçadas do *Preisschrift* e como Kant diz a seguir, podemos ler que o conceito de *ocupar o espaço* ou da *força de impenetrabilidade* nos é *dado* através da *experiência* de resistência oferecida por um objeto (ver AA 02: 288). Desse modo, introduz-se uma dimensão epistemológica que não havia sido desenvolvida na década de 1750: nosso acesso à força é empírico. O *estar no espaço*, por outro lado, é contraposto ao anterior como a capacidade de penetrá-lo [*durchdringen*], sem, no entanto, oferecer resistência a outros elementos que também tentem fazê-lo. Aqui a contraposição entre ambos não se dá sob o eixo extensão-ponto, como em Wolff, Knutzen e na *Monadologia física*, mas resistência–não-resistência.

Podemos ler isso de duas maneiras diferentes. Kant pode estar simplesmente especificando aquilo que já estava presente na década de 1750, dizendo que *estar no espaço*, além de significar ser inextenso (estar em um ponto/lugar), significa penetrá-lo sem oferecer resistência. Nesse caso, ele estaria apenas adicionando uma marca característica ao conceito de *estar no espaço*. Essa marca, contudo, seria quase desnecessária de ser considerada, pois,

se oferecer resistência significa ter uma força de repulsão e a substância que *está no espaço* é justamente aquela considerada *sem* a força de repulsão, então é óbvio que, assim considerada, ela não oferecerá resistência no espaço. Ou ele poderia estar considerando um outro tipo de relação com o espaço, não somente de (a) estar em um ponto/lugar ou (b) de preenchê-lo, mas (c) de estar em uma certa *extensão* do espaço sem oferecer resistência. Surgiria, então, a pergunta acerca da força por meio da qual seria possível estar presente no espaço dessa maneira. No contexto do *Preisschrift*, como Kant não tematiza a segunda possibilidade, a primeira leitura parece ser o caso; na *Metafísica Herder* e *Sonhos de um visionário*, entretanto, ele a tematizará explicitamente.

O terceiro e último exemplo conecta-se com o que acabamos de ver. Este encontra-se no contexto da discussão acerca da capacidade de convencimento (*Überzeugung*) dos argumentos da metafísica:

Eu confesso que a prova da qual se está em posse é boa para provar que a alma não é matéria [*die Seele nicht Materie sei*]. Tome cuidado, contudo, ao concluir que a alma não é de natureza material [*dass die Seeler nicht von Materialer Natur sei*]. Pois, sob isso, entende-se não somente que a alma não é matéria, mas que ela não é uma substância simples que poderia ser um elemento da matéria [*sondern auch nicht eine solche einfache Substanz, die ein Element der Materie sein könne*]. Isso exige uma prova especial, nomeadamente, que esse ser pensante não está no espaço [*im Raume sei*], como um elemento corpóreo, através da impenetrabilidade e que, colocado com outros [seres pensantes], não poderia formar uma extensão [*ein Ausgedehntes*] ou um agregado [*einen Klumpen*]; nenhuma prova foi ainda realmente oferecida, que, se fosse descoberta, mostraria o modo incompreensível de como o espírito está presente no espaço [*wie ein Geist im Raume gegenwärtig sei*] (AA 02: 293).

Aqui fica claro que Kant não simplesmente descartou o conceito de espírito. A prova “da qual se está em posse” é presumivelmente aquela da *Falsa sutileza* (1762)¹²², na qual também se oferecem exemplos que tocam o PCPF, em particular em relação à imaterialidade da alma. Sob a conclusão de que “a alma humana é um espírito [... *ist die menschl. Seele ein Geist.*]” (AA 02: 51), ele argumenta: “nenhum espírito é divisível [*Kein Geist ist theilbar*]; portanto, nada divisível é espírito; toda matéria [*Materie*] é divisível; portanto, nenhuma matéria é um espírito” (AA 02: 52). A prova demonstraria, então, que a alma não é material.

Kant faz aqui na passagem do *Preisschrift* uma distinção entre essa prova da *Falsa sutileza* e a de que *a alma não é um elemento da matéria*. Essa diferença é, respectivamente, a de demonstrar que a alma não é um ser composto e, por outro, de que ela “não está no espaço” (e aqui ele usa o termo de maneira não técnica) através da impenetrabilidade/força de

¹²² A sugestão aparece originalmente na Edição Cambridge, p. 266, n. 57.

repulsão, ou seja, não o preenche como os elementos da matéria e, nesse sentido, se colocada “ao lado” de outras almas, ela não formaria um ser *extenso*. *Extenso* aqui é colocado em uma relação de implicação com *impenetrável*¹²³. Por isso, dissemos antes que a leitura mais razoável da outra passagem não é a de que seria possível estar em uma extensão sem, no entanto, ser impenetrável.

Por fim, Kant reconhece que nenhuma prova de que a alma não é um elemento da matéria foi jamais oferecida e, se ela o fosse, “mostraria o modo *incompreensível* de como o *espírito está presente no espaço*”. Nessa última passagem, Kant formulou com toda clareza aquilo que, conforme já antecipáramos, o ocupará na primeira parte dos *Sonhos de um visionário* e que é uma decorrência da sua teoria da década de 1750: a partir do momento em que os constituintes últimos do mundo são todos simples e espaciais, não há uma prova que diferencie claramente os elementos da matéria e as almas. Assim, seja por isso, seja pela relação de dependência afirmada na *Nova dilucidatio*, há o perigo de sua materialização; nas palavras de Heimsoeth: “Ignorar esta distinção das duas substâncias deveria conduzir a um bárbaro materialismo [*baaren Materialismus*]” (1924, p. 216). Agora, Kant aponta indiretamente para a solução desse problema ao dizer que a prova mostraria *como* o espírito está presente no espaço, i.e., trata-se de distinguir modos distintos de estar neste, impenetrável (matéria) vs. penetrável (alma); ele, contudo, não se aventura a desenvolvê-la aqui. É esse pano de fundo que nos habilita dizer que a discussão sobre a relação da alma com o espaço mudou do eixo extensão-ponto para o impenetrável-penetrável.

2.3.1.2 Ética: obrigação

A seção sobre ética do *Preisschrift* não toca nem direta, nem indiretamente o PCPF, pois diz respeito ao problema da fundamentação da ética no conceito de obrigação, mas desvinculado do problema da liberdade. Por isso, faremos dela apenas um breve resumo que nos será útil posteriormente. Se analisarmos a seção dentro do contexto mais amplo do método proposto por Kant, o que ele faz nela é uma *análise* do conceito de *obrigação*, expresso através do conceito de *dever* (eu *devo* fazer x ou deixar de fazer x). Segundo ele, ao fazermos isso, vemos que

[...] todo *dever* [*Sollen*] expressa uma necessidade [*Notwendigkeit*] da ação e é capaz de ter dois significados [*zweifachen Bedeutung*]. Eu *devo*, nomeadamente, fazer algo

¹²³ Se *extenso*, então *impenetrável*; se não *impenetrável*, não *extenso*.

[x] (como um *meio*), quando eu quero outro algo [y] (como um *fim*) ou eu devo *imediatamente* [*unmittelbar*] fazer outro algo [z] e torná-lo real (AA 02: 298).

No primeiro caso, o dever da ação está determinado por uma outra finalidade: se quero y, então devo fazer x, e.g., se quero ser feliz, devo viver uma vida significativa. Aqui há apenas a necessidade do meio diante de um fim arbitrariamente estabelecido (*necessitas problematica*). Kant diz que “todas as ações [desse tipo] [...] são contingentes e não podem ser chamadas de obrigações enquanto elas não forem subordinadas a um fim necessário em si [*an sich notwendigen Zwecke*]” (AA 02: 298). No segundo caso, a ação é justamente subordinada, *imediatamente*, a um fim necessário em si: devo fazer z, e.g., “devo, por exemplo, promover toda a maior perfeição [*ich soll z. B. die gesamte größte Vollkommenheit befördern*]” (AA 02: 298). Não há mediação aqui e, portanto, o dever expresso pode ser considerado uma verdadeira obrigação moral (*necessitas legalis*). E, dado que a sua necessidade não é derivada de nenhuma outra finalidade, toda regra que a expressa é não derivável, uma regra última de toda obrigação moral (AA 02: 299). Aqui já aparece de maneira embrionária a distinção entre imperativo hipotético e categórico.

Sob essa base, Kant diferencia os fundamentos formais e materiais das regras últimas da obrigação¹²⁴. Os primeiros são inspirados diretamente na filosofia wolffiana: “realize a ação mais perfeita que te é possível [...] [e] deixe de fazer aquilo que te impedirá de realizar a ação mais perfeita possível” (AA 02: 299; ver Schmucker, 1961, p. 69). Estes abstraem qualquer referência ao bem e, por isso, não especificam nenhuma ação particular que deva ser realizada. Assim, devem ser complementados pelos fundamentos materiais – como no caso do conhecimento teórico. Os fundamentos materiais baseiam-se na nossa capacidade de sentir o bem, o sentimento (*das Gefühl*), i.e., a capacidade de representar uma ação como boa ou má, diferente daquela de reconhecer o verdadeiro e o falso (AA 02: 299). Sendo consequente, Kant também defende aqui a necessidade de o entendimento “analisar e tornar distintos os conceitos confusos do bem [*verworrenen Begriff des Guten aufzulösen und deutlich zu machen*]” (AA 02: 299), de onde, em conjunção com os princípios formais, máximas específicas são constituídas, e.g., ame aquele que te ama.

¹²⁴ Há um debate acerca de se as distinções são absorvidas diretamente de Crusius ou não. Menzer (1898, p. 305) afirma que sim; Schmucker (1961, p. 69), que apenas por analogia à sua epistemologia; e Henrich (1963, p. 419) nega que este seja o caso em geral.

2.3.2 Metafísica Herder

Quem lê as cento e cinquenta e cinco páginas da *Metafísica Herder* vê um Kant muito mais ousado, descontraído e menos cuidadoso que aquele dos trabalhos publicados; um no qual, ainda mais que no *Preisschrift*, pode-se entrever todo o fermento de influências da época: tradição inglesa, dos moralistas e Hume, tradição empirista alemã, sobretudo Crusius, racionalismo alemão, especialmente Leibniz, Wolff e Baumgarten, mas também misticismo, Swedenborg. O PCPF encontra-se, nessas anotações, em meio a essa efervescência de mediações.

Na seção passada, vimos quatro coisas: (i) o questionamento do conceito de espírito; (ii) uma mudança (não desenvolvida) na concepção de preencher/ocupar o espaço e estar no espaço; (iii) a formulação da exigência de que a alma, se está presente no espaço, não deve preenchê-lo; (iv) que as forças das coisas são conhecidas através da experiência. A *Metafísica Herder* aprofunda (i) e (ii) e confirma (iii) e (iv). Agora, ela também reafirma a defesa geral do influxo físico da década de 1750, sob praticamente os mesmos moldes antes defendidos, e mostra pela primeira vez preocupações acerca dos relatos de Swedenborg. Começaremos nossa exposição com essa continuidade da defesa do influxo físico, passaremos pelos pontos comuns com *Preisschrift* e terminaremos com uma exposição sobre Swedenborg, que nos levará aos *Sonhos de um visionário*.

2.3.2.1 Continuidade: *Nova dilucidatio* e *Monadologia física*

Quando falávamos da *Nova dilucidatio*, usamos, entre outras coisas, uma passagem da *Metafísica Herder* para argumentar a favor da interpretação de que ali já havia a influência do esquema causal de Knutzen e Crusius, e mostramos como isso fazia parte de uma proposta consciente de um novo tipo de influxo físico. Isso é também confirmado por outras passagens desse trabalho. A noção fundamental desse novo esquema causal, sob o pano de fundo da *Metafísica* de Baumgarten, é a de padecimento (*Leiden, passio*):

O estado de uma força, então, porque ele contém a razão suficiente da inerência do acidente tanto internamente quanto no nexo externo [*so wohl innerlich als im äußerlichen nexu von der Inhaerenz des Accidens*], é a ação de padecimento [*Leiden*] [...]. E para cada padecimento no mundo exige-se uma ação. [...] Este influxo é chamado de ideal [*idealisches*]. Por exemplo, quando um professor que, através de uma aula, influi em nós, ele nos coloca no estado de padecimento da atenção. Esta é, contudo, ela própria uma ação da alma (AA 28: 26).

Assim, “quando uma substância sob uma condição externa age através de sua própria força, ela padece [*Wenn eine Substanz unter einer äußern Bedingung durch ihre eigne Kraft wirkt, so leidet sie*]” (AA 28: 53); com efeito, “todas as substâncias que padecem devem ser elas próprias muito ativas [*alle leidende Substanzen selbst sehr thätig seyn müssen*]” (AA 28: 27). Agora, “não é possível dar um exemplo do oposto, do influxo real [*Real Einfluss*], pois todas as coisas do mundo influem idealmente [*alle Dinge in der Welt ideal einfließen*]” (AA 28: 27; ver AA 28: 104). E sobre a noção de influxo real: “Consideramos que, [se] uma força padece da outra sem sua própria força [*ohne eigne Kraft*] e, portanto, sem harmonia, então chama-se isso de influxo físico ou real [*influxus physicus oder realis*]” (AA 28: 53).

Diante de tudo que já dissemos, essas passagens dispensam comentários pormenorizados. Há apenas duas coisas a serem destacadas. Devemos, primeiro, reiterar que a contraposição do influxo ideal (ou harmonia) vs. real e a negação do segundo constitui apenas uma renovação, e não o abandono, da defesa do influxo físico *lato sensu*, pois se retém a dependência real entre as substâncias. Relacionado a isso, Kant agora usa o termo condição (*Bedingung*) externa da ativação de uma força, termo, que, conforme vimos, fazia parte central da resposta ao PCPF de Crusius (ver 1.2.3.4.). Aqui temos, então, mais uma razão, para aceitar a influência do esquema causal (*fa* modifica *fb* para produzir *x* em *b*) sobre Kant. Por fim, ele continua defendendo o PCa, ou seja, que da mera existência das substâncias não se seguem suas relações causais, o plano divino lhes servindo de condição de possibilidade (ver AA 28: 51, 52, 103, 129).

Dado que a teoria dos elementos e matéria do *Preisschrift* está em continuidade com a *Monadologia física*, não nos deve surpreender que aqui valha o mesmo. Entretanto, há alguns esclarecimentos em relação à concepção de *lugar no espaço*:

Nós supomos lugares [*Örter*] no espaço: um lugar é um ponto [*Punkt*]: um ponto é aquilo que não tem partes (isso é apenas uma proposição verdadeira, não uma definição). No espaço há, portanto, lugares – um lugar no espaço é um ponto: nenhum ponto no espaço ocupa-o [*einnehmen*]. Assim, nenhum lugar ocupa o espaço. No espaço há posições [*Lagen*] (*per experientiam*) – onde há posições: há determinações externas [*äußere Bestimmungen*]: onde deve haver determinações externas, deve haver substância – portanto, onde não há substâncias, também não há espaço: o espaço é um conceito relativo, que exige substâncias [*der Raum ist also ein relativer Begriff, der Substanzen erfordert*] (AA 28: 29).

O lugar é um ponto, algo que não tem partes e, portanto, tampouco extensão. Já vimos no *Preisschrift* que há uma relação de implicação entre impenetrabilidade e extensão. Essa relação é confirmada aqui: “uma substância colocada isoladamente não preenche [*erfüllt*] nenhum espaço, pois [se esse fosse o caso] ela seria extensa – composta” (AA 28: 34). Assim,

negada a extensão, nega-se a impenetrabilidade e, desse modo, também o preenchimento do espaço. Consequentemente, aquilo que está apenas em um lugar não ocupa/preenche o espaço. Isso confirma retrospectivamente nossa leitura da *Monadologia física*: a mônada, “sim, ocupa [einnimt] um espaço *per copraesentiam cum aliis*. Ela mesma, no entanto, não é extensa, porque o lugar, onde ela está, é um ponto, portanto, não é um espaço” (AA 28: 30-1, 46).¹²⁵

Notemos que Kant introduziu uma nova expressão em relação ao *Preisschrift*: *Raum erfüllen*. Nesse contexto, no entanto, *Raum erfüllen* (preencher o espaço) e *Raum einnehmen* (ocupar o espaço) parecem querer dizer o mesmo, nomeadamente, relacionar-se com o espaço através da força de impenetrabilidade. *Sonhos de um visionário* nos atestará que a introdução dessa expressão, embora conceitualmente estéril agora, não a será no trabalho de 1766.

2.3.2.2 Continuidade: *Preisschrift*

Agora, algo importante de manter em mente para compreender os *Sonhos de um visionário* e que já aparecera no *Preisschrift*, é que Kant ressalta novamente o aspecto epistemológico do nosso acesso à força de impenetrabilidade:

Dado, contudo, que a ideia de contato [de dois corpos] não é suscitada pela aparência [*Gesicht*], mas (de acordo com a observação verdadeira de Descartes) meramente através da sensação [*Gefühl*], então vemos que, como na sensação, o poder de resistência das coisas não ocupa o mesmo espaço [...] (AA 28: 28).¹²⁶

O ponto da passagem é simplesmente o de afirmar que dois objetos físicos não ocupam o mesmo espaço. Mas nós *sabemos* que esse é o caso, somente porque a sensação nos mostra isso e não por alguma consideração racional.

Isso encontra-se sob o pano de fundo mais amplo das considerações de Kant da época: “Eu considero a força em uma coisa como causa [*Ursache*] somente na medida em que ela produz um efeito [*Wirkung*] [...]” e “recebe-se o conceito de causa e efeito da mera experiência [*Erfahrung*], porque o nexos dos fundamentos reais e consequência não é um juízo do entendimento, o entendimento apenas o coloca sob sentenças gerais” (AA 28: 39). A força de impenetrabilidade é *causa* na medida em que gera o *efeito* da repulsão de outro elemento, mas o juízo acerca dessa repulsão e, portanto, a predicação da força mesma está fundada na

¹²⁵ Não ser um espaço aqui deve denotar *extensão* e não o conceito geral de espaço; de outro modo, haveria contradição com a passagem anterior, pois estar em um lugar é estar no espaço, i.e., estar em relação com outras substâncias.

¹²⁶ Dado que esse não é um contexto moral, *Gefühl* não pode significar sentimento.

experiência. Kant, claro, ainda está tateando em relação ao problema da causalidade e não formulou a teoria dos juízos sintéticos *a priori*, mas o importante para nós é que ele destaque a necessidade de um elemento empírico para o reconhecimento de uma força.

2.3.2.3 Dualismo: alma e espaço

Do *Forças vivas à História natural*, vimos que Kant, supostamente sob pressão de alguns problemas morais, passava do monismo substancial para um certo dualismo, que dizia respeito a duas forças relativas a propriedades heterogêneas. Não obstante, ele mesmo apontava que a acusação de materialismo lhe podia ser dirigida, o que também se faz presente de alguma forma no *Preisschrift*, ao ele questionar que sua prova tivesse distinguido suficientemente as almas dos elementos da matéria. Diante disso, o que acontece na *Metafísica Herder* é um aprofundamento desse dualismo.

Comentando sobre a noção de *imaterial* de Baumgarten, Kant diz:

Segundo o significado do autor, toda substância é imaterial, mas, por outro lado, imaterial também significa aquilo que não é parte do todo [*waz kein Theil des Ganzen ist*]. Há, então, substâncias simples, que, em conjunto, formam uma matéria [*Materie*]; outras que não podem constituir uma matéria. As primeiras são mônadas materiais [*materialles*] e as segundas, imateriais [*imateriales*]. Pergunta-se na psicologia: é a alma uma mônada material ou imaterial? Sem essa diferença, a alma simples poderia ser uma mônada do corpo (AA 28: 47).

Se na década de 1750 a distinção entre tipos de mônadas não estava clara, parecendo, antes, que toda mônada era um composto de alma-corpo (determinações internas e externas), aqui a distinção é feita de maneira explícita. Além disso, essa distinção pretende servir à prova reconhecida como ausente no *Preisschrift*, ou seja, ela é um passo para garantir não só que a alma não seja material (composta), mas que ela não seja um *elemento da matéria*. Kant mesmo se coloca a pergunta sobre a possibilidade disso: “Questão: a alma é uma substância simples; está ela, no entanto, presente no espaço [*im Raum gegenwärtig*] da mesma maneira que uma parte simples do corpo sob as leis da impenetrabilidade? [*nach den Gesezen der Undurchdringlichkeit*]” (AA 28: 145).

Se a resposta fosse que sim, “neste caso, sofreria 1) sua liberdade [*Freiheit*], que é determinada internamente; e ela, diante disso, seria determinada materialmente por outras [coisas]. Portanto, minha alma é um ser à parte [*Meine Seele ist also ein apartes Wesen*]” (AA 28: 145). Veremos mais à frente o conceito de liberdade esboçado por Kant na *Metafísica Herder*. De todo modo, Kant estabelece explicitamente o vínculo entre o PCPF, ou problemas

que lhe são diretamente relacionados, e o problema da liberdade. Ele afirma o caráter *à parte* da alma, o que significa *à parte das leis naturais (impenetrabilidade)*, em função dessa mesma liberdade, ou seja, para salvaguardá-la. A afirmação tem, portanto, motivação prática e não teórica.

Notemos que aqui o problema é formulado em termos mais modernos que em todos os autores anteriores, de Lange a Crusius: o que está em questão não é a possibilidade de relação real entre alma e corpo, ou a validade irrestrita ou não do PRS como princípio metafísico, mas a compatibilidade de uma concepção da alma como ser espacial com as próprias leis da natureza. “A liberdade, portanto, tira a alma das fileiras de todos os outros seres corpóreos [Die Freiheit nimt also die Seele aus der Reihe aller andern körperlichen Wesen]” (AA 28: 147).

A segunda resposta à pergunta sobre a relação impenetrável ou não da alma com o espaço antecipa um experimento mental dos *Sonhos de um visionário*:

E 2) o conceito de espírito não permite pensar em uma polegada cúbica [Cubickzoll] de espíritos: dever-se-ia pensá-lo [i.e., seríamos capazes de pensá-lo], no entanto, se ele ocupassem [einnehmen] o espaço como as partes simples dos corpos e, assim, formassem um *extensum impenetrabile* (o estado interno não é colocado em questão aqui, pois também não o entendemos em relação à matéria): Se há, então, espíritos: então ele não poderiam estar no espaço assim [so können sie im Raum nicht so sein] (AA 28: 145).

Kant começa com uma afirmação: não podemos pensar em uma polegada cúbica cheia de espíritos, ou seja, há alguma limitação epistemológica que não nos permite fazê-lo. Essa limitação consiste em só podermos pensar em algo *presente* no espaço caso ele o ocupe como os elementos dos corpos, através da impenetrabilidade. Diante disso, se os espíritos estivessem presentes no espaço como o fazem os elementos, então poderíamos realizar o experimento; como somos incapazes de realizá-lo, eles não estão presentes no espaço assim (*modus tollens*).

A ideia do experimento e a afirmação da nossa limitação começam a colocar em evidência um hiato e incongruência entre nossa concepção, por um lado, de matéria e espaço e, por outro, de alma e espírito: “Dado que nós só conhecemos a presença do corpo de maneira intuitiva [intuitiv erkennen], a presença da alma é somente conhecida simbolicamente [symbolisch erkannt], através da separação [Absonderung] do conceito de corpo” (AA 28: 146). Não é imediatamente compreensível se Kant está usando os termos *intuitivo* e *simbólico* no sentido da epistemologia de Leibniz e Wolff, de Baumgarten ou numa certa antecipação de sua teoria posterior. Colocada no contexto da passagem anterior, no entanto, podemos dizer

algo mínimo: reconhecemos a presença do corpo através da impenetrabilidade, i.e., experiência de repulsão, ao passo que não podemos reconhecer a presença do espírito da mesma forma. O reconhecimento meramente simbólico da presença do espírito parece, negativamente, então, denotar a ausência de uma experiência na qual essa presença nos seja dada. Se esse é o caso, começa a ficar clara a diferença entre o fundamento de um conceito, uma intuição sensível, e do outro, fundado em, podemos dizer, meras relações conceituais.

Começamos a divisar a luz no fim do túnel, a distinção de gênero entre dois tipos de faculdades. Entretanto, Kant ainda não conclui isso; pelo contrário, ele continua a tentar oferecer-lhe uma resposta a partir de suas novas considerações e modificações teóricas:

A natureza do espírito em relação a sua presença no espaço é impensável/mal pensada [*undurchgedacht*]: - Se ela não está presente no espaço através da força de impenetrabilidade, então os elementos dos corpos poderiam também estar onde a alma está. - Se os elementos do corpo poderiam estar imediatamente presentes em todo o espaço, por que a alma também não poderia e de maneira totalmente imediata em todo o corpo [?] [*ganz unmittelbar im ganzen Körper*] [...] O lugar do corpo é o lugar da alma no universo [*Des Körpers Ort ist also der Ort der Seele im vniverso*]; e no corpo ela não tem nenhum lugar [específico] (AA 28: 146).

A discussão aqui diz respeito ao “lugar da alma” no corpo e não diretamente à relação causal entre alma e corpo. O ponto de Kant é que, se a alma não é impenetrável como o corpo, então nada a impede de ser ativa no espaço ocupado pelo seu corpo sem lhe oferecer resistência, ainda que não saibamos que tipo de atividade é essa. Diante disso, torna-se possível dizer que ela não está presente apenas em um ponto específico, mas sim em todo o corpo. Outra passagem deixa isso claro:

[...] agora, nós referimos a dor ao órgão; por exemplo, que meu dedo doa não posso referir ao meu cérebro etc. [*daß der Finger schmerzt, kann ich so wenig ins Gehirn referiren*]. Essas ilustrações provavelmente dizem: ela não tem lugar no corpo. Sua presença é uma mera *sphaera activitatis* [...]. Ela está em todos os lugares do corpo sem ser extensa [*Sie ist an allen Orten des Körpers ohne ausgedehnt zu sein*] (AA 28: 146).

Aqui Kant concebe pela primeira vez a possibilidade que antecipáramos no *Preisschrift*, nomeadamente, de a alma estar presente em uma *área* (não meramente um ponto), sem, por isso, ser extensa (área + impenetrabilidade). Isso não era possível de ser afirmado nem em Knutzen, Crusius, Baumgarten ou nos trabalhos de 1750, porque ou a alma era concebida como estando apenas em um ponto inextenso no espaço (Knutzen e Kant) ou como um certo ponto físico (Crusius e Baumgarten). Assim, aqui aparece uma terceira concepção de estar presente no espaço (área + penetrabilidade).

Agora, se esse é o caso, essa relação entre corpo impenetrável e alma penetrável se dá segundo a “lei de presença [*Gesetz der Gegenwärtigkeit*]? Essa dificuldade é completamente não examinada [*uneingesehen*], porque não se compreendeu o [conceito] espírito e, portanto, menos ainda a conexão com o corpo” (AA 28: 146). A lei de presença aqui em questão parece estar para a alma/espírito como as leis da impenetrabilidade estão para o corpo. Porém, Kant agora afirma positivamente o que no *Preisschrift* era afirmado negativamente através da crítica à concepção de Baumgarten e Leibniz: nós não conhecemos o conceito de espírito e, nesse sentido, tampouco podemos conhecer exatamente a relação entre espírito e corpo¹²⁷ – o que, inútil dizer, significa dizer também entre alma e corpo, pois esta é um espírito (AA 28: 145-6). Isso aponta para o caráter hipotético e não confirmado da relação entre espírito e espaço.

O PCPF sofreu aqui uma mudança. A espacialização da alma, que permitia a defesa do influxo físico sob um monismo (Knutzen) ou dualismo (Crusius), impõe a pergunta sobre como a alma pode estar no espaço. De um ponto de vista teórico, o problema diz respeito a como tornar isso inteligível, particularmente dentro da metafísica geral e da psicologia racional – daí a distinção entre *in spatio esse* e *spatium replere* (Wolff, Knutzen, Kant), o princípio de que todo ser é espaço-temporal (Crusius) e o esquema causal (Knutzen, Crusius, Kant). Enquanto nenhuma, ou quase nenhuma, exigência empírica era imposta a esses recursos teóricos, os autores podiam desenvolver especulativamente suas teorias, reivindicando que elas dessem conta de determinados problemas conceituais e não fossem inconsistentes. A partir do momento em que essas exigências são introduzidas (*Preisschrift* e *Metafísica Herder*), começa a ficar claro que, ou (i) se tenta desenvolver essas teorias por analogia à ciência natural, ou (ii) se as abandonam e, no limite, renuncia-se à pretensão de adquirir esse tipo de conhecimento (alma, espírito, relação causal corpo-alma etc.), ou (iii) rejeitam-se esses próprios critérios empíricos. Sabemos que Kant não aceitaria (iii). Assim, restam as opções (i) e (ii), sobre as quais ele se mostra aqui oscilante, ora desenvolvendo certos conceitos para resolver problemas teóricos deixados antes sem solução – mas sempre

¹²⁷ Há uma passagem logo antes dessa que acabamos de citar, na qual Kant tenta esboçar como isso seria possível, para, então, negá-la como acabamos de ver: “Ela [a alma] está presente internamente nos elementos corpóreos, pois os corpos estão presentes aos corpos apenas externamente; [...] A alma pode, portanto, agir sobre o corpo por dentro [*von innen*], o corpo, entretanto, não na alma: - ela reconhece o estado interno de cada elemento, e atua sobre todo o estado interno [*Sie erkennt den innern Zustand eines jeden Elements, und wirkt auf jedes innern Zustand*], assim ela está presente no corpo [...] Somente por estar consciente de cada estado interno do elemento corpóreo é que ela é a divindade do corpo, sem a qual os corpos não agem [*ohne die die Körper nicht wirken*] (AA 28: 146).

buscando um paralelo entre a teoria da matéria, mais bem consolidada, e do espírito – e ora afirmando um certo agnosticismo.

Por outro lado, sobretudo aqui na *Metafísica Herder*, Kant não só reconhece a dimensão prática da concepção de alma, como confirma o vínculo entre o âmbito teórico e prático. Aqui começa a ficar claro que, da aceitação dos critérios empíricos e adoção da posição (i), incorre-se no problema de suspender essa mesma dimensão prática, em particular no que diz respeito ao conceito de liberdade. O ponto de vista teórico da alma, nesse sentido, é incompatível com aquele prático.

2.3.2.4 Liberdade

A concepção de liberdade que Kant adota na *Metafísica Herder* continua sendo compatibilista (espontaneidade) e, nesse sentido, aqui não há “nenhum avanço material em relação à *Nova dilucidatio*” (Allison, 2020, p. 80; Kawamura, 1996, p. 85-6). Percebe-se, no entanto, uma influência maior da teoria de Baumgarten do *lubitus/Beliebung*, leis do desejo etc. (AA 28: §712, 724-5), o que não deve nos surpreender, dado que essa era a matriz do trabalho com o qual estamos lidando. Uma passagem deixa clara a concepção de Kant:

Alguns acreditam que, quando minha vontade é determinada por razões motivadoras [*wenn mein Wille von Beweggründen determinirt wird*], então ela não age livremente. Responsio: tome o ser mais perfeitamente livre [*das vollkommen freieste Wesen*]. Ele deve ter o maior entendimento [*den grössten Verstand*] (ele deve sempre necessariamente reconhecer e preferir [*belieben*] o melhor), de outro modo não teria a vontade mais perfeita (mas esse ser ainda teria liberdade para agir). A liberdade, portanto, não se opõe a um nexo necessário de razões motivadoras [*necessitirenden nexus der Beweggründe*] para a ação; porém, o paradoxo que ocorre nisso não está na necessidade do nexo, mas sim no homem, na sua dependência de outros princípios exteriores a ele, e isso gera dificuldades (AA 28: 100).

Tal como na *Nova dilucidatio*, a passagem ocorre sob a égide da terceira antinomia. O argumento empregado a favor do compatibilismo invoca um ser sumamente livre, que teria um entendimento perfeito, i.e., jamais falharia em avaliações morais (reconhecer e preferir o melhor), e uma vontade perfeita. Não é porque ele é conduzido por razões do seu entendimento que lhe negaríamos a liberdade da vontade. Dito de outra forma, não é porque somos conduzidos por razões motivadoras do nosso entendimento que nossa vontade é menos livre; pelo contrário, ela é tanto maior quanto mais determinada por este (AA 28: 99). Assim,

liberdade e necessidade não são incompatíveis. Essa defesa continua perfeitamente alinhada com a filosofia leibniz-wolffiana em geral.

O fim da passagem se vincula com o que dissemos acima. Se, por um lado, a resposta é que necessidade e liberdade não são antinômicas, por outro, o que gera “dificuldades” é o caráter simultaneamente livre *e* dependente de fatores externos (e.g., corpos) da alma, ou seja, seu caráter simultaneamente moral e natural. Esse questionamento não só se assenta bem com o que já vimos das outras passagens acima, mas mostra uma certa dúvida em relação ao poder do esquema causal de salvaguardar a concepção de liberdade. Podemos *especular* que isso tenha a ver com aqueles problemas que já havíamos ressaltado no contexto da *Nova dilucidatio*, nomeadamente, que a teoria não abria margem para a existência de uma dinâmica interna da própria alma, nem explicava as ações voluntárias, dado que a ênfase estava unilateralmente concentrada no fenômeno da percepção externa. Agora, mesmo que haja algum tipo de insatisfação, dado que Kant aceita *mutatis mutandis* a mesma metafísica da década de 1750, é compreensível que ele defenda também a mesma concepção de liberdade.

2.3.2.5 Swedenborg

Swedenborg foi um suposto visionário sueco, cujas previsões e passeios pelo mundo suprasensível, plasmados em um livro chamado *Arcana Celeste*, granjearam-lhe fama entre os círculos da alta sociedade europeia. Kant provavelmente tomou conhecimento dos relatos que circulavam na época em torno de 1762-3, como podemos inferir por sua carta a Charlotte von Knobloch (ver AA 10: 44-5). Conforme ficará mais claro nos *Sonhos de um visionário* (o *visionário* [*Geisterseher*] do título refere-se ao sueco), o interesse nas narrativas e livros de Swedenborg consistem, por um lado, nas primeiras, as narrativas, parecerem fidedignas e, por outro, nos segundos, os livros, exporem uma teoria da correspondência entre mundo inteligível e sensível, onde “a relação entre reino divino, espiritual e natural é aquela entre arquétipo, semelhança e sombra” (Benz, 2002, p. 352). Essa correspondência, somada à sua presumida vocação, é o que permitiu a Swedenborg descrever o mundo suprasensível com rigores de detalhe próprios do mundo sensível (descrições de pássaros, pessoas, árvores, fontes etc.). Ali, espíritos parecem pessoas encarnadas e paisagens suprasensíveis confundem-se com paisagens terrenas.

Dado todo o pano de fundo que construímos até aqui, é compreensível que Kant se interessasse pelo tema: a discussão acerca do PCPF, especialmente através da espacialização da alma e do espírito, abria margem *teórica* para considerações sérias acerca da veracidade

desses relatos. Se a alma e o espírito são espaciais e o espaço está de alguma forma relacionado aos sentidos, então ambos, como diz Laywine (1993, p. 54), “devem às vezes aparecer aos sentidos: nós poderíamos colidir com uma alma [*soul*] mesmo que ela já tivesse deixado de existir há muito tempo”, tal como o visionário narrava. Colocada essa possibilidade teórica, os relatos de Swedenborg deixam de figurar como tão absurdos quanto poderiam a princípio parecer. Assim, é relativamente fácil argumentar que o interesse pelo sueco não surge de modo algum *ab ovo*, mas que os problemas levantados por seus livros são apenas um elo em uma cadeia cujas raízes já estavam assentadas na tradição da filosofia alemã do século XVIII, em particular na própria teoria kantiana da década de 1750.

Kant, entretanto, não se apresenta com um interesse apaixonado pelas histórias de Swedenborg, mas sim um interesse agnóstico. Em sua carta a Knobloch, ele diz:

Uma coisa é certa, que, a despeito das muitas histórias de aparições e ações do reino dos espíritos [*Geisterreichs*], das quais eu conheço várias das mais prováveis, eu sempre considerei mais adequado à regra do senso comum [*gesunden Vernunft*] virar-me ao lado negativo; não como se eu acreditasse na impossibilidade [*Unmöglichkeit*] disso (pois quão pouco conhecemos da natureza de um espírito?), mas sim porque elas em geral não são suficientemente provadas [*nicht genugsam bewiesen sind*]. [...] Este é o lugar onde minha mente encontrou-se durante muito tempo, até a história do Sr. Swedenborg me ser apresentada (AA 10: 43-4).

Swedenborg é, então, um ponto de virada no interesse de Kant acerca de histórias de visionários. Entretanto, conforme veremos, sua postura continua pendendo “à regra do senso comum”, isto é, um certo agnosticismo, a tentativa de mostrar a carência de fundamento (e não a falsidade) de tais visões. Kant fará isso através de duas linhas de análise: investigar as bases teóricas, metafísicas e epistemológicas, que *poderiam* legitimar essas visões, sob a base de sua própria teoria erigida até aqui, e tentar explicá-las empiricamente através de algo como uma psicologia empírica. Ambas já aparecem aqui.

Kant cita Swedenborg nominalmente duas vezes na *Metafísica Herder* (AA 28: 113, 122). A primeira delas ocorre no seguinte contexto:

Pergunta geral: as almas separadas [*absgechiedene Seelen*] podem ter comunhão [*Gemeinschaft*] com os seres humanos? Eu não conheço nenhuma influência [*Einwirkung*] da alma em um ser ativo ou passivo a não ser em um corpo. Disso não se segue que ela não possa sentir melhor e imediatamente diante de si [a influência].

Responsio: talvez um corpo com uma organização mais fina [*feiner organisirter Körper*] possa ter percepções mais finas como a matéria magnética [*Magnetische Materie*]; neste caso, ele também estaria consciente do polo distante [*fernen Pols*] – tão grande, então, é a esfera de sua ficção [*Sphäre ihre Fiction*]; meramente possível [*bloss möglich*].

As forças motrizes do corpo são proporcionais à sua massa – a ação do corpo nelas pode talvez entorpecer sua capacidade de sensações [*Empfindungskraft*]; talvez, então, sensações mais sutis sejam anuladas e, deste modo, não sentidas na maior parte do tempo e sujeito [*ut plurimum Zeit und Subjekt*]. Podem ser, assim, sensações finas obscurecidas – órgãos finos anestesiados [*feinere übertäubte Organe*]. A alma também não deveria poder ter comunhão sem o corpo após a morte? (AA 28: 113)

A “pergunta geral” diz respeito à possibilidade de termos acesso, em vida, a *almas separadas* ou *espíritos*. O vínculo com Swedenborg é imediato, pois, se a resposta for afirmativa, então seria possível explicar de algum modo suas visões. Agora, a reflexão desenvolvida diante dessa pergunta assemelha-se muito àquela da terceira parte da *História universal*: minha constituição orgânica atual não me permite conhecer outro tipo de influência da alma, senão com os corpos¹²⁸; isso, entretanto, não significa que não mantenhamos relações com seres espirituais, mas sim que eu não as conheço; posso imaginar outra constituição orgânica, uma organização (em HU, matéria) mais fina, que poderia eventualmente perceber esse tipo de relação; assim, poderia ser o caso que, de fato, as mantemos e, não obstante, as percepções geradas por elas estão abaixo do nosso limiar perceptivo (elas seriam como as *petites perceptions*, de Leibniz). Kant se mostra, contudo, bastante oscilante e cético em relação a sua própria hipótese, algo denotado por todos os adicionados *talvez* (*vielleicht*) e por chamá-la de *ficção* ou *mera possibilidade*.

A última pergunta constitui o outro lado da moeda da pergunta anterior. Podemos traduzi-la como “a alma não deveria poder ter comunhão com outras almas (sem o corpo) após a morte?” Essa pergunta não aparecia de maneira explícita na teoria na década de 1750, mas é fácil ver o vínculo com ela. A *História universal* afirmava a imortalidade, mas declarava de maneira tão estreita a dependência entre alma e corpo que se tornava difícil conceber como seria possível algum tipo de comunhão puramente espiritual. Além disso, embora na *Metafísica Herder* não seja muito claro se Kant aceita ou não o PS da *Nova dilucidatio*, esse princípio, conforme vimos, era um desenvolvimento metafísico dessa relação de dependência da *História universal*. A consequência última era que a mudança de estado interno dependia da mudança de estado externo e, dessa forma, não havia mudanças de representação sem mudanças de estados físicos. Assim, surge a pergunta de se seria possível, em qualquer sentido relevante, a comunhão entre duas almas sem estados externos (corpos).

No contexto de ambas as perguntas, e com o mesmo ceticismo em relação a sua hipótese, ele cita o sueco: “Swedenborg talvez seja realmente um fantasista [*Phantast*], mas

¹²⁸ Como Kant pergunta pela *Gemeinschaft* e responde com a *Einwirkung*, supõe-se que ou há uma relação de implicação entre um e outro, ou elas são o mesmo.

nem tudo deve ser desprezado, porque, no entanto, essas outras percepções estão conectadas muito próximo das percepções do corpo e beiram o delírio [*an das Phantasma gränzen*]” (AA 28: 113)¹²⁹. Em que sentido as *outras percepções* (das visões) estão conectadas com as percepções do corpo é esclarecido por uma passagem na qual Kant elucida o uso dos termos *Phantasie* e *Phantast*:

Fantasia [*Phantasie*]: nossa alma pode, através de atenção intensa [*angestrengte Aufmerksamkeit*], pensar [ou] representar-se tão claramente algo, que ela imita uma percepção sensível. Quem tem a propensão a misturá-las é um fantasista [*Phantast*]. [...] A falha não está no entendimento [*Verstande*], mas na imaginação [*Einbildung*], a qual é tão elevada que ela se iguala à percepção da ilusão [*Empindung des Wahns*]: ele pode ter entendido anjos [*er mag Engel verstanden haben*] (AA 28: 87).

O fantasista é aquele que confunde, através da imaginação, o pensado com a percepção sensível – nenhum dos conceitos aqui empregados é muito claro e, portanto, tampouco fica claro como poderia acontecer essa interação entre faculdades. Não obstante isso, o diagnóstico aponta justamente para a confusão entre a sensibilidade e o entendimento, percepção sensível e pensamento, ainda que aqui se trate de um âmbito estritamente psicológico e não epistemológico. Swedenborg seria a manifestação desse tipo de confusão.

Aqui há, desse modo, uma conexão entre o problema deixado pela teoria do PCPF e o caso do visionário sueco. Já nessa primeira passagem, então, é possível argumentar que o caso Swedenborg encontra-se dentro de um horizonte mais amplo. Também podemos ver em ação a postura explicativa de Kant, tanto no sentido de tentar oferecer uma teoria que estabeleça sua legitimidade (metafísica, epistemológica e pseudofisiológica) quanto no sentido de explicar as visões, agora consideradas meramente como ilusões, através de uma psicologia empírica (as interações das faculdades, representações etc.)

A segunda citação de Swedenborg acontece, para todos os efeitos, sob as mesmas perguntas de antes. Mas agora Kant expande sua consideração, dizendo: “A possibilidade de haver outros espíritos ao nosso redor é verdadeira (almas separadas podem talvez não ser eficazes [*nicht wirken können*]) mas eu devo me comportar como se não houvesse nenhum” (AA 28: 120). Que fosse possível haver espíritos ao nosso redor Kant já sugerira indiretamente a Knobloch ao dizer que as histórias de fantasmas “não eram impossíveis”; entretanto, ele acrescenta aqui que elas continuam sendo “meras hipóteses, preocupações equivocadas, que não podem nem ser provadas, nem refutadas [*die man nicht beweisen und widerlegen kann*]” (AA 28: 120).

¹²⁹ *Phantasma* não é o mesmo que *espírito/Geist*, mas designa uma condição psicológica.

O que explica por que devemos agir como se espíritos não estivessem ao nosso redor é: “Eu tenho outras causas explicativas [das histórias de espíritos] [*Erklärende Ursache*] [...]” (AA 28: 120). Diante da teoria do *Phantast*, esperaríamos que Kant apenas repetisse aquilo que já dissera acerca da confusão entre representações e faculdades. O que ele faz, entretanto, é desenvolver a hipótese da outra passagem acerca da constituição do nosso organismo etc., e juntá-la com essa teoria do *Phantast*. Depois de repetir que poderia ser o caso de a nossa sensibilidade vinculada ao corpo entorpecer nossa capacidade de perceber espíritos¹³⁰, ele continua:

Assim como existem alguns raros sonâmbulos [*Schlafwandler*] que devem possuir um comércio [*Commercium*] especial entre a alma e o corpo, também é possível um ser humano ainda mais raro, no qual o comércio com os espíritos seja menos anestesiado pela sensibilidade – já que talvez a organização mude apenas um pouco e o laço que prende a alma [ao corpo] talvez esteja apenas um pouco mais frouxo. Este ser humano será necessariamente um fantasista [*Phantast*]. Ele entrelaça a percepção sensível com a percepção espiritual [*Geister Empfindung*] – as representações de espíritos [*Geistervorstellungen*] são mais fracas e a faculdade criativa da alma compõe sensivelmente sobre elas [*Schöpfungsvermögen der Seele dichtet sinnlich dazu*]. No entanto, as representações são apenas parcialmente falsas, a experiência total, verdadeira [*sind die Vorstellungen bloß partial falsch, totale Erfahrung wahr*] (AA 28: 121).

Até a parte em que Kant usa a expressão *fantasista*, estamos no âmbito da primeira hipótese, agora apoiada sob a analogia com o sonâmbulo; daí para a frente, no âmbito da teoria psicológica antes desenvolvida. O fim da passagem é, contudo, notável, pois expressa que há algo de falso e algo de verdadeiro nos relatos sobre espíritos. A parte falsa parece consistir na sensibilização de representações não sensíveis (ou intelectuais) através da imaginação (aqui *Schöpfungsvermögen*). A parte verdadeira, a experiência total, parece abarcar essas representações intelectuais *per se* com o resto das representações verdadeiramente sensíveis. Ou seja, o problema não estaria na representação do espírito por si mesma, o que confirmaria nossa leitura do *Preisschrift*, mas especificamente em sua sensibilização. Em consonância com isso, Kant diz o seguinte de Swedenborg:

Pessoas de grande gênio [*Genie*] têm uma espécie de loucura [*Wahsinn*]; talvez, por isso, ou toma-se, então, todos os espíritos por ilusão [*alle Geister vor Wahn*] ou não se joga absolutamente tudo fora, por exemplo, também os de Swedenborg – *cujas percepções podem muito bem ser verdadeiras no todo [im Ganzen wahr sein können], mas parcialmente nunca são certas [partial nie gewiss sind]* [...]. (AA 28: 122 [ênfase adicionada]).

¹³⁰ “[...] através da intensa sensibilidade do corpo este comércio [com espíritos] deve tornar-se obscuro e, por isso, a maior parte das pessoas não é consciente dele” (AA 28: 121).

Tal como na passagem anterior, destaca-se, como ele o fará também nos *Sonhos de um visionário*, o duplo aspecto das percepções, em sua totalidade, verdadeiras, mas, quando tomadas parcialmente, falsas.

O que vemos na *Metafísica Herder* em relação a Swedenborg é um movimento pendular entre negar a legitimidade teórica de tais visões (*ficção, mera possibilidade, mera hipótese, improvável, não confirmável* etc.) e sancioná-las sob algum tipo de teoria, seja como ilusão, cuja explicação é dada pela psicologia empírica, seja como fenômeno potencialmente legítimo, cuja explicação é dada no âmbito da metafísica, epistemologia e uma pseudofisiologia. No entanto, para fazer isso, Kant precisa conceder uma série de pressupostos metafísicos e epistemológicos que, conforme já vimos, encontram-se em areia movediça (conceito de espírito, relação alma/espírito-espaço, comércio alma-corpo e espírito-alma etc.).

2.3.2.6 Resultados

A *Metafísica Herder*, do ponto de vista do PCPF e influxo físico em geral aceita e desenvolve o panorama dos trabalhos da década de 1750, especialmente sob o ponto de vista da aceitação da mesma metafísica (monadologia, esquema causal, aceitação do PCa, concepção de espaço e lugar). Por outro lado, ela reforça dois dos aspectos centrais do *Preisschrift*: a exigência de um fundamento empírico para o conceito de força e, diante disso, o questionamento do conceito de espírito como teoricamente bem fundado. Esse questionamento ocorre primeiro sob uma busca por distinguir mônadas materiais e imateriais, e de explicar a relação das segundas, espíritos em geral, com o espaço, que é colocado como o critério de distinção entre ambas (se algo se relaciona com o espaço preenchendo-o, é material; se não, imaterial). Kant, pela primeira vez, propõe uma terceira via dessa relação: nem *extensão somada à impenetrabilidade*, nem *ponto inextenso*, mas *área penetrável*. Contudo, embora possamos *pensar* essa relação, não podemos *intui-la*. A intuição da relação com o espaço só nos é dada empiricamente no caso dos elementos da matéria. Ele aponta, desse modo, pela primeira vez, para a distinção entre dois tipos diferentes de representação, uma meramente conceitual e outra intuitiva. Entretanto, embora já esteja visível a possibilidade de confundi-las, ainda não é claro se isso significa uma diferença de natureza ou só de grau.

Agora, se, por um lado, o conceito de alma e espírito começa a aparecer como carente de fundamento epistemológico, por outro, seu vínculo com o ponto de vista prático aparece de

maneira mais explícita que antes. Kant torna visível a relação entre o desenvolvimento de seu dualismo já afirmado na década de 1750 e o problema da liberdade. Se a alma for confundida com um elemento da matéria, então ela estaria subordinada às leis da impenetrabilidade e, por isso, sua liberdade seria suspensa, mesmo sendo concebida como espontaneidade. Garantir a liberdade significa, assim, certificar-se de que a alma não é mais um elemento da matéria, ou seja, significa evitar o fantasma do materialismo, o qual já o assolava desde antes.

Finalmente, as citações de Swedenborg nos oferecem o terreno para compreender que o interesse pelo visionário não ocorre de maneira isolada, senão dentro desse contexto que acabamos de esboçar. A postura de Kant que aparece como oscilação diante do fenômeno do sueco, contudo, será solidificada como rechaço conclusivo nos *Sonhos de um visionário*, uma mera ilusão.

2.4 Década de 1760: o fim

A presente seção será dedicada a uma análise dos *Sonhos de um visionário*, onde Kant constata a ausência de fundamento teórico para a afirmação da espacialização da alma. O que, no entanto, pareceria à primeira vista acarretar a dispensabilidade do conceito de espírito e alma, leva, por outro lado, à sua reabilitação no âmbito moral, particularmente através do conceito de mundo inteligível, introduzido pela primeira vez nesse trabalho.

2.4.1 *Sonhos de um visionário*¹³¹

Sonhos de um visionário marca, para usar as palavras de Schönfeld (2000, p. 229), “a redução e colapso” da teoria da década de 1750. Visto superficialmente, o trabalho de 1766 consiste em uma polêmica contra Swedenborg, o qual, conforme vimos na seção passada, já estava no horizonte de Kant desde 1762-3. Um olhar mais cuidadoso, que leve em conta o contexto no qual Kant escrevia, permite-nos ver, contudo, em que medida o trabalho se vincula com o seu próprio desenvolvimento filosófico e, mais amplamente, com aquele da tradição alemã do século XVIII.

¹³¹ Quase todas as traduções a seguir são nossas, mas utilizamos como tradução de apoio: KANT, Immanuel. *Sonhos de um visionário*. Em: *Escritos pré-críticos*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Unesp, 2005b. Quando a tradução for de Beckenkamp, apontaremos isso em notas.

2.4.1.1 O conceito de espírito

Kant descreve a Mendelssohn o problema dos *Sonhos de um visionário* da seguinte maneira: “como a alma está presente no mundo, tanto às naturezas materiais quando às outras do seu tipo [?].” (AA 10: 72). Em consonância com isso, a pergunta que abre o trabalho de Kant é: “que coisa é realmente essa que se acredita tanto compreender sob o nome de um espírito [*unter dem Namen eines Geistes*]” (AA 02: 319), “eu nem sei o que significa a palavra espírito [*was das Wort Geist bedeutet*]” (AA 02: 320). Todo o trabalho gira em torno desse conceito e, dado que este pertencia à psicologia racional/pneumatologia (ver DM, §727; M §§796-9; *Entwurf* §434), *Sonhos de um visionário* pode ser considerado primariamente um trabalho sobre essa disciplina.

Para determinar o conteúdo do conceito de espírito, Kant começa pelo mesmo experimento da *Metafísica Herder*: “Tomemos um espaço de aproximadamente um pé cúbico [...]” (AA 02: 320). Se os seres que colocarmos ali preencherem o espaço [*Raum erfüllen*], “eles seriam claramente chamados de materiais [*offenbar materiell heissen*], pois são extensos, impenetráveis e, como tudo material, estão sujeitos à divisibilidade e às leis do impacto [*Gesetzes des Stosses*]” (AA 02: 320). Agora, diz Kant, suponha que nós peguemos algum ser simples e demos “a ele ao mesmo tempo razão [*Vernunft*]; satisfaz, desse modo, este ser o sentido da palavra espírito?” (AA 02: 320). Esse é o questionamento que o *Preisschrift* já havia colocado. Mas se lá ele questionava a legitimidade do próprio conceito, aqui ele não o fará, apenas dirá que não *quer* considerar o espírito do ponto de vista da sua “propriedade interna [*innere Eigenschaft*]”, a razão, mas das suas “relações externas [*äusseren Verhältnissen*]”, i.e., sua relação com outros seres no espaço (AA 02: 321).

Agora, “se eu colocar esse ser simples [espírito] no pé cúbico cheio de matéria, será necessário, deste modo, que um elemento simples [da matéria] ceda o seu lugar para que o espírito o preencha [*damit ihn dieser Geist erfülle*]?” (AA 02: 321). Se esse for o caso, então, para colocar mais um espírito seria necessário retirar mais um elemento de matéria e assim por diante até termos um pé cúbico preenchido de espíritos, “cujo agregado resiste também através da impenetrabilidade, como se ele estivesse cheio de matéria e como se fosse capaz de obedecer às leis do impacto” (AA 02: 321). O uso do termo *preencher* (*erfüllen*) é explicitamente identificado com o modo de a matéria se relacionar com o espaço através da força de impenetrabilidade/repulsão – é o *spatium implere* da *Monadologia física* e o *Raum einnehmen* do *Preisschrift*. Se esse fosse o agregado que obtivéssemos, então

[...] essas mesmas substâncias, mesmo se elas fossem dotadas da força da razão [Vernunftkraft], não seriam distintas dos elementos da matéria externamente, nos quais só se conhecem as forças da sua presença externa e nada se conhece do que pertence às suas propriedades internas [inneren Eigenschaften]. Portanto, está fora de dúvida que esse tipo de substância simples, dos quais se poderia fazer agregado, não seria chamada de ser espiritual [geistige Wesen]. Só se poderia, portanto, manter o conceito de um espírito, quando se pensar um ser que pode estar presente em um espaço preenchido de matéria [die sogar in einem von Materie erfüllten Raume gegenwärtig sein könne]. Seres que, portanto, não tem a propriedade da impenetrabilidade em si e que, reunidos o quanto se quiser, nunca constituiriam um todo sólido. Seres simples desse tipo seriam seres imateriais [...] (AA 02: 321).

Aqui Kant confirma algo que havíamos lançado como hipótese na conclusão da nossa exposição da *Nova dilucidatio*. Do ponto de vista das propriedades internas das substâncias, Kant sugere que os elementos da matéria as teriam (na *Monadologia física*, estas eram o “sujeito” das determinações externas). Então, fundado apenas nisso, dado que os espíritos também as têm, não teríamos nenhuma razão para diferenciar a matéria dos espíritos. Poderíamos tentar diferenciá-los através de tipos diferentes de propriedades internas; contudo, isso tampouco funciona, pois não temos acesso às propriedades internas dos elementos da matéria (supõe-se que temos às dos espíritos, na medida em que temos acesso a nós mesmos). Assim, nem as propriedades internas, nem tipos diferentes destas podem ser utilizados para argumentar a favor de um dualismo (ver AA 02: 326-7). Ou seja, o ponto não é que Kant simplesmente não *queira* aqui considerar os espíritos desse ponto de vista, mas sim que isso é insuficiente como critério de distinção entre elementos da matéria e espírito. Desse modo, ele conclui aquilo que já víamos na *Metafísica Herder*: o critério de distinção deve residir em outra característica, nomeadamente, no modo de estar presente no espaço (*im Raum gegenwärtig sein*). Se a matéria o preenche (*erfüllen*), o espírito não pode preenchê-lo, não pode oferecer resistência a outros elementos. O espírito, portanto, não deve ser impenetrável, mas sim *penetrável* e, em agregado, com efeito, não deve formar um todo sólido. Esse é o critério da imaterialidade.

Kant desenvolve isso a seguir:

Esses seres espirituais estariam presentes no espaço [*im Raum gegenwärtig sein*] de modo que este permaneceria sempre penetrável [*durchdringlich bliebe*] para os seres corpóreos, porque sua presença envolveria uma eficácia [*Wirksamkeit*] no espaço, mas não seu preenchimento [*Erfüllung*], i.e., uma resistência, fundamento da solidez. Se se assume uma tal substância espiritual simples, poder-se-ia dizer, sem prejuízo da sua indivisibilidade [*Untheilbarkeit*], que o lugar imediato da sua presença não é um ponto, mas ele mesmo um espaço [*der Ort ihrer unmittelbaren Gegenwart nicht ein Punkt, sondern selbst ein Raum sei*]. [...] Da mesma forma, pelo menos nenhuma impossibilidade [*Unmöglichkeit*] demonstrável se interporá em meu caminho, mesmo que a coisa em si permaneça incompreensível [*unbegreiflich*], se eu afirmar: que uma substância espiritual, mesmo sendo simples, ocupa de qualquer modo o espaço [*einen Raum einnehme*] (i.e., poderia estar imediatamente

ativa [*tätig*] nele) sem preenchê-lo [*ihn zu erfüllen*] (i.e., sem oferecer resistência às substâncias materiais nesse espaço) (AA 02: 323).

A distinção entre ocupar o espaço (*Raum einnehmen*) e preenchê-lo (*Raum erfüllen*) é esboçada de maneira explícita. A primeira expressão denota estar em alguma área do espaço por oposição a um ponto. A passagem considera de maneira mais clara aquela terceira possibilidade de estar presente no espaço: área penetrável. O espírito poderia ocupar o espaço através de alguma atividade imediata nele, mas deveria permanecer penetrável. E Kant não tem problemas em mostrar que isso não seria contraditório com o próprio conceito de substância *simples*, pois, se a teoria da *Monadologia física* “vale para os elementos corpóreos”, i.e., se eles só são extensos em função da copresença com outros elementos, pode-se argumentar *de maneira análoga* em relação aos espíritos: não obstante simples, há alguma força, porém não a de repulsão, que lhes possibilita manter relações externas/estar no espaço; assim, “isso valeria também para as naturezas espirituais” (AA 02: 324). Portanto, podemos *pensar* que haja espíritos presentes no mundo (“nenhuma impossibilidade demonstrável se interporá em meu caminho”). Esse seria o *caminho* da prova, não a prova ela mesma, reconhecida como faltante no *Preisschrift*, de que a alma não é um elemento da matéria.

Diante disso, torna-se também possível argumentar a favor da tese da *Metafísica Herder* de que “minha alma está completa na totalidade do meu corpo e completa em cada uma de suas partes” (AA 02: 325). O argumento a favor desta é quase o mesmo de antes: “Eu me aterio, portanto, à experiência geral e diria por enquanto: onde eu sinto, eu *sou*” (AA 02: 324). Ou seja, a experiência me mostra que a área de “atividade” da alma seria toda aquela onde se pode sentir algo no corpo (um toque, uma dor etc.). Ela é explicitamente contraposta à teoria de origem cartesiana, que, conforme vimos, é desenvolvida por Knutzen e, de alguma forma, por Crusius, segundo a qual a alma possuiria um lugar específico no corpo (cérebro) e atuaria sobre a matéria através dos mesmos mecanismos pelos quais a matéria atua sobre ela (resistência e emissões de movimento) (AA 02: 326-7). Se esse fosse o caso, então, de novo, “não reconheceríamos com certeza nenhuma marca característica específica da alma [*kein eigenthümliches Merkmal der Seele*] que a diferenciaria da bruta matéria elementar das naturezas corpóreas” (AA 02: 327). O problema específico com isso é que

Neste caso, no entanto, não seria o Eu pensante [*denkende Ich*] submetido ao mesmo destino [*Schicksal*] das naturezas materiais e, tal como foi tirado pelo acaso do caos de todos os elementos para animar uma máquina animal, por que não deveria futuramente voltar para lá depois dessa conjunção acidental ter cessado? Às vezes é necessário assustar o pensador que se desviou através das consequências [de sua

teoria], para que ele se torne consciente dos princípios através dos quais ele oniricamente [*träumend*] se deixou levar (AA 02: 327).

O que está por trás desse questionamento é de novo o fantasma do materialismo. Aqui, contudo, não fica particularmente claro se o problema desse *destino* comum com a matéria é que ele não preserva *per se* a imortalidade *ou* algo como o reino das graças, a comunhão com Deus e outros espíritos. Como a passagem sugere que a alma, enquanto mais um elemento da matéria, voltaria ao caos material após a morte (ou seja, ela ainda subsistiria), então o problema não parece residir em se ela vai a algum lugar pós-morte, mas *aonde* ela vai. A segunda leitura é, portanto, mais convincente. De qualquer forma, Kant marca novamente a importância especificamente moral do dualismo, algo que já havíamos lançado como hipótese no contexto da *História natural* e fora confirmado pela *Metafísica Herder* sob a reflexão acerca da liberdade.

A exposição sobre o conceito de espírito e alma dos *Sonhos de um visionário* é a mais clara de todos os trabalhos que vimos até agora e, dado que ela se utiliza de todos os conceitos paulatinamente elaborados ao longo de aproximadamente dez anos, ela deve ser vista, segundo a nossa opinião, como a culminação de um processo. Não somente isso, mas, sob sua lente, podemos retrospectivamente ver que estávamos corretos em afirmar que Kant não possuía um critério claro da distinção entre alma e corpo na década de 1750.

Agora, essa exposição diz respeito à mera pensabilidade do conceito de espírito, mas não à *prova* de sua possibilidade. Por isso, na passagem acima, ele afirma, ao determinar a relação deste com o espaço, “pelo menos nenhuma impossibilidade [*Unmöglichkeit*] demonstrável se interporá em meu caminho, mesmo que a coisa em si permaneça inconcebível [*unbegreiflich*]”. Mas parece estranho dizer que essa teoria é *não é impossível*, mas é *inconcebível*, especialmente em um contexto no qual Kant elabora *conceitualmente* a nossa capacidade de pensar a presença do espírito no mundo. Veremos a seguir como entender essa passagem e como isso se vincula também com o critério empírico elaborado no *Preisschrift*.

Toda a exposição da relação entre espírito e espaço se baseia em uma analogia com aquela relação entre a matéria e o espaço. Já vimos, contudo, que, na *Metafísica Herder*, Kant começara a esboçar uma diferença entre a nossa representação da presença da matéria e da alma no espaço. Enquanto a primeira seria intuitiva, a segunda seria simbólica. Marcamos que os termos *intuitivo* e *simbólico* permaneciam relativamente obscuros naquele contexto, embora pudéssemos dizer minimamente que a diferença consistia em o primeiro ter um

vínculo com a experiência, e o segundo, não. O trabalho de 1766 desenvolve uma outra distinção correlata: entre conhecer [*erkennen*] e conceber [*begreifen*].

Vejamos como ela é aplicada no contexto do conceito de matéria:

Normalmente trata-se o que pertence, nomeadamente, aos conceitos gerais da experiência [*Erfahrungsbegriffen*] como se se compreendesse [*einsehen*] sua possibilidade [*Möglichkeit*]. Por outro lado, aquilo que se afasta dele e não pode ser entendido [*verständlich gemacht*] através da experiência, nem por analogia, disto não se pode formar nenhum conceito e, portanto, costuma-se rejeitá-lo imediatamente como impossível [*unmöglich*]. Toda matéria resiste no espaço de sua presença e chama-se, por isso, impenetrável. Que isso ocorre nos ensina a experiência e a abstração [*Abstraction*] dessa experiência gera em nós o conceito da matéria. Essa resistência, contudo, que algo opõe no espaço de sua presença é desta forma conhecida [*erkannt*], mas não por isso concebida [*begriffen*]. Pois ela é, como tudo que atua em oposição a uma atividade, uma força [de repulsão] [...]. Somente através da experiência [*durch Erfahrung*] podemos dar-nos conta que coisas no mundo, as quais chamamos de materiais, têm uma tal força, jamais, contudo, conceber sua possibilidade (AA 02: 322).

Kant está rejeitando a relação de implicação entre a capacidade de conhecer [*erkennen*] através da experiência e a *compreensão* [*einsehen/verstehen*] da possibilidade do objeto conhecido, e o contrário, a incapacidade de conhecer algo através da experiência e a *compreensão de sua impossibilidade*. A compreensão da possibilidade (e da impossibilidade) é identificada com o ato de *conceber* [*begreifen*] algo. Por exemplo, podemos conhecer a impenetrabilidade de um objeto através da experiência de resistência, mas nem por isso podemos concebê-la, i.e., compreender sua possibilidade.

Ora, o que significa compreender a possibilidade ou impossibilidade de um objeto? Uma outra passagem nos ajuda a entender isso: “[...] e é impossível compreender [*einsehen*] alguma vez através da razão [*Vernunft*] como algo pode ser uma causa ou ter uma força, mas essas relações devem ser tomadas da experiência, pois a regra da nossa razão diz respeito somente à comparação segundo a *identidade* e *contradição*” (AA 02: 370). Aqui fica claro que a compreensão da possibilidade ou impossibilidade de algo está vinculada ao princípio de identidade (PI, daqui para a frente) e de contradição (PC, daqui para a frente) e, assim, deve dizer respeito a uma prova através desses princípios. Conceberíamos, por exemplo, o conceito de força de repulsão se pudéssemos derivá-lo analiticamente ou mostrar sua contradição com o conceito do objeto do qual o predicamos, a matéria. Isso, contudo, não pode ser feito, pois não há nenhuma relação de identidade ou contradição entre ambos – há um vínculo sintético. Assim, como diz Kant, só podemos conhecê-lo, mas não o conceber¹³².

¹³² A Observação geral do *Magnitudes negativas* expande essa consideração, ver AA 02: 201-4.

Dando um passo para trás, podemos dizer que Kant reconhece nesse momento dois tipos de conhecimentos: analíticos e sintéticos *a posteriori*. Mesmo que ele já tivesse o problema do sintético *a priori* em vista, ele ainda não lhe tinha uma resposta e, por isso, as relações causais (e de forças), reconhecidas como não fundadas no PI e PC, são concebidas como fundadas na experiência. Diante desse contexto, a pergunta importante para nós é: encontra-se a acima delineada concepção de espírito em algum dos dois tipos? *Responsio*: não. Kant diz:

Quando eu agora coloco [*setze*] substâncias de outro tipo, que estão presentes no espaço através de outras forças que não aquela motriz cujo efeito é a impenetrabilidade, então eu certamente não posso pensar *in concreto* [*nicht in concreto denken*] uma atividade [*Tätigkeit*] delas que não tenha analogia com as minhas representações da experiência, e, na medida em que eu lhes retiro a propriedade de preencher o espaço no qual elas agem, então falta-me um conceito através do qual são pensáveis as coisas que caem sob meus sentidos, e deve, portanto, surgir daí necessariamente um tipo de impensabilidade [*Undenklichkeit*]. Esta [impensabilidade] não pode, por isso, ser considerada como conhecida impossibilidade [*erkannte Unmöglichkeit*], exatamente porque o oposto permanece igualmente incompreendido na sua possibilidade [*das Gegetheil seiner Möglichkeit nach gleichfalls uneigesehen bleiben wird*] [...] (AA 02: 322-3).

O conceito de espírito, com a suposta força de estar no espaço de maneira penetrável, é impensável *in concreto* (intuitivamente) na medida em que lhe negamos o conceito de preenchimento do espaço e impenetrabilidade. Ou seja, para usar o vocabulário e uma metáfora do período crítico, impensabilidade significa aqui apenas que o conceito de espírito não é preenchido por nenhuma intuição e, desse modo, permanece vazio. Mas disso, tal como no caso do conceito da matéria, não se pode derivar sua impossibilidade ou possibilidade, pois não podemos negar-lhes a força espiritual através de uma contradição ou prová-la através de uma identidade. Esse é o significado de que “pelo menos nenhuma impossibilidade [*Unmöglichkeit*] demonstrável se interporá em meu caminho, mesmo que a coisa em si permaneça inconcebível [*unbegreiflich*]”. O resultado é que o conceito de espírito é privado dos dois fundamentos teóricos que lhe estariam disponíveis, e, portanto, o seguinte deve-se aplicar-lhe: “os conceitos fundamentais [*Grundbegriffe*] das coisas como causas, das forças e ações, quando eles não são derivados da experiência, são completamente arbitrários [*willkürlich*] e não podem nem ser provados, nem refutados” (AA 02: 370 [ênfase adicionada]).

Após a exposição conceitualmente mais detalhada da relação entre o espírito e o espaço, devemos concluir que esta permanece uma mera arbitrariedade. Ela é passível de ser pensada, mas carecerá, ainda assim, de qualquer fundamento teórico que a confirme. E, dado

que essa relação é desenvolvida sob a base de uma analogia com a teoria da matéria, ela só pode ser pensada sob a confusão entre representações sensíveis (matéria) e intelectuais (espírito) – assim, podemos antecipar, já começa a ficar claro que o espaço é um dos eixos sobre os quais essa confusão repousa. A descoberta de um critério de distinção entre alma e corpo, ausente na década de 1750 e início de 1760, coincide simultaneamente com a descoberta de sua carência de fundamento. Tudo isso corresponde à vitória da postura agnóstica de Kant na *Metafísica Herder*.

2.4.1.2 Conceitos sub-reptícios

Sonhos de um visionário toma o conceito de espírito como modelo da confusão entre representações sensíveis e intelectuais. Entretanto, Kant não concebe essa confusão como algo isolado, senão como um fenômeno geral. Refletindo sobre a representação de espírito, ele antecipa um conceito que constituirá parte central de uma das seções da *Dissertação*:

[...] muitos conceitos nascem de conclusões ocultas e obscuras por ocasião das experiências e se transferem depois para outros sem a consciência da própria experiência ou da conclusão que fundou o conceito sobre ela. Tais conceitos podem ser chamados *sub-reptícios* [*erschlossene*]. Há muitos deles que em parte nada mais são do que uma ilusão da imaginação, e em parte também são verdadeiros, na medida em que mesmo conclusões obscuras nem sempre erram (AA 02: 320n).¹³³

Os conceitos sub-reptícios são aqueles que nascem obscuramente da experiência e depois são vinculados a outros conceitos, sem que se saiba através de que procedimento isso foi feito e qual o vínculo com a experiência que o fundamentou. Claro que o próprio conceito de espírito, concebido como ser espacial, é um caso representativo desse fenômeno; no entanto, Kant oferece também outros exemplos:

Podemos de certo modo tornar compreensível essa possibilidade [de que tenhamos acesso a conceitos intelectuais] quando consideramos, como nossos conceitos racionais superiores [*höhere Vernunftbegriffe*], que se aproximam bastante dos espirituais, normalmente aceitam uma roupa corpórea [*körperlich Kleid*] para se apresentar com clareza. Por isso, as propriedades morais da divindade são representadas sob as representações da ira, do ciúme, da misericórdia, da vingança etc.; por isso os poetas personificam as virtudes, vícios ou outras propriedades da natureza, mas de tal modo que a verdadeira ideia do entendimento aparece; assim representa o geômetra o tempo através de uma linha, embora espaço e tempo correspondam apenas a relações e, então, eles se correspondem em termos da analogia [*der Analogie nach*] [...] e essa é precisamente uma das grandes causas do

¹³³ Tradução de Beckenkamp. Tanto ele quanto a edição da Cambridge traduzem *erschlossene* por *sub-reptício*. Na *Dissertação*, o termo usado será *subrepticium* (ver AA 02: 412).

porquê os matemáticos comumente resistem a admitir as mônadas leibnizianas, que eles não conseguem deixar de representá-las como pequenos agregados [*kleine Klümpchen*] (AA 02: 339).

O otimismo de Kant em relação à função cognitiva da sensibilização de representações racionais¹³⁴ se explica pelo contexto da passagem, no qual ele ainda está oferecendo a participação da alma encarnada no mundo inteligível como possível explicação das visões dos fantasistas – ou seja, ele ainda não começou a *reductio*. O ponto, de qualquer forma, é que todas essas representações, um Deus irado, ciumento etc., a virtude como uma pessoa, o tempo como uma linha, a mônada como algo material, todas são, nos termos de Kant, sub-reptícias. Elas “não são os próprios conceitos espirituais [*geistige Begriff*], mas sim seus símbolos [*deren Symbolen*]” (AA 02: 339). Elas não representam a coisa mesma diretamente, mas oferecem um análogo, uma representação sensível de conceitos que não são dessa natureza. O problema deles, portanto, será o mesmo que o conceito de espírito: sua carência de fundamento. O caráter sub-reptício de diversos conceitos é um dos problemas que a distinção de gênero entre sensibilidade e entendimento resolverá.

2.4.1.3 O conceito de mundo inteligível

A carência de fundamento teórico do conceito de espírito e uma atividade que lhe seja correlata denota a incapacidade de a razão teórica prová-lo ou refutá-lo. Nesse contexto, o que ela pode fazer é aceitar seus limites. Mas, para usar outra distinção do Kant da KrV (B XXIV-V), esse resultado meramente negativo abre caminho para outro positivo: se ela não pode nem provar, nem refutar teoricamente esse conceito e suas ações correlatas, então pode-se ao menos elaborar *hipóteses* que, ainda quando arbitrárias do ponto de vista teórico, podem ter validade de um ponto de vista moral (ver Schmucker, 1961, p. 163; Velkley, 1989, p. 108).

O conceito de mundo inteligível é introduzido no segundo capítulo da primeira parte dos *Sonhos de um visionário* com três finalidades: oferecer uma possível explicação legítima das visões de Swedenborg, a qual servirá apenas para ser depois criticada; explicar os fenômenos orgânicos, inexplicáveis através de causas meramente mecânicas (AA 02: 329); e dar conta de fenômenos morais (ver Tonelli, 1974b, p. 244, 258). Veremos mais à frente como o primeiro deles é articulado. O segundo só nos interessa porque mostra que Kant não pensava que todos os fenômenos naturais poderiam ser explicados mecanicamente, mas demandavam algum princípio de vida “espiritual” (ver AA 02: 327n), o que, por sua vez,

¹³⁴ Ainda não há em Kant a distinção entre entendimento e razão.

exige o dualismo que vinha sendo desenvolvido desde a década de 1750. A terceira finalidade é a que nos interessa agora.

Antes de descrever o conteúdo do conceito de mundo inteligível, vejamos como Kant expõe seu *estatuto*:

Seria ótimo se essa constituição sistemática do mundo dos espíritos [*Geisterwelt*], como nós a representamos, pudesse ser deduzida ou mesmo só inferida com probabilidade de alguma observação real e geralmente admitida, e não apenas [deduzida] do conceito da natureza espiritual em geral [*der geistigen Natur überhaupt*], que é demasiadamente hipotético [*der gar zu sehr hypothetisch ist*]. Portanto, com a indulgência do leitor, ousa incluir uma tentativa desse tipo, que se encontra algo distante do meu caminho e está também longe o suficiente da evidência, mas, ainda assim, parece dar ocasiões a suposições nada desagradáveis [*gleichwohl aber zu nicht unangenehmen Vermuthungen Anlaß zu geben scheint*] (AA 02: 333-4).

Mundo dos espíritos é o mesmo que *mundo inteligível* nesse contexto. Kant primeiro afirma que, naturalmente, o conceito de *mundo* dos espíritos, a totalidade desses seres, é derivado do conceito de espírito, e dado que, conforme vimos na última seção, esse conceito tem natureza hipotética do ponto de vista teórico (é *arbitrário, infundado*), seu derivado também deve tê-lo. Não obstante isso, Kant anuncia, como proêmio à parte moral de sua exposição, que tentará mostrar sua probabilidade inferindo-o com base em “alguma observação real e geralmente admitida”, cujo resultado serão “suposições nada desagradáveis”. Essa *observação* que lhe servirá de base será o *sentimento moral* [*sittliche Gefühl*], não mais concebido, como no contexto do *Preisschrift*, dentro da tradição dos filósofos morais ingleses, mas, sob a influência de Rousseau, como a aspiração de fazer coincidir a vontade individual com a vontade de outros seres racionais, a vontade geral (ver Allison, 2020; Schmucker, 1961; Verlkley, 1989, p. 108-9). Assim, mesmo sob o fracasso teórico de fundamentar o conceito de espírito, não se deve, simplesmente por isso, descartá-lo sem mais considerações, pode-se ainda “preenchê-lo” de conteúdo moral.

Kant explicita o conteúdo conceitual do mundo inteligível da seguinte forma:

Se se volta, por outro lado, a atenção para aquele tipo de seres que contém o fundamento da vida [*Grund des Lebens*] no universo, que, por este motivo, não são do tipo que aumentam como partes constitutivas de agregados [*Klumpen*] e da extensão [*Ausdehnung*] da matéria morta, nem estão sujeitos às leis do contato e choque [*Gesetzen der Berührung und des Stoßes*], mas antes animam através de uma atividade própria a si mesmos e também a matéria morta da natureza, então vê-se persuadido, se não com a distinção de uma demonstração [*der Deutlichkeit einer Demonstration*], pelo menos com a sensação prévia [*Vorempfindung*] de um entendimento não exercitado, da existência [*Dasein*] de seres imateriais, cujas leis causais especiais são chamadas de pneumáticas [*pneumatisch*] [...]. Dado que esses seres imateriais são princípios espontâneos [*selbstthätige*], portanto substâncias e

naturezas subsistentes por si, então a primeira consequência a que se chega é a seguinte: que eles, imediatamente unidos [*unmittelbar vereinigt*] entre si, talvez constituam um grande todo, que se pode chamar de mundo imaterial (*mundus intelligibilis*) (AA 02: 329-30).

Nesse contexto, Kant está argumentando sob o pano de fundo dos fenômenos orgânicos e, por isso, ele refere-se aos espíritos como “fundamento da vida” e como seres que animam “a matéria morta da natureza”. O que nos interessa, entretanto, é sua caracterização como, para usar a expressão da *Metafísica Herder*, *apartes Wesen*, seres imateriais e espontâneos. O significado de *imateriais* é que eles não formariam agregados de matéria e nem extensão, pois, podemos adicionar, sua relação com o espaço não acontece através da impenetrabilidade. Por isso, não estariam sujeitos às leis físicas, mas às *pneumáticas*. Veremos depois o que isso quer dizer. O significado de *espontâneo* é explicitado em outra passagem: “[...] essas naturezas que devem ser elas mesmas *espontâneas* [*selbstthätig*] e conter em si mesmas o fundamento da vida em virtude de sua própria força interna [*ihrer innern Kraft*], em suma, cujo arbítrio [*Willkür*] é capaz de determinar-se e modificar-se por si [...]” (AA 02: 327n). Kant caracteriza o conteúdo da *espontaneidade* minimamente naquela concepção leibniz-wolffiana, i.e., espontâneo é todo o ser que não é determinado por elementos externos, mas por sua própria força interna.¹³⁵ Esses seres espontâneos seriam substâncias e estariam “imediatamente unidos” pelas leis pneumáticas, formando uma totalidade, que Kant chama de *mundus intelligibilis*¹³⁶. Não só os espíritos, i.e., as inteligências não encarnadas, participariam deste mundo, mas também as almas (AA 02: 330). Desse modo, todos os seres espirituais, encarnados ou não,

[...] encontrar-se-iam de acordo com esses conceitos em uma comunidade adequada à sua natureza e não baseada nas condições limitantes dos corpos, *desaparecendo a distância dos lugares e dos tempos* [*die Entfernung der Örter oder der Zeitalter*], que constitui no *mundo visível* [*sichtbaren Welt*] o grande abismo que suprime toda comunidade (AA 02: 332).

O mundo inteligível é, com efeito, um mundo constituído apenas de seres imateriais, seres não espaço-temporais, mesmo que alguns deles estejam contingentemente ligados a

¹³⁵ Agora, ele também introduz o conceito de *Willkür*, que poderia ser usado no sentido de Wolff, de Wagner e Baumgarten, ou em uma antecipação do seu uso posterior como *arbítrio indeterminado* (*unbestimmte Willkühr*). Dado que Kant usa os dois termos, *selbstthätig* e *Willkür*, algo que fora introduzido por Wagner e inexistia em Wolff (Kawamura, 1996, p. 50-1), podemos rejeitar a primeira leitura. Entretanto, não temos nenhum elemento intratextual que decida a favor da segunda ou terceira leitura. Ele poderia estar usando tanto o termo no sentido de se determinar por uma preferência (representação distinta), como em Baumgarten, ou como a capacidade de iniciar uma série causal.

¹³⁶ Uma busca pelo conceito no site <http://kant.korpora.org/index.html>, onde a Akademie-Ausgabe está quase inteira digitalizada, mostra que essa seria a primeira vez que Kant usa o termo.

essas condições através do corpo (almas encarnadas). Dado que Kant identifica as condições do mundo visível (*sichtbar*) com o espaço e o tempo em contraposição ao mundo inteligível, aqui já figura de maneira embrionária a distinção entre *mundus sensibilis* e *intelligibilis*, a qual estará no centro do esquema conceitual proposto na *Dissertação*; a diferença é que aqui ela ainda não é vinculada com a distinção de gênero entre as duas faculdades.

Agora podemos ver como isso se vincula com o sentimento moral:

Quando relacionamos coisas externas a nossa necessidade, então não podemos fazer isso sem ao mesmo tempo nos sentir vinculados e limitados através de uma certa sensação que nos faz perceber simultaneamente que uma vontade estranha [*ein fremder Wille*] é eficaz em nós, e a nossa própria preferência [*Belieben*] exige como condição o consentimento externo. Um poder secreto nos compele a dirigirmos nossa intenção ao mesmo para o bem [*Wohl*] ou arbítrio [*Willkür*] dos outros, mesmo que isso aconteça a contragosto e oponha-se fortemente aos impulsos egoístas, e o ponto onde convergem todas essas linhas diretrizes dos nossos impulsos não está somente em nós, mas há também outras forças que nos movem e que devem ser encontradas na vontade dos outros externos a nós [*in dem Wollen anderer außer uns*] (AA 02: 334-5).

Kant elabora uma relação de dependência entre a nossa vontade e as vontades de outros seres que nos são alheios. O ponto da passagem é afirmar que nos sentimos compelidos a realizar as nossas ações não somente em vista de propósitos egoístas, de acordo com a nossa preferência, senão também em vista do bem alheio, levando em consideração outras vontades. Assim, vemo-nos dependentes, nas nossas motivações para agir, “da regra da vontade geral [*Regel des allgemeinen Willens*], e disso surge no mundo de todas as naturezas pensantes uma unidade moral e constituição sistemática segundo leis puramente espirituais. Se se quiser chamar de sentimento moral essa coação sentida [...]” (AA 02: 335). O sentimento moral designa o *fenômeno* de nos sentirmos obrigados a considerar outras vontades em nossas ações moralmente relevantes. A *regra da vontade geral*, por outro lado, denota aquilo que conecta normativamente as várias vontades dos seres espirituais e, através disso, garante uma unidade moral ao mundo inteligível¹³⁷. Essa regra, se usarmos os termos do *Preisschrift*, não teria necessidade problemática, mas seria dotada de necessidade legal, ou seja, ela expressaria um fim em si mesmo. Agora, é *através* da regra da vontade geral que as “outras forças nos movem”, i.e., as vontades dos outros espíritos com os quais estamos conectados. Assim, o

¹³⁷ A inspiração desse conceito reside em Rousseau, mas seu conteúdo conceitual, como mostra Schmucker (1961, p. 248), não coincide completamente com aquele proposto pelo suíço. Neste, a noção de vontade geral é um princípio organizador da sociedade civil e não de um reino de seres puramente éticos: “para que não haja engano a respeito dessas compensações, importa distinguir entre a liberdade natural, que tem por limites apenas as forças do indivíduo, e a liberdade civil, que é limitada pela vontade geral [...]” (Rousseau, 1996, p. 26).

mundo inteligível poderia ser usado, enquanto motor desse sentimento, como hipótese para a moral.

Kant, no entanto, desenvolve isso através de uma comparação do mundo inteligível com o mundo sensível e, mais particularmente, com a mecânica newtoniana:

Newton chamou de gravitação [*Gravitation*] a lei dos esforços de toda matéria aproximar-se mutuamente [...]. Mesmo assim ele [Newton] não hesitou em tratar essa gravitação como um verdadeiro efeito de uma atividade geral da matéria entre si e, por isso, deu-lhe o nome de atração [*Anziehung*]. Não deveria também ser possível representar a aparência de impulsos morais [*Erscheinung der sittlichen Antriebe*] nas naturezas espirituais, como elas se relacionam entre si mutuamente, como resultado de uma verdadeira força ativa por meio da qual as naturezas espirituais influem umas nas outras, de modo que o sentimento moral [*sittliche Gefühl*] seria essa dependência sentida da vontade particular [*Privatwillens*] em relação à vontade geral [*allgemeinen Willen*] e uma consequência da interação natural e geral [*natürlichen und allgemeinen Wechselwirkung*], através da qual o mundo imaterial alcança sua unidade moral, formando-se em um sistema de perfeição espiritual de acordo com as leis dessa interação que lhe é própria? (AA 02: 335).

A gravitação universal estaria para o mundo dos corpos como a regra da vontade geral estaria para o mundo dos espíritos. O que vemos nessa seção dos *Sonhos de um visionário* é não só uma antecipação do conceito de mundo inteligível, mas sua direta vinculação à moral. Renunciada a pretensão teórica acerca de sua fundamentação, resta-lhe uma função prática. Mas essa renúncia tem como correlato o conceito negativo que formamos dos objetos puramente intelectuais (não sensível, não espacial, não impenetrável etc., ver AA 02: 351) e, como diz Kant, esse conceito negativo ele mesmo “não está baseado nem na experiência, nem em inferências, mas em uma ficção [*Erdichtung*], à qual a razão, despojada de todos os meios de auxílio, recorre” (AA 02: 352). Tonelli parafraseia essa última passagem da seguinte maneira:

Em outras palavras, essa ‘ficção’, essa hipótese, é *necessária* à razão para tornar o *conhecimento racional negativo* aceitável, i.e., para mostrar que essas coisas conhecidas são *possíveis*, o que significa que suas pressuposições, viz., consequências, podem ser pensadas de maneira não contraditória, mesmo que meramente hipotéticas (Tonelli, 1974b, p. 259).

Tal como nós o fizemos no início de nossa exposição neste subcapítulo, Tonelli não faz mais que traduzir em termos similares aos da KrV o que está acontecendo aqui. Agora, que ela seja necessária ao entendimento, Kant mesmo o sugere:

A balança do entendimento [*Verstandeswage*] não é inteiramente imparcial, e um braço dela, que leva a inscrição: *esperança do futuro* [*Hoffnung der Zukunft*], tem

uma vantagem mecânica [sobre outras razões] [...]. Ora, confesso que todas as histórias sobre a aparição de almas separadas ou de influxos de espíritos e todas as teorias sobre a suposta natureza de seres espirituais e sua conexão conosco só pesam evidentemente [*merklich*] no prato da esperança [*Hoffnung*], parecendo, ao contrário, consistir de puro vento no prato da especulação [*Speculation*] (AA 02: 349-50).¹³⁸

Através da metáfora da balança do entendimento, em que um de seus pratos é a esperança e o outro a especulação, ou seja, o *conhecimento* metafísico, Kant esclarece que a concepção de mundo inteligível e os fenômenos que lhe são conectados pesam apenas no primeiro. O que mobiliza o ser humano a tais tipos de reflexões é a esperança, obviamente ética, na imortalidade da alma e liberdade. Esta, por sua vez, conforme Kant deixa claro, possui naturalmente e por princípio mais peso (“vantagem mecânica”) que outras razões especulativas. Algo semelhante é afirmado em outra passagem:

As questões da natureza espiritual, da liberdade e predeterminação, do estado futuro etc. [*Die Fragen von der geistigen Natur, von der Freiheit und Vorherbestimmung, dem künftigen Zustande*], põem em movimento inicialmente todas as forças do entendimento e, devido a sua excelência, arrastam o homem para a emulação da especulação [*Speculation*], a qual indistintamente raciocina e decide, ensina ou refuta, como sempre acontece com o conhecimento aparente. Quando essa investigação, no entanto, resulta em [uma] filosofia que julga sobre seu próprio procedimento e conhece não só os objetos, mas ainda sua relação com o entendimento do homem [*Verstande des Menschen*], então os limites [*Grenzen*] são estreitados e são colocados os marcos que nunca mais deixarão a pesquisa extrapolar sua esfera própria (AA 02: 369-70).¹³⁹

Tanto a necessidade “racional” das reflexões éticas acerca da natureza espiritual da alma, liberdade etc. quanto a limitação da possibilidade de conhecimento acerca delas são novamente destacadas. Podemos dar um passo além no paralelo com a KrV e dizer: essas reflexões éticas (imortalidade e liberdade) fazem parte da *metafísica como disposição natural*, elas “põem em movimento inicialmente todas as forças do entendimento”, mas o que se descobre através da reflexão sobre o entendimento mesmo – e não sobre esses objetos –, é que, conforme Kant dissera na outra passagem, eles não são passíveis de conhecimento especulativo, apenas de esperança (*Hoffnung*). Dito de outra forma, sobre esses objetos “[...] no futuro talvez possa-se opinar [*meinen*] todo tipo de coisa, mas nunca mais saber [*wissen*] algo a seu respeito” (AA 02: 351).

Ora, limitar o conhecimento desses objetos significa retirá-los do mundo natural, ou seja, das condições do espaço e do tempo, e, portanto, garantir-lhes aquilo que Kant já

¹³⁸ Tradução modificada do texto de Beckenkamp.

¹³⁹ Tradução de Beckenkamp.

pretendia na *Metafísica Herder*: que eles sejam seres apartes (*apartes Wesen*). Não sendo determinados pelas leis da impenetrabilidade ou, mais geralmente, pelas leis da mecânica newtoniana, eles poderiam ser considerados de fato espontâneos (em qualquer um dos sentidos que esse termo pode ter), ainda que normativamente determinados por uma lei moral, a vontade geral. Dado que não estaríamos no âmbito do mundo natural, a lei tampouco seria psicológica, como no caso da *Nova dilucidatio*, Baumgarten ou Wolff, mas estritamente ética, no sentido da necessidade legal do *Preisschrift*. Todas essas crenças, entretanto, só poderão ter um estatuto de esperança.

Diante do que apresentamos até aqui, pareceria ser possível concluir que, nos *Sonhos de um visionário*, tanto as representações sensíveis quanto as inteligíveis podem reivindicar seu direito e validade dentro de certos limites: as representações sensíveis como fundamento do conhecimento, as intelectuais como hipóteses explicativas de fenômenos morais (e orgânicos). Gostaríamos que a história fosse tão simples quanto essa, mas, dada a idiossincrasia de um trabalho como os *Sonhos de um visionário*, no qual Kant parece sempre propor algo para depois criticá-lo, esse não é o caso.

Em primeiro lugar, (a) diante do que expusemos no fim da seção anterior, uma pergunta nos é naturalmente imposta, nomeadamente, em que medida o conceito de mundo inteligível não é ele mesmo sub-reptício dado seu paralelo com o mundo sensível? Parece ser possível oferecer duas interpretações aqui, uma afirmativa e outra negativa. Na afirmativa, poderíamos argumentar que o paralelo confunde as condições da sensibilidade com o entendimento, porque predica dos espíritos uma força análoga à força da atração, que estaria, por sua vez, subordinada a uma lei também análoga à lei da gravitação universal. Nessa interpretação, a mera comparação é suficiente para a afirmação de que o conceito de mundo inteligível é sub-reptício. Na negativa, poderíamos contra-argumentar que o paralelo é meramente estrutural e não de conteúdo. Kant começa por estabelecer uma correlação entre lei sensível (gravitação)-lei intelectual (vontade geral), para, então, estabelecer a relação subordinada entre força sensível (atração)-força intelectual (vontade particular). Mas, poderíamos dizer, enquanto hipótese moral, nem a afirmação da lei, nem a predicação da força confundem as condições do mundo visível (espaço e tempo) com as do entendimento. A predicação da força, nesse caso, não padeceria do mesmo problema que aquela predicação no contexto do PCPF, pois ela não postula uma relação do espírito com o espaço. Por outro lado, se a representação da força em geral está sempre vinculada com a experiência, poderíamos nos perguntar em que medida ao predicar uma força dos espíritos o conceito de mundo inteligível já não pode ser considerado sub-reptício. Ainda assim, poder-se-ia responder, o

estatuto desse conceito, enquanto hipótese moral, não é o mesmo daqueles dos exemplos de Kant ou mesmo do espírito concebido como ser do mundo natural, pois ele ignora completamente as condições da sensibilidade, *pretendendo* ser puramente intelectual. O último problema seria que, no entanto, como Kant pretende que o conceito de mundo inteligível seja não somente usado na moral, mas também vinculado aos fenômenos orgânicos e às visões de Swedenborg, ele não seria, afinal, puramente intelectual. Para todos os efeitos, o conceito continuaria parecendo sub-reptício.

Em segundo lugar, e vinculado ao que acabamos de dizer, (b) Kant parece simplesmente rejeitá-lo posteriormente. Após elaborar uma hipótese psicofisiológica acerca das visões de Swedenborg, agora já consideradas como meras ilusões, ele diz:

A consequência que essas reflexões carregam tem esse inconveniente em si de que as suposições do capítulo anterior [sobre o mundo inteligível] são completamente dispensáveis [*entbehrlich*] [...]. Porque, além de parecer mais adequado a um modo de pensar racional [*vernünftigen Deukungsart*] retirar os fundamentos da explicação daquele material que a experiência nos oferece do que se perder em conceitos estonteantes de uma razão meio inventiva, meio dedutiva [*halb dichten, halb schließenden Vernunft*], mostra-se ainda desse lado alguma ocasião para o escárnio [...], pois pretender interpretar seriamente as quimeras dos fantasistas [*Hirngespenster der Phantasten*] já levanta uma péssima suposição, e a filosofia que se deixa encontrar em tão má companhia expõe-se à suspeita. É verdade que não neguei acima a loucura [*Wahnsinn*] em manifestações desse tipo; antes, pelo contrário, associei-a com uma comunidade imaginária de espíritos [*eingebildeten Geistergemeinschaft*], decerto não como sua causa, mas como uma consequência natural dela [da loucura]; mas qual a tolice que não possa ser conciliada com uma filosofia sem fundamento? (AA 02: 347-8)

Kant é bastante claro em “dispensar” a noção de mundo inteligível e, inclusive, a chama, no fim da passagem, de “filosofia sem fundamento”. As razões para isso são tanto as considerações psicofisiológicas, que mostrariam a origem das visões do fantasista sem apelar para um mundo “imaginativo”, quanto as considerações epistemológicas aplicadas à filosofia, de que ela deve fundar-se, tal como proposto originalmente no *Preisschrift*, nos dados da experiência. O conceito de mundo inteligível não seria causa das visões do sueco, mas um produto fictício destas. Com isso, deveríamos concluir que a legitimidade de seu uso como hipótese moral também seria solapada. A crença em um mundo inteligível da parte 1, capítulo 2, dos *Sonhos de um visionário*, não expressaria, então, uma opinião real de Kant, seria apenas um recurso a ser criticado em um estágio posterior do texto – ela expressaria, como diz Laywine (1993, p. 85), a posição de uma *persona satírica* de Kant.

É possível responder a isso de duas maneiras. A primeira delas consiste em notar a estrutura do capítulo 2: Kant primeiro descreve o conteúdo do mundo inteligível como forma

de explicar os fenômenos orgânicos; depois, ele *literalmente* abre um parêntesis para falar sobre o uso moral do conceito (empregando “****” no início e no fim da passagem); e, por fim, vincula-o com as visões dos fantasistas. Há, dessa maneira, uma posição de destaque da segunda parte do capítulo em relação à primeira e terceira. O contexto todo deixa mais ou menos claro qual é esse destaque: essa é a única parte na qual o conceito não exige um vínculo com o mundo sensível, ou seja, essa é a única parte na qual Kant isola o mundo inteligível do mundo sensível e, por isso, a conclusão da nossa consideração (a) não o atinge nesse seu emprego. A segunda resposta consiste em apontar que esse conceito será retido, embora de maneira modificada, na *Dissertação* e, posteriormente, no período crítico. Com essa posição privilegiada que temos de ver o destino do conceito dentro do desenvolvimento kantiano, somada ao lugar privilegiado que o uso moral ocupa no texto e ao fato de que esse uso não padece do problema geral dos *Sonhos de um visionário*, isto é, a confusão entre condições sensíveis e intelectuais, podemos dizer que Kant provavelmente já tinha alguma ressalva em relação a simplesmente dispensá-lo.

Há uma passagem que confirma isso, na qual se concede o caráter especial do uso moral, negando a legitimidade dos outros dois:

Vê-se bem ainda em meu pretenso conceito doutrinário da comunidade de espíritos [*Lehrbegriff von der Geistergemeinschaft*] que ele toma justamente a mesma direção em que vai a inclinação comum [*gemeine Neigung*]. Pois, de forma bastante notável, as proposições só se reúnem no sentido de dar um conceito de como o espírito do homem *sai* [*herausgehe*] deste mundo, isto é, do estado após a morte; nada digo, no entanto, acerca de como ele *aí entra* [*hineinkomme*], isto é, da geração e da reprodução [*Zeugung und Fortpflanzung*]; sim, nem sequer como ele está presente neste mundo [*in dieser Welt gegenwärtig*], isto é, como uma natureza imaterial pode estar num corpo e ser eficaz através dele [...] (AA 02: 350-51).¹⁴⁰

Kant deixa claro qual seria a função primária do conceito de mundo inteligível. Este ignora os fenômenos que dizem respeito ao PCPF, aos organismos vivos e às visões de Swedenborg, retendo apenas a consideração acerca dos espíritos em sua qualidade de seres imortais, ou, dito de outra forma, como seres supernaturais ou suprassensíveis (seres que estão além do mundo natural), i.e., intelectuais.

¹⁴⁰ Tradução modificada do texto de Beckenkamp.

2.4.1.4 Swedenborg

Vimos que, na *Metafísica Herder*, Kant adotava uma postura majoritariamente agnóstica em relação ao fundamento das visões de Swedenborg. Ele mostrava a força dessa postura primeiro através de uma teoria metafísica, epistemológica e pseudofisiológica, parecida em muitos aspectos com a teoria da década de 1750, que ofereceria a base explicativa para afirmá-las como verdadeiras, e, entretanto, como essas bases mesmas eram questionáveis, a própria legitimidade das visões também o eram. Depois Kant oferecera uma teoria psicológica que mostrava como esse fenômeno, concebido como ilusão, poderia ser explicado como uma confusão entre faculdades ou representações sensíveis e intelectuais através da imaginação. Mas ele simultaneamente reconhecia *alguma* verdade nessas visões, nomeadamente, a totalidade da experiência por elas expressas, que interpretamos naquele contexto como o conjunto das representações intelectuais e sensíveis, sem sua confusão. Assim, embora agnóstico, Kant oscilava entre uma certa tentativa de legitimar as visões de Swedenborg e outra de negá-las.

Esse não é mais o caso nos *Sonhos de um visionário*. De um ponto de vista estritamente literário, Kant fala com escárnio e desprezo acerca das visões: “não levo a mal o leitor que, em vez de considerar os visionários como meio-cidadãos do outro mundo [*Halbbürger der andern Welt*], trata-os simplesmente como candidatos ao hospício [...]” (AA 02: 348), ou “a grande obra desse escritor contém oito volumes *in quarto* de puro disparate, que ele apresenta ao mundo, sob o título de *Arcana caelestia*” (AA 02: 360). De um ponto de vista metafísico, ele nega o conceito de mundo inteligível como seu fundamento – cuja possibilidade, ao perguntar sobre uma eventual relação alma encarnada-espíritos, Kant já se havia interrogado no contexto da reflexão acerca de Swedenborg na *Metafísica Herder*. De um ponto de vista psicofisiológico, excluído o fundamento metafísico, ele mostra, finalmente, o que condiciona essas visões, tratando-as como meras ilusões causadas por uma “doença” (*Krankheit*), que consiste em um mau funcionamento das faculdades, na representação de algo interno, produzido pela imaginação, como sensação externa, objeto fora do indivíduo (ver AA 02: 345-6).

A tese que defendemos no contexto da *Metafísica Herder* é de que o interesse por Swedenborg não ocorria de maneira isolada, mas se vinculava a toda a tradição da materialização da alma do século XVIII alemã, em particular, à própria teoria kantiana da década de 1750. Nos *Sonhos de um visionário*, isso é quase explicitamente afirmado:

[...] para azar meu, o testemunho [de Swedenborg] com que me deparo, *incrivelmente parecido com a fabulação filosófica de minha cabeça* [*meiner philosophischen Hirngeburt so ungemein ähnlich ist*], é tão deformado e ridículo, que, por conta desse parentesco, devo supor o leitor tomando meus argumentos por absurdos, em vez de, por conta deles, tomar aquela fabulação como razoável. Por isso, digo sem rodeios que, no concernente a tais comparações insinuantes, não entendo de brincadeiras e declaro em resumo: ou se deve supor nos escritos de Swedenborg mais inteligência e verdade do que parece à primeira vista *ou é apenas por acaso que ele concorda com meu sistema* [*oder daß es nur so von ungefähr komme, wenn er mit meinem System zusammentrifft*], do mesmo modo que às vezes poetas em delírio, quando profetizam, como se acredita ou pelo menos como eles mesmos dizem, de vez em quando estão de acordo com os acontecimentos (AA 02: 359 [ênfase adicionada]).¹⁴¹

Kant reconhece o acordo dos relatos de Swedenborg com o seu “sistema” e “fabulações filosóficas” de sua cabeça. Podemos nos perguntar se esses termos designam a teoria da década de 1750 ou a teoria do mundo inteligível da parte 1, capítulo 2? Por proximidade e unidade textual, faz mais sentido argumentar a favor do segundo caso. Mas o que une Swedenborg e a teoria lá exposta? Lá Kant utilizara o conceito de mundo inteligível para oferecer um fundamento às visões de fantasistas em geral – sem citar especificamente Swedenborg. Partindo do pressuposto de que o ser humano participaria do mundo sensível e inteligível, o problema era como garantir uma unidade das representações sensíveis, derivadas dos contatos com os corpos, com as intelectuais, derivadas do contato com espíritos (ver AA 02: 337-8), ao que Kant diz: “essa heterogeneidade das representações espirituais e daquelas que pertencem à vida corpórea do homem não deve, entretanto, ser considerada um obstáculo tão grande a ponto de suprimir a possibilidade de por vezes se tornar consciente dos influxos da parte do mundo dos espíritos [...]” (AA 02: 338). Segundo Kant, esse influxo espiritual suscitaria representações sensíveis a elas associadas – é na continuação dessa passagem que finalmente aparecerão os exemplos dos conceitos sub-reptícios que já vimos (Deus irado, mônada material etc.). Diante disso,

[...] uma série de ilusões, em geral introduzidas sub-repticiamente, teriam nisto [nas visões] sua participação, *misturando-se cegueira* [*Verblendung*] *com verdade* [*Wahrheit*], e, embora se tenha como base uma sensação espiritual efetiva, esta é transformada em silhuetas das coisas sensíveis. Mas há de se convir também que a propriedade de assim desenrolar para a clara intuição os influxos do mundo dos espíritos nesta vida dificilmente poderá ser útil para alguma coisa, *porque nisto a sensação espiritual* [*geistige Empfindung*] *necessariamente é entretecida na fantasmagoria da imaginação* [*Hirngespens der Einbildung*], *de modo que será impossível distinguir nela o verdadeiro da ilusão grosseira* [*groben Blendwerken*] *que o cerca* (AA 02: 340 [ênfase adicionada]).¹⁴²

¹⁴¹ Tradução modificada do texto de Beckenkamp.

¹⁴² Tradução modificada do texto de Beckenkamp.

O problema que emerge é, de novo, a confusão entre sensibilidade e entendimento. Dado que o conceito de espírito concebido como ser do mundo natural padecia da mesma fraqueza, a qual era carregada para o conceito de mundo inteligível quando vinculado com o mundo sensível, esse é o ponto de contato entre o “sistema” de Kant com os relatos sobre Swedenborg na parte histórica dos *Sonhos de um visionário* (ver também AA 02: 362).

Agora, notemos que a passagem acima repete a *Metafísica Herder* ao afirmar que as visões misturam “cegueira com verdade” ou que nelas deve-se distinguir “o verdadeiro da ilusão grosseira”, algo endossado ainda em outra passagem:

Essa mesma ignorância [sobre o conceito de espírito como ser natural] também me compele a não ousar negar inteiramente toda a verdade [*alle Wahrheit*] nas histórias de espíritos, mas com a reserva habitual, se bem que peculiar, ouse pôr em dúvida cada uma delas individualmente [*jede einzelne derselben in Zweifel*], ainda assim dar alguma fé a todas tomadas em conjunto [*allen zusammen genommen aber einigen Glauben beizumessen*] (AA 02: 351).¹⁴³

Parece-nos que a única forma de entender essas passagens é conceber o elemento *verdadeiro* como o conceito de espírito/mundo inteligível sem nenhuma contaminação das condições da sensibilidade, conceitos sobre os quais, embora não possamos ter conhecimento, podemos ter fé ou esperança, e o elemento ilusório, sua *suposta* manifestação sob as roupagens da sensibilidade, as visões de Swedenborg ou os conceitos sub-reptícios em geral.

2.4.2 Resultados

O que vimos nesta seção foi a culminação de um processo iniciado em 1762, no *Preisschrift* e na *Metafísica Herder*, em reação tanto à teoria da década de 1750 quanto às outras teorias metafísicas de Knutzen, Baumgarten e Crusius. Conforme vimos, os principais pontos desenvolvidos nesses trabalhos são um aprofundamento do dualismo em vista de propósitos morais, encontrando finalmente um critério para distinguir mônadas materiais e imateriais, nomeadamente, sua relação com o espaço, e a proposta de um critério empírico que determinava a legitimidade do conceito de força. O primeiro culmina, nos *Sonhos de um visionário*, na exposição mais clara acerca da relação do espírito com o espaço, mas, unido ao segundo, leva ao reconhecimento da ausência de fundamento na predicação de uma força do espírito. Se não se pode fundar essa força nem na experiência, nem no princípio de identidade, então essa nossa representação pode ser *pensada*, pois tampouco se pode provar sua

¹⁴³ Tradução de Beckenkamp.

contradição, mas não pode ser *conhecida*. Segundo Kant, ela torna-se arbitrária/fictícia/hipotética e, podemos adicionar, o *Urbild* ou arquétipo de um conceito sub-reptício, ou seja, da confusão entre sensibilidade e entendimento.

O que acontece com o PCPF? Da década de 1740-50 para o início da de 1760, Kant reconduzira o PCPF a um problema mais fundamental. A tradição alemã do influxo físico, especialmente manifestada em Knutzen e Crusius, apostava na espacialidade da alma para dar conta dele. Isso pressupunha *que*, porém não explicava *como*, a relação da alma com o espaço era possível. O que Kant faz na década de 1760 é, com efeito, dar um passo atrás e refletir sobre esse próprio pressuposto. Essa mesma reflexão culmina na identificação do caráter problemático desta premissa básica do influxo físico: ela não tem fundamento teórico que a sustente. O que se pode, então, afirmar da relação entre alma e corpo? Apenas uma correlação de estados no âmbito empírico, *à la* Cordemoy e Hume:

Que minha vontade [*mein Wille*] move meu braço não me é mais inteligível [*nicht verständlicher*] do que se alguém dissesse poder também deter a lua em sua órbita, sendo esta a única diferença: aquilo eu experiencio [*erfahre*], ao passo que isso nunca ocorreu em meus sentidos [*niemals in meine Sinn genommen ist*] (AA 02: 370).¹⁴⁴

Isso que poderia soar como a perdição do próprio conceito de espírito é, sob outro ponto de vista, sua salvação. Desde a *Nova dilucidatio*, vimos que Kant enfrentava o problema do materialismo: não só o PS tornava as atividades internas da alma completamente determinadas pelos estados dos corpos, mas a ausência de um critério de distinção entre alma e elemento da natureza deixava aberta a possibilidade de a alma ser impenetrável e subordinada às leis físicas. Isso é reconhecido, na *Metafísica Herder*, como problemático do ponto de vista da liberdade e, nos *Sonhos de um visionário*, também do ponto de vista da imortalidade da alma. Agora, se, por um lado, não há fundamento teórico para pensar a relação da alma e espírito com o espaço, por outro, podemos pelo menos pensar tais conceitos fora dessa condição, sem que nenhuma contradição nos seja oposta. Ou seja, mesmo que, do ponto de vista teórico, eles sejam incognoscíveis, ainda podemos ter quanto a eles uma relação de esperança preenchida de conteúdo moral, relação necessária ao entendimento (metafísica como disposição natural).

Segundo Klaus Reich (1958, p. XII-XV), a constatação de que a relação da alma com o espaço só pode ser pensada, porém não intuída, é um dos fatores que motiva a afirmação da distinção de gênero entre sensibilidade e entendimento. Isso é convincente se observarmos o

¹⁴⁴ Tradução modificada do texto de Beckenkamp.

problema geral dos *Sonhos de um visionário*, i.e., o problema da confusão entre condições sensíveis e intelectuais do conhecimento, e encararmos a constatação do caráter não intuitivo da relação entre espírito-espaco como o arquétipo desse problema (motivo pelo qual Kant lidou com Swedenborg). Contudo, dado o que acabamos de dizer a respeito do problema moral da liberdade e imortalidade, podemos adicionar um vínculo entre ambos: negar o caráter intuitivo da relação entre alma e espaco é simultaneamente negar-lhe o *status* de ser natural, e abrir-lhe o caminho para adquirir um *status* de ser moral é negá-lo no âmbito do conhecimento e afirmá-lo no âmbito da fé e esperança (ver Heimsoeth, 1926, p. 64; 1984, p. 224-7).

2.5 O ano de 1770: a *Dissertação* e a virada crítica¹⁴⁵

Chegamos, finalmente, à *Dissertação* (1770), considerada *a* ou *um* dos pontos de virada crítica de Kant (*kritische Wendung*, *Umwälzung*, *Umschwung*, *Umkipfung*). Esse trabalho é assim caracterizado pela afirmação de duas teses: (a) a distinção de gênero entre sensibilidade e entendimento SENS-ENT; (b) a idealidade e subjetividade do espaco e tempo ISET. O que investigaremos aqui é como, diante do estado de coisas atingido nos *Sonhos de um visionário*, sobretudo a primeira dessas teses pode ser vista como uma tentativa de resolução dos problemas lá identificados, em especial a espacialidade da alma enquanto manifestação de uma confusão entre condições sensíveis e inteligíveis do conhecimento.

Nos *Sonhos de um visionário*, Kant chamava a metafísica, em uma de suas caracterizações, de “uma ciência dos limites da razão humana” (AA 02: 368). A *Dissertação* é uma amostra desse tipo de investigação; contudo, agora ela não é mais caracterizada como *per se* uma reflexão de cunho metafísico, isto é, de “filosofia que contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro [*prima principia usus intellectus puri*]” (AA 02: 395), mas como uma ciência propedêutica (*scientia propaedeutica*) à própria metafísica – i.e., ela “pode servir para examinar o método em metafísica” (AA 02: 387). Ou seja, *em vez de* investigar, determinar e derivar consequências dos próprios primeiros princípios do entendimento, ela primeiro avalia seus limites e, mais amplamente, os limites das nossas faculdades em geral. A tarefa da *Dissertação*, como da KrV, é antes de tudo determinar o uso legítimo dessas

¹⁴⁵ Quase todas as traduções a seguir são nossas, mas utilizamos como tradução de apoio: KANT, Immanuel. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. Em: *Escritos pré-críticos*. Trad. Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Unesp, 2005a. Quando a tradução for de Licht, apontaremos isso em notas.

faculdades: a filosofia aqui já é transcendental. O que ela fará é primariamente se concentrar na separação entre sensibilidade e entendimento.

2.5.1 A unidade temática entre o conceito de mundo e de espírito

Se *Sonhos de um visionário* é um trabalho sobre psicologia racional, no qual a reflexão gira em torno do conceito de *espírito*, a *Dissertação* é um trabalho de cosmologia geral, no qual a reflexão gravita em torno do conceito de *mundo*. Entretanto, expusesse Kant apenas mais uma concepção metafísica de mundo como toda a *Schulphilosophie* já havia feito, debatendo-a em termos da definição de totalidade, se ela é ideal e real etc., coisa que Kant também fizera desde o *Forças vivas*, a *Dissertação* não conteria mais novidade que os trabalhos de Wolff, Baumgarten e Crusius. Ela, entretanto, é original ao vincular a noção de mundo a duas faculdades distintas em gênero.

A noção de mundo proposta por Kant é legatária daquela que já vimos de Baumgarten (ver 1.2.3.3.): “um todo que não é uma parte [*totum quod non est pars*]” (AA 02: 387), mas cujas partes não são totalidades, ou seja, elas são partes simples. Ele determina três momentos do conceito de mundo: a *matéria*, suas partes constituintes (sem distinção de qualidade entre elas, e.g., se são materiais ou imateriais), a *forma*, os princípios que as conectam (uma totalidade de coisas não conectadas não constitui um mundo) e a *universalidade* (*universitas*)¹⁴⁶, que ambos os momentos anteriores, tomados conjuntamente, formem uma totalidade absoluta (i.e., não relativa ou comparativa, como uma fruta ou nosso próprio corpo, que são totalidades, mas sempre podem ser considerados parte de uma totalidade mais abrangente) (AA 02: 389-91).

A reflexão sobre o conceito de mundo leva à constatação de sua dupla gênese (*duplicem genesis*). Podemos formá-lo de duas maneiras: dada uma pluralidade de partes simples, ou se o concebe através do *conceito* de composição, ou se o forma através de um procedimento síntese, coordenando as partes *sucessivamente* (AA 02: 387). A diferente gênese é identificada no fato de a primeira concepção depender apenas de conceitos para ser formada, e a segunda depender do tempo, denotado através da noção de *sucessão*. Há, no entanto, uma tensão entre as exigências gerais da representação de mundo e sua representação através do tempo. Só poderíamos representar *in concreto* ou intuitivamente o conceito de

¹⁴⁶ Licht o traduz por *universidade*. Embora eu suponha entender o porquê ele o faz, nomeadamente, para não o confundir com *universalidade* em sentido lógico, o termo gera muito estranhamento ao falante do português e, por isso, acredito ser melhor outra tradução.

totalidade se o processo de síntese pudesse “ser terminado em tempo finito e assinalável” (AA 02: 388). Esse, contudo, não é o caso, porque o tempo é uma grandeza infinita e, assim, o processo de síntese também o será. Desse modo, um certo tipo de *irrepresentabilidade* emerge. Essa irrepresentabilidade, conforme Kant destacara nos *Sonhos de um visionário*, “não pode, por isso, ser considerada como conhecida impossibilidade [...]” (AA 02: 323), ou seja, ela não significa *per se* impossibilidade lógica do próprio conceito de mundo, pois algo pode ser irrepresentável por fatores subjetivos, por uma limitação das nossas faculdades cognitivas, e não necessariamente pelo fato de o objeto implicar uma contradição (ver AA 02: 388).

O desacordo entre dois modos de representar o mesmo objeto leva Kant a distinguir entre duas faculdades do conhecimento, sobre a qual ele conclui:

Pois este dissenso entre faculdade sensitiva e intelectual [*facultatem sensitivam et intellectualem*] (cuja índole exporei em breve) não indica nada, exceto que as ideias abstratas que a mente recebe do intelecto [*intellectu*], ela não pode em muitas ocasiões executá-las in concreto e convertê-las em intuição [*in intuitus commutare*] (AA 02: 389 [ênfase do texto]).

O vínculo com o conceito de espírito é bastante imediato: tanto este quanto o conceito de mundo podem ser pensados, mas não representados *in concreto*, através da nossa intuição sensível. Esse vínculo entre ambos nos aponta para o fato de que o conceito de mundo oferece apenas o *ensejo* para a reflexão acerca das faculdades. Nas palavras de Marcus Herz, Kant, na *Dissertação*, “*escolhe [wählt]* o conceito de mundo, reflete sobre ele na medida em que o obtemos pela faculdade do conhecimento sensível, e na medida em que ele nos é oferecido pela razão pura” (1990, p. 8 [ênfase adicionada]). Se aceitarmos a interpretação oferecida por Herz, um dos alunos mais próximos do filósofo de Königsberg à época, então concluiremos que, em virtude de o conceito de mundo ter sido *escolhido* para a finalidade do trabalho, outros conceitos também poderiam tê-lo sido e, conseqüentemente, o problema do conceito de mundo seria uma espécie de um gênero de problema mais geral. Ao notarmos o vínculo com o conceito de espírito e vermos que o problema colocado no presente contexto é essencialmente o mesmo que já surgira nos *Sonhos de um visionário*, nomeadamente, a confusão entre sensibilidade e entendimento, podemos concluir que esse é o problema mais geral.

Para nós, a importância de mostrar isso reside em dissolver alguma descontinuidade que se pudesse afirmar entre os *Sonhos de um visionário* e a *Dissertação*. Alguém poderia argumentar que, dado que um trabalho lida com psicologia racional e o outro, cosmologia geral, e o último é aquele que conduz à SENS-ENT, a virada crítica não poderia ter sido

influenciada por problemas de psicologia racional. Por trás da descontinuidade de disciplinas, no entanto, há uma continuidade do problema com o qual ambos os trabalhos lidam (confusão entre sensibilidade e entendimento), e, se quisermos enfatizar ainda mais nossa hipótese de trabalho, podemos ressaltar que este é primeiro identificado em relação ao conceito de alma e espírito e depois generalizado para o conceito de mundo, o que mostraria uma precedência pelo menos *genética* daquele sobre este. Nesse sentido, é irrelevante para a defesa da nossa hipótese se a própria *Dissertação* lida primariamente com cosmologia ou psicologia racional, o ponto é que o problema dela vale para ambas as disciplinas.

2.5.2 SENS-ENT

A constatação de dois modos distintos de representar e sua heterogeneidade leva Kant pela primeira vez à distinção de gênero entre sensibilidade e entendimento, a qual será não só afirmada, como definida e desenvolvida:

A sensibilidade é a receptividade de um sujeito [sensualitas est receptivitas subiecti], em virtude da qual é possível que seu estado representativo seja afetado de um certo modo pela presença de um objeto [obiecti alicuius... afficiatur]. A inteligência (racionalidade) é a faculdade do sujeito pela qual ele pode representar aquilo que não pode, por sua própria qualidade, cair-lhe nos sentidos [quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt]. O objeto da sensibilidade é sensível; o que, por outro lado, nada contém, exceto aquilo que é conhecido pela inteligência, é o inteligível. Nas escolas dos antigos o anterior era chamado de fenômeno [phaenomenon], o último, númeno [noumenon]. O conhecimento, enquanto sujeito às leis da sensibilidade, é sensitivo [sensitiva], enquanto sujeito às leis da inteligência, é intelectual ou racional [intellectualis s. rationalis] (AA 02: 392).

A sensibilidade é a capacidade de *receber* ou ser *afetado* por objetos sensíveis, i.e., fenômenos, cujo produto, do ponto de vista cognitivo, é o conhecimento sensível. O caráter *receptivo* da sensibilidade aponta para duas características: por um lado, a sensibilidade contém um elemento *passivo* (ser afetado por algo) e, por outro, dado que a receptividade depende de uma capacidade para tal, o conhecimento sensível “depende da natureza especial do sujeito”, ou seja, uma de suas marcas é a *subjetividade*. Portanto, “o que é pensado sensivelmente é representação das coisas *como aparecem* [uti apparent]”, e não como elas são de fato. A inteligência, racionalidade ou entendimento (Kant os usa, nesse trabalho, indistintamente) é definida *negativamente* como a faculdade de representar aquilo que não pode ser representado pela sensibilidade, e seu objeto e conhecimento são, respectivamente, o

númeno e o conhecimento intelectual, a “representação das coisas *como são* [*sicuti sunt*]” (AA 02: 392). Temos, então, o seguinte esquema:

sensibilidade – fenômeno – aparência – cto. Sensível x entendimento – númeno – coisa em si – cto. Intelectual.

Em relação aos elementos subjetivos que determinam a sensibilidade, Kant distingue entre “a matéria, que é a sensação [*sensatio*], em função da qual os conhecimentos são chamados de sensuais [*sensuales*], e a forma, pela qual, mesmo que seja encontrada sem nenhuma sensação, as representações são chamadas de sensitivas [*sensitivae*]” (AA 02: 393). A forma da sensibilidade é identificada com o espaço e o tempo (AA 02: 399). Aqui já está em jogo um certo esquema conceitual da KrV, na qual, por um lado, tal como na tradição do empirismo inglês, aceita-se um atomismo de sensações (cores, odores, sabores individuais etc.), e, por outro, introduz-se o conceito de intuições puras (pontos espaciais ou momentos temporais), sendo ambos os elementos ordenados segundo *relações* espaço-temporais¹⁴⁷. Estamos aqui diante da ISET. Sob essas bases, Kant elaborará o conceito de *mundo sensível*, embora aqui se deva falar de um *mundo* em um sentido um pouco diferente daquele aplicado ao conceito intelectual – algo que ignoraremos (ver AA 02: 405).

Em relação ao entendimento, Kant distingue um duplo uso: o uso real e o uso lógico. Segundo ele, “pelo primeiro, os conceitos eles mesmos, seja de coisas ou relações, são *dados* [*datur*] [...]; pelo segundo, por outro lado, de onde quer que sejam dados, eles são meramente subordinados entre si, os inferiores aos superiores (notas características comuns), e comparados segundo o PC [...]” (AA 02: 393). Podemos comparar o uso lógico do entendimento tanto com o uso constitutivo do entendimento quanto com o uso regulativo da razão na KrV. O primeiro, no sentido de que “o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado *experiência*” (AA 02: 394), ou seja, de alguma forma, ele a constitui, embora não através de conceitos (categorias). O segundo, no sentido de que tanto o uso lógico, de 1770, quanto o uso regulativo da razão, de 1781, operam a partir da *subordinação de conceitos*. Se estou em posse de conceitos como os de *baleia*, *mamífero* e *animal*, posso subordiná-los através do seguinte silogismo: toda baleia é um mamífero; todo mamífero é um animal; toda baleia é um animal – e essa conclusão poderia servir de base para formar um polissilogismo (cadeia de

¹⁴⁷ Como elas são ordenadas e que vínculo isso tem com conceitos ainda não é um problema com o qual a *Dissertação* lida, ou seja, nem a dedução transcendental, nem esquematismo estão no horizonte de Kant, o que se explica pelo problema com o qual o trabalho de 1770 lida, nomeadamente, a confusão entre a sensibilidade e entendimento. É nesse sentido que devemos entender a recorrente e já banal constatação de que Kant está aqui mais preocupado com a *distinção* que com a *cooperação* das faculdades: distingui-las consiste em evitar sua confusão.

silogismos) através de outros conceitos, como *ser vivo* etc., em que os conceitos inferiores seriam sempre subordinados a conceitos mais e mais gerais.

A diferença entre o uso lógico e o uso real é que o primeiro pode ser aplicado a conhecimentos que estejam fundados na sensibilidade (e.g., *baleia*, *mamífero* e *animal*), sendo assim de uso comum a todas as ciências, e o segundo, não. No caso desse último, seus “conceitos, tanto de objetos quanto de relações, são dados pela natureza do intelecto ela mesma [*per ipsam naturam intellectus*], não são abstraídos de qualquer uso dos sentidos, nem contêm qualquer forma de conhecimento sensível” (AA 02: 394). Kant apenas enumera rapsódica e brevemente quais seriam esses tipos de conceitos dados pelo intelecto, como “possibilidade, existência, necessidade, substância, causa etc.” (AA 02: 395). Já fizemos menção à definição de metafísica da *Dissertação*: “filosofia que contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro [*prima principia usus intellectus puri*]”. Nessa definição, é claro que o *uso do entendimento puro* se refere ao uso real do entendimento e os *primeiros princípios* são, ao menos em parte, os conceitos mencionados. Esse uso, ao contrário do uso lógico, não se manifestará em todas as ciências, senão em particular na *metafísica*.

Se o entendimento nos fornece conhecimentos e conceitos intelectuais de como “as coisas são” (objetos e relações), sem qualquer referência à sensibilidade, isso levanta a pergunta de se Kant está suspendendo as dúvidas céticas acerca do *conhecimento* metafísico que tinham sido levantadas nos *Sonhos de um visionário*. Pareceria que, após distinguir as faculdades, uma nova confiança na metafísica como conhecimento de objetos transcendentais seria adquirida e teríamos acesso a *dois reinos de objetos*, sensíveis/fenômnicos e intelectuais/coisas em si. Essa é a interpretação tradicional da *Dissertação*¹⁴⁸.

Diante disso que pareceria tornar de alguma forma estéreis as dúvidas céticas sobre o *conhecimento* metafísico dos *Sonhos de um visionário*, ou lhe representaria, ao menos, como diz Allison (2020, p. 178), “uma volta de 180°”, devemos investigar duas coisas: de que maneira Kant apresenta a SENS-ENT como resposta ao problema da espacialização da alma e do PCPF; e como e se o conceito de mundo inteligível desenvolvido na *Dissertação*, agora sob a égide dessa concepção de uso real do entendimento, vincula-se com a noção homônima do trabalho de 1766, concebida como *Geisterwelt*, dotado de conteúdo moral.

¹⁴⁸ Ver Beck, 1969, p. 461; Cassirer, 1993, p. 96; Erdmann, 1878, p. LXXXIV; Friedman, 1998, p. 34; Paulsen, 1876, p. 137; Riehl, 1876, p. 265-6; de Vleeschauwer, 1962, p. 53-55; Windelband, 1880, p. 38; Wundt, 1924, p. 170-1.

2.5.3 Solucionando o PCPF

2.5.3.1 Sub-repção

A noção de sub-repção é refinada e esclarecida na *Dissertação*. Nos *Sonhos de um visionário*, ela era aplicada a conceitos que “nascem de conclusões ocultas e obscuras por ocasião das experiências e se transferem depois para outros [...]” (AA 02: 320n) – caracterização ela mesma obscura. Em 1770, Kant traduzirá isso em termos de axiomas sub-reptícios (*axiomata subrepticia*). Estes surgem da predicação indevida de conceitos sensíveis de outros intelectuais (*sujeito intelectual + predicado sensível*) procurando “oferecer o que é sensível como pertencente ao conceito intelectual [*pro necessario adhaerentibus conceptui intellectuali*]” (AA 02: 412). Assim, a sub-repção é especificada no nível do juízo, e o problema apontado consiste fundamentalmente em predicar conceitos cuja origem é subjetiva (sensibilidade) como se fossem condições dos objetos assim como eles são de fato (entendimento), i.e., consiste na confusão entre sensibilidade e entendimento.

Kant distingue três espécies de axiomas de sub-repção, mas apenas a primeira nos interessa particularmente, porque é onde ele se concentra na noção de alma. A fórmula geral do axioma afirma o seguinte: “a mesma condição sensível [*condicio sensitiva*], sob a qual unicamente a intuição de um objeto [*intuitus obiecti*] é possível, é condição da possibilidade mesma do objeto [*condicio ipsius possibilitatis obiecti*]” (AA 02: 413). Esse axioma representa uma reunião do que já havia sido criticado de outras formas nos *Sonhos de um visionário* e nas primeiras seções da *Dissertação*, nomeadamente, por um lado, a pressuposição equivocada de que a irrepresentabilidade de certos conceitos através da sensibilidade implicava *per se* a impossibilidade do objeto mesmo (e.g., pensar o mundo e espírito) e, por outro, o contrário, que a capacidade de intuir um objeto implicava *per se* a nossa capacidade de pensá-lo através do entendimento (e.g., conceito de matéria).

O juízo oferecido por Kant que instancia a fórmula geral do axioma é “tudo que é, é em algum lugar e momento [*quicquid est, est alicubi et aliquando*].” (AA 02: 413) – algo que, conforme já vimos, era sustentado por Crusius (ver 1.2.3.4.). O conceito intelectual aqui é o de *ser* (ou, o que se conjugaria melhor com os conceitos puros do entendimento elencados por Kant, *existência*), e os conceitos de *lugar* e *momento* seriam aqueles sensíveis, por dependerem da intuição do espaço e do tempo. Se esse juízo for verdadeiro, todo e qualquer tipo de *ser* será espaço-temporal. A consequência:

Daí que se levantem questões vazias [*quaestiones inanes*] sobre o lugar das substâncias imateriais [*locis substantiarum immaterialium*] no universo corpóreo (as quais, no entanto, precisamente porque são imateriais, delas não é dada nenhuma intuição sensível nem, sob tal forma, representação), a sede da alma [*de sede animae*], e outras questões do gênero, e, dado que o sensível é indevidamente misturado [*imprope misceantur*] com o intelectual, como quadrados aos círculos, ocorre com frequência que, dos contendores, um parece ordenhar um bode e o outro aparar com a peneira. A presença do imaterial no mundo corpóreo é, entretanto, virtual, não local [*immaterialium in mundo corporeo praesentia virtualis, non localis*] (embora seja indevidamente assim chamada); o espaço não contém exceto a condição de ações mútuas possíveis da matéria [*condiciones possibilitum actionum mutuarum, nisi materiae*]; mas o que constitui as relações externas das forças nas substâncias imateriais [*immaterialibus substantiis relationes externas virium*] tanto entre si como com os corpos, escapa inteiramente ao entendimento humano [*intellectum humanum plane fugit*], como o demasiado perspicaz Euler, de resto grande investigador e judicioso observador dos fenômenos, notou argutamente (em cartas enviadas a uma princesa da Alemanha) (AA 02: 414).

Há várias coisas a serem notadas nessa passagem. Em primeiro lugar, Kant levanta duas questões, para caracterizá-las como “vazias”, a pergunta pelo *lugar de substâncias imateriais* e a *sede da alma no corpo*. A primeira poderia não dizer respeito ao PCPF, porque *substância imaterial* poderia referir-se tanto aos *elementos da matéria* quanto aos *espíritos* em geral. Agora, parece ser possível argumentar que, em nenhuma parte da passagem, os elementos da matéria estão em questão, pois, adiante na passagem, ele contrapõe as relações externas das *substâncias imateriais*, que nos são ignotas, às relações externas da *matéria*, que são espaciais. Se ainda há elementos da matéria na metafísica de Kant, o que na *Dissertação* não fica claro, pois não há referência a uma teoria da matéria, então ele está distinguindo claramente ambos e o termo *substâncias imateriais* não pode designá-los; se não os há, então, da mesma forma, o termo não pode designá-los. Portanto, *substâncias imateriais* parece ter a mesma extensão que o termo *espírito* em 1766 e, assim, as perguntas *vazias* são justamente aquelas que tocam o PCPF e sobre as quais *Sonhos de um visionário* se debruçara. E Kant deixa muito claro porque esse é o caso: não é possível ter uma intuição sensível de seres imateriais, representá-los através da forma do espaço; por isso, perguntar pelo *lugar da alma*, espacializá-la, é “misturar indevidamente” o sensível com o intelectual – Kant pressupõe, mas não afirma explicitamente, que as substâncias imateriais e, dentre elas, a alma, são objetos intelectuais. *A vacuidade da questão reside, então, em uma confusão categorial da pergunta.*

Em segundo lugar, Kant não só afirma a vacuidade de questões vinculadas ao PCPF, mas também enuncia outras duas coisas, uma nova em relação aos trabalhos anteriores e outra velha, porém adicionando algo importante. Por um lado, ele afirma que as substâncias imateriais não têm *presença local*, senão *virtual* e, todavia, não esclarece o que isso deva significar. Por outro lado, ele reafirma a postura agnóstica da *Metafísica Herder* e dos *Sonhos*

de um visionário em relação a que tipos de relações externas os espíritos poderiam manter entre si e com a matéria, ou seja, através de que força eles poderiam fazê-lo (“escapa inteiramente ao entendimento humano”), mas agora ele a vincula com as *Cartas a uma princesa da Alemanha*, de Euler, publicadas pela primeira vez em 1768. Ora, a obscura referência à presença virtual das substâncias imateriais é esclarecida na última página da *Dissertação* em uma *Nota*, introduzida por Kant apenas para expandir a passagem que acabamos de citar na íntegra e onde Euler é novamente mencionado, sendo manifestamente vinculado com essa doutrina – Kant até cita as páginas que deveríamos seguir do trabalho euleriano (“1. C. Tom. 2. P. 49—52”, AA 02: 419).

Vejamos primeiro o que é afirmado na passagem e depois o que Euler desenvolve em seu trabalho:

Assim, o que aduzi no § 27 [passagem anterior] acerca da localidade imaterial [*immaterialium localitate*] requer explicação, que podemos procurar, caso se queira, em Euler, l. c., tom. 2., p. 49-52. Pois a alma não está em comércio com o corpo porque esteja detida em certo lugar dele, mas atribui-se a ela um lugar determinado no universo porque está em comércio mútuo com algum corpo [*sed tribuitur ipsi locus in universo determinatus ideo, quia cum corpore quodam est in mutuo commercio*]; dissolvido esse comércio, toda a posição dela no espaço é suprimida. A sua *localidade* [*localitas*] é, assim, *derivativa* [*derivativa*] e *lhe* é conferida contingentemente, não é condição primitiva [*non primitiva*] e necessária aderente à sua existência, porque tudo o que por si mesmo não pode ser objeto dos sentidos externos (como são os que o homem possui), isto é, o que é imaterial [*immaterialia*], está isento por inteiro da condição universal do que é externamente sensível [*externe sensibillum*], a saber, está isento do espaço. Daí que se possa negar a localidade absoluta e imediata da alma [*localitas absoluta et immediata*] e, no entanto, atribuir-lhe uma localidade hipotética e mediata [*hypothetica et mediata*] (AA 02: 419).¹⁴⁹

Primeiras duas afirmações: a alma não está em comércio com o corpo *em virtude* de estar em algum lugar dele, mas, ao contrário, ela está em um lugar dele *em virtude* de estar em comércio. Ou seja, aqui Kant *pressupõe* um comércio entre alma e corpo e o afirma como fundamento da sua localidade, como condição *sem a qual não*: ao dissolver-se o comércio, dissolve-se a localidade (*modus tollens*). É por isso que Kant a chama de propriedade *derivativa*, *contingente* e *não primitiva* da existência da alma. Mas ele adiciona ainda outra razão para esse caráter derivado, nomeadamente, a alma não pode ser objeto dos sentidos externos e, portanto, não pode ser ela mesma espacial. Ela tem uma localidade “hipotética e mediata”, correspondendo, podemos adicionar, à *presença virtual* da outra passagem, mas não “absoluta e imediata”. *Mediato* é um termo fácil de entender nesse contexto, significa *através do corpo*; *hipotético* não tanto, mas como já vimos seu uso nos *Sonhos de um visionário*,

¹⁴⁹ Tradução modificada de Licht.

podemos arriscar dizer que seja *aquilo que não pode ser dado na experiência externa; absoluto e imediato*, por oposição, seriam *aquilo que pode ser dado na experiência* e tem uma *relação direta (intuitiva) com o espaço*.

As palavras de Kant induzem o leitor ao erro. Se ele estivesse afirmando apenas o caráter derivado da localidade do espaço, ele não estaria melhor que Knutzen e ele mesmo na década de 1750, pois lá a espacialidade da alma *derivava* da interação ou *comércio* com outras substâncias, a alma mesma sendo uma soma de propriedades internas – em Baumgarten e Crusius, como vimos, a coisa é um pouco diferente, pois as almas parecem ser primitivamente espaciais. Assim, não haveria novidade real na teoria aqui proposta. O importante não é o caráter *derivado* da localidade, mas o caráter não espacial e não sensível da alma. Há, no entanto, outros problemas com a passagem. Como eles estão conectados com a teoria proposta por Euler, vejamos antes o que diz esse autor nas páginas citadas e depois conectemos ambos.

2.5.3.2 Euler

O trabalho de Euler, antes um epistolário com a princesa Friederike Charlotte de Brandenburg-Schwedt, tem um estatuto semelhante ao epistolário de Descartes com a princesa Elisabeth, no sentido de que ambos têm como principal interesse educá-las. Dado que temos acesso à primeira edição publicada, sabemos exatamente o que Kant está citando. Agora, se levarmos isso à risca, veremos que algo parece estar errado: a p. 49 tem como conteúdo o *meio* de uma carta que versa sobre a liberdade da alma (*Carta XCI*) e a p. 52 é o *meio* da próxima carta, cujo conteúdo diz respeito à noção de espírito, com algumas considerações sobre o PCPF (*Carta XCII*). Embora a ordem das cartas seja interessante por si mesma para o nosso trabalho (liberdade – espírito – PCPF), devemos assumir que Kant tenha errado a citação, pretendendo apenas citar a segunda e não a primeira carta. Se fizermos isso, podemos ver claramente os vínculos das passagens da *Dissertação* com o trabalho de Euler, sem precisarmos elaborar hipóteses tortuosas sobre seus vínculos com primeira carta.

Refletindo sobre a propriedade dos espíritos, Euler as caracteriza por contraposição àquela dos corpos: “A extensão [*l’étendue*], a inércia [*l’inertie*] e a impenetrabilidade [*l’impénétrabilité*] são propriedades dos corpos; os espíritos não têm nem extensão, nem inércia, nem impenetrabilidade. Todos os filósofos concordam que extensão não pode ocorrer nos espíritos” (1768, p. 51). E a razão para isso é o velho argumento da indivisibilidade do espírito: “um espírito não é suscetível de qualquer divisão” (1768, p. 51). Se eles não têm

extensão, “não se pode dizer que um espírito tenha comprimento, largura ou profundidade”, de onde alguém poderia dizer, como muitos da tradição consolidada na Alemanha do XVIII, que, então, “eles se assemelham a pontos geométricos [*points géométrique*]” (1768, p. 51). Identificando essa posição com Wolff, Euler descreve, equivocadamente, a noção wolffiana de mônada como uma pequena partícula material, comparada a uma “poeira muito sutil [*poussière très subtile*]” (1768, p. 52) – sendo essa a descrição, ele deveria ter antes citado Baumgarten ou Crusius.

Mas aqui entra a parte interessante da discussão de Euler. A partir dessa concepção da mônada como ponto geométrico, ele faz o seguinte comentário:

Em primeiro lugar, observo que, como o espírito é um ser de natureza de todo diferente [*d'une nature tout à-fait différente*] daquela do corpo, nem mesmo seria possível aplicar a ele [espírito] as perguntas que supõem uma grandeza [*grandeur*], e seria absurdo [*absurde*] perguntar quantos pés ou polegadas de comprimento tem um espírito? Ou quantos quilos ou onças ele pesa? Essas perguntas podem ser feitas apenas a coisas que têm um comprimento ou peso: elas são tão absurdas quanto, ao se falar do tempo, quiséssemos perguntar, por exemplo, quantos metros uma hora teria de comprimento? Ou quantos quilos ela pesa? (Euler, 1768, p. 53).

Kant afirmara nas passagens que vimos a vacuidade das questões que gravitam em torno do PCPF (lugar da alma etc.) em função de uma confusão categorial. Ora, é exatamente isso que Euler afirma aqui em relação às perguntas acerca do *comprimento do espírito* ou do *tempo*: para coisas inextensas, essa pergunta não faz sentido. Derivado disso, “também seria uma questão absurda perguntar: em que lugar um espírito existe [*en quel lieu un esprit existe*]? Porque conectá-lo a um lugar supõe uma extensão.” (Euler, 1768, p. 54). E, no entanto, tanto o tempo quanto o espírito são, “sem dúvida, alguma coisa: portanto, alguma coisa pode ser, sem que ela seja ligada a um local [*ainsi quelque chose peut être, sans qu'elle soit attachée à un certain lieu*]” (1768, p. 54). Ou seja, aqui está implícita a mesma rejeição do juízo que instancia o axioma sub-reptício expresso por Kant: *nem tudo que é está em algum lugar* – Euler não fala nada sobre o tempo. Assim, pode-se afirmar que a minha alma não reside em lugar nenhum, “sem que seja possível tirar a conclusão de que minha alma não existe de nenhuma maneira [*sans qu'on puisse tirer la conséquence que mon ame n'existe point du tout*]” (1768, p. 54). Aqui Euler chega a um mero resultado *negativo*, nomeadamente, é possível que algo seja/exista (note que Euler os usa como equivalentes) sem que esse algo seja espacial; esse é o caso dos espíritos; assim, espíritos *não são* espaciais.

Ora, a esses resultados Kant já chegara sozinho em 1766, nos *Sonhos de um visionário*. Euler pode ter reforçado e colocado em evidência o caráter sub-reptício da

pergunta acerca do lugar do espírito, de onde Kant afirma a sua vacuidade, mas ele não pode ser considerado o impulso para tal. Há, entretanto, um resultado *positivo* que estava ausente em Kant, é desenvolvido pelo suíço e ajuda a entender o que está sendo proposto na *Dissertação*. Euler diz:

Um espírito, portanto, existe sem que ele exista em um certo local; mas se nós refletirmos sobre a força [*pouvoir*], que um espírito pode ter de agir sobre um certo corpo, essa ação [*action*] é feita, sem dúvida, em um certo lugar. Portanto, minha alma não existe em um certo lugar, mas ela age [*agit*] em um certo lugar [...] (Euler, 1768, p. 54-5).¹⁵⁰

A mesma ideia é repetida e depois desenvolvida na carta seguinte (XCIII), embora esta não citada por Kant: “[...] a rigor, minha alma não existe em nenhum lugar, mas se relaciona com este lugar apenas em virtude da sua ação e poder” (1768, p. 57). E ele tira uma conclusão bastante inusitada disso, mas que nos ajuda a entender melhor o que ele está propondo:

São apenas os corpos que não podem estar ao mesmo tempo em dois lugares, mas para os espíritos, que não têm relação com lugares em virtude de sua natureza [*en vertu de leur nature*], não há nada que os impeça de agir ao mesmo tempo em vários corpos localizados em lugares muitos distantes [*plusieurs corps situé dans des endroits fort éloignés entr’eux*]; e, a esse respeito, pode-se dizer que eles estão ao mesmo tempo em todos esses lugares [*qu’ils se trouvent à la fois dans tous ces endroits*] (1768, p. 58).

Euler propõe que, embora o espírito não seja ele mesmo espacial, ele pode, como diz Kant, de uma maneira “derivativa”, estar em algum local através de uma força ou ação sobre um corpo. Mas, supondo que essa força possa ser exercida a mais de um corpo ao mesmo tempo, poder-se-ia dizer que a alma pode, ao menos hipoteticamente e como ele mesmo dirá, estar presente simultaneamente em um corpo na Lua e na Terra, sem que isso “envolva nenhuma contradição” (1768, p. 57) – claro que o interesse de afirmar isso está antes vinculado ao conceito de Deus do que ao de alma, porque garante, por um lado, a não espacialidade de Deus e, por outro, a capacidade de exercer sua onipotência sem contradição. Essa localidade da alma, não determinada por sua própria natureza, mas por uma força ou ação exercida sobre o corpo, é provavelmente o que Kant quer dizer com a *presença virtual* ou *localidade derivativa, hipotética e mediata*.

¹⁵⁰ Traduzi *pouvoir* por *força* para manter a continuidade com a tradução dos termos *vis* e *Kraft*.

2.5.3.3 Encerramento

Há, então, diversas concordâncias de Kant com Euler, algumas que devem ter reforçado os resultados dos *Sonhos de um visionário* (caráter sub-reptício das questões e não espacialidade da alma) e outras que serviram de impulso para ele desenvolver uma nova doutrina diante do esquema conceitual proposto pela *Dissertação* (presença virtual da alma no corpo). Agora, há também problemas da absorção dessa última doutrina, que talvez possamos encarar como um canto do cisne. Se assumirmos que a passagem da última página da *Dissertação* foi, como Kant diz, inspirada em Euler, então teremos que assumir que o comércio entre alma e corpo, que é simplesmente pressuposto, ocorre através de uma força – Kant não diz isso, porque não elabora o que seria o comércio, mas essa seria a consequência. Ora, desde o *Preisschrift* ele lançara mão do critério empírico acerca do conceito de força, algo que fora consolidado na *Metafísica Herder* e nos *Sonhos de um visionário*. Abandona Kant esse critério, de tal modo que se possa reivindicar livremente alguma força para a alma que explique sua relação com o corpo? *Responsio*: não,

De fato, visto que uma *força* [vis] não é nada mais do que *a relação de uma substância A com outro algo B* (o acidente) [*quam respectus substantiae A ad aliud quiddam B (accidens)*], como relação do fundamento com o fundado: então a possibilidade de qualquer força *não repousa na identidade* [*non nititur identitate*] da causa e do causado, ou da substância e do acidente, e, em consequência, também a impossibilidade de forças falsamente criadas *não depende unicamente da contradição* [*non pendet a sola contradictione*]. Não é lícito assumir como possível, portanto, nenhuma *força originária* [*vim originariam*], a não ser que seja *dada pela experiência* [*datam ab experientia*], nem a sua possibilidade pode ser concebida *a priori* por nenhuma perspicácia do entendimento (AA 02: 416-7 [ênfase do texto]).¹⁵¹

É claro que, então, sob esse critério, não se pode predicar nenhuma força da alma. Nesse contexto, a sensação do leitor da *Dissertação* em relação ao PCPF é análoga à daquele da *Metafísica Herder* em relação a Swedenborg: primeiro, ele afirma seu completo agnosticismo, i.e., “escapa inteiramente ao entendimento humano” como a alma pode manter relações externas, para, em seguida, afirmar a presença virtual da alma no corpo, a qual ocorre justamente *através de uma força*. Está certo que ele chama essa presença virtual também de hipotética, o que sugeriria seu caráter fictício. Mas, então, dado tudo que já havia sido desenvolvido em 1766 e agora em 1770, por que afirmá-la? Em que medida Kant não volta a cair em uma sub-repção?

¹⁵¹ Tradução sem modificações de Licht.

Mesmo que esse seja o caso, isso não muda o fato de que o PCPF e seus problemas satélites foram colocados como vácuos. A alma, enquanto objeto do entendimento, não pode cair-nos sob os sentidos externos e, dado que estes têm como princípio o espaço, isso significa que ela não pode ser pensada como espacial (exceto nesse sentido derivativo e estranho proposto por Kant). O corpo, pelo contrário, é por excelência objeto dos sentidos externos e, nesse sentido, é ele mesmo espacial – na *Dissertação*, conforme dissemos, Kant não fala nada acerca da teoria da matéria, então não podemos afirmar que ele ainda reflita sob as bases daquilo que permaneceu uma constante nas décadas de 1750 e 60, i.e., a teoria da *Monadologia física*. Assim, a alma é um objeto do entendimento e o corpo, um objeto sensível, e qualquer pergunta que imprima as condições da sensibilidade sob a primeira deverá ser considerada vácuca por cair sob algum axioma de sub-repção. A SENS-ENT, de um lado, consiste na dissolução do PCPF e seus problemas satélites tal como estavam antes colocados e, de outro, consiste no cume do dualismo que já vinha sendo elaborado desde a *História universal*, mas que agora deixa de ser primariamente ontológico e passa a ser epistemológico. Se tivermos sido bem-sucedidos em nosso trajeto, então o meu paciente leitor estará persuadido da nossa hipótese de que a SENS-ENT, como núcleo da virada crítica, foi afirmada tendo em vista *pelo menos* o PCPF.

2.5.4 O conceito de mundo inteligível

Falta mostrar uma última coisa para encerrarmos nosso capítulo: o conceito de mundo inteligível desenvolvido na *Dissertação* e como ele se vincula com a sua noção homônima dos *Sonhos de um visionário*, tal como nós o apresentamos lá, especialmente em relação ao seu uso moral. Para mostrar isso, vejamos antes como Kant caracteriza o mundo inteligível na *Dissertação*. Nesse trabalho, o mundo inteligível tem, à primeira vista, mais proximidade com a teoria da *Nova dilucidatio* do que com os *Sonhos de um visionário*. Kant inicia sua discussão da seguinte maneira:

Sob este eixo gira, então, a questão do princípio da forma do mundo inteligível: tornar manifesto como é possível que *uma pluralidade de substâncias estejam em comércio mútuo* [*ut plures substantiae in mutuo sint commercio*] e por essa razão pertençam ao mesmo todo, que se chama mundo. Não consideramos aqui o mundo quanto à sua matéria, i.e., com respeito à natureza das substâncias que o constituem, se são materiais ou imateriais [*utrum sint materiales an immateriales*], mas em relação à forma, ou seja, como pode em geral ocorrer uma conexão entre diversas substâncias e uma totalidade entre todas (AA 02: 407).

Já de início, a concepção proposta ignora a *matéria* do mundo inteligível, ou seja, se seus constituintes são imateriais ou materiais – basta, para os propósitos que Kant se coloca, que eles sejam considerados *enquanto constituintes*, substâncias em geral. Nesse sentido, já aqui se torna óbvio que o conceito de mundo inteligível daqui não pode ser *idêntico* àquele exposto nos *Sonhos de um visionário*, concebido como *Geisterwelt* (mundo dos espíritos). Ele deve permanecer, tal como seus constituintes, mais genérico que este. Kant concentra-se no problema da forma: há algum princípio que possa garantir uma unidade a uma pluralidade de substâncias tal como a exigida pelo conceito de mundo, isto é, uma totalidade absoluta?

Ele começa negando aquilo que já negara na *Nova dilucidatio* em função de sua defesa do influxo físico: “Dadas diversas substâncias, o princípio do comércio possível entre elas não consiste somente na sua existência [*non sola ipsarum existentia constat*], mas algo mais é exigido, a partir do qual todas as relações mútuas sejam compreendidas” (AA 02: 407). A razão é a mesma: se substância é aquilo que subsiste por si, postular meramente sua existência coloca (*positio/setzen*) suas propriedades internas, necessárias para a sua subsistência, mas não qualquer forma de propriedade externa, relação causal ou comércio. Assim, para que elas sejam consideradas em relação mútua, é necessário um princípio comum a todas. Essa era exatamente a função do PCa na *Nova dilucidatio*: se não há influxo físico apenas colocadas as existências das mônadas e suas forças (tal como em Knutzen, Crusius e no *Forças vivas*), então Deus (ele não usa esse termo agora, mas *substância necessária*) deve, além de tê-las colocado no mundo, ter também criado um “esquema” segundo o qual elas se relacionam, determinando as leis de suas interações. Deus seria, então, a forma do mundo inteligível. Kant pode, desse modo, diferenciar dois tipos de influxos físicos, o de seus predecessores e o seu, que ele continuará chamando, tal como na *Nova dilucidatio* e na *Metafísica Herder*, de “*harmonia geralmente estabelecida* [*harmoniam generaliter stabilitam*]” (AA 02: 409). Ele acrescenta que esse é “o único gênero de comércio que merece ser chamado de real [*reale*] e do qual a totalidade do mundo merece ser chamada de real, não ideal ou imaginária [*ideale aut imaginarium*]” (AA 02: 407).

No texto, as seções que seguem são dedicadas a determinar algumas propriedades do mundo, como a modalidade da substância criadora (se ela é necessária ou contingente) e dos constituintes do mundo (§18-9) e a possibilidade de mais de um princípio fundador do mundo ou não (§20-1). Na última seção, ele volta a comparar a sua versão do influxo físico com as outras versões e também com a harmonia preestabelecida e ocasionalismo (AA 02: 409). Os detalhes dessa teoria da *Dissertação*, aliás, muito mal desenvolvida, não nos interessam, mas sim a proposta geral de Kant. Ele continua defendendo o influxo físico e, agora, no contexto

de 1770, apenas como teoria de cosmologia geral – se a noção de mundo inteligível abstrai a natureza das substâncias constituintes, ele não poderia ser defendido no âmbito da psicologia racional. Não só isso, mas essa exposição de Kant está em plena continuidade com a exposição de 1755, que fora reforçada também no início da década de 1760¹⁵². Mas até onde vai essa continuidade?

Naquela época, a defesa do influxo físico estava diretamente vinculada à física, de tal modo que, não só as forças interativas das substâncias eram inspiradas na mecânica newtoniana (repulsão e atração), mas, como dissemos, em uma das interpretações mais convincentes, oferecida por Laywine (1993, p. 35) e Friedman (1998, p. 7), o próprio esquema divino era uma formulação metafísica das leis dessa disciplina. Ora, isso só era possível porque Kant ainda pressupunha uma certa continuidade ou, mais especificamente, uma relação de fundamentação entre metafísica e física. No entanto, ao distinguir e separar os dois mundos na *Dissertação*, esse não é mais o caso, pois há *autonomia* e não inter-relação de ambos. Desse modo, mesmo que a noção de mundo inteligível seja semelhante à da teoria de 1755, ela não lhe é equivalente.

Daí surgem duas perguntas, uma acerca de que tipo de lei seria estabelecida pelo esquema divino do mundo inteligível e outra de como caracterizar o tipo de comércio das substâncias, especialmente se o conceito de força está relegado ao âmbito empírico, do mundo sensível. Um jeito de contornar esse problema seria apelar para a razão prática, dizendo que o conceito de mundo inteligível cumpre função e tem conteúdo moral, indo na direção dos *Sonhos de um visionário*. Mas Kant não afirma isso na *Dissertação*. A única menção à moral em 1770 é a seguinte: “a *filosofia moral* [*filosofia moralis*], na medida em que fornece os primeiros *princípios de julgamento* [*principia diiudicandi*], não é conhecida exceto pelo entendimento puro [*intellectum purum*] e pertence ela mesma à *filosofia pura* [*philosophiam pura*] [...]” (AA 02: 396). O mesmo entendimento a partir do qual conhecemos o conceito de mundo inteligível é aquele que nos fornece os primeiros princípios da moral. Mas isso não estabelece nenhum vínculo entre o conceito de mundo e um uso moral deste e, nesse sentido, não nos ajuda.

Não obstante comece a fugir do nosso escopo mostrar o vínculo entre uma coisa e outra, gostaríamos de, por fim, apenas *apontar* para uma resposta. Não fizemos nenhuma menção às *Reflexões* de Kant, porque elas, conforme diz Wundt (1924, p. 11), em função da datação sempre incerta, são menos confiáveis que os trabalhos publicados e mesmo algumas

¹⁵² Laywine (1993, p. 106-8) está de acordo com isso.

anotações de cursos do Kant; por isso, devem ser utilizadas de maneira muito mais cautelosa, em especial em uma abordagem de *Entwicklungsgeschichte* como a nossa. Agora, parece-nos improvável, se não impossível entender, sem apelar para essas notas de Kant, como saímos do conceito de *Geisterwelt* dos *Sonhos de um visionário*, passamos pelo conceito de mundo inteligível da *Dissertação* e chegamos ao conceito homônimo da *Metafísica dos costumes*.

Como mostrou recentemente Allison¹⁵³ em sua reconstrução do desenvolvimento do conceito de liberdade (ver 2020, p. 183-197), no período de 1769-1771 (ou, e aí já começam as especulações, -1776), Kant tanto modifica o conceito de liberdade, introduzindo pela primeira vez a concepção desta como uma *unbestimmte Willkühr* quanto dá continuidade ao uso moral do conceito de mundo inteligível. Por exemplo:

No mundo sensível nada é concebível exceto o que é necessitado por razões antecedentes [*durch vorhergehende Gründe necessitirt ist*]. As ações do livre arbítrio [*freyen willkühr* (sic)] são fenômenos; mas sua conexão com um sujeito espontâneo [*selbstthätig*] e com (a capacidade) da razão são intelectuais; portanto, a determinação do livre arbítrio [*freye Willkühr*] não pode ser submetida às leis da sensibilidade [*legibus sensitivis*] (R 4225 AA 17: 464).

A determinação do livre arbítrio não pode ser *submetida às leis da sensibilidade*, o que significa, de acordo com o próprio início da passagem, não pode ser subordinada ao PRS. Ou seja, embora as ações *derivadas* do livre arbítrio devam ser vistas como fenomênicas, a determinação dele mesmo deve ser vista fora desse escopo e, portanto, com Crusius, fora do escopo do PRS. O que significa ficar fora do âmbito fenomênico? Outra reflexão, dessa vez ignorada por Allison, nos dá uma pista:

O conhecimento é ou sensitivo, ou intelectual; os objetos são ou sensíveis, ou inteligíveis. Nenhum mundo nos pode ser dado exceto o mundo sensível [*sensible Welt*]; portanto, todo *mundus physicus* (*materialiter*) é *sensibilis*; só o *mundus moralis* (*formaliter*) é *intelligibilis*. Isso, porque a liberdade [*freyheit* (sic)] é a única coisa dada *a priori* e consiste nesse dado *a priori*; a regra *a priori* da liberdade em um mundo em geral [*einer Welt überhaupt*] consiste na forma do mundo inteligível [*formam mundi intelligibilis*]. Esse leva, de acordo com os fundamentos da liberdade, à presunção [*presumption*] dos inteligíveis: Deus e o mundo futuro, em que tudo (a natureza) vai estar de acordo com as leis morais [*darin alles (die Natur) den Moralischen Gesetzen gemäss seyn wird*].

O *mundus intelligibilis*, como um objeto da intuição, é uma mera ideia (indeterminada); mas, como objeto da relação prática da nossa inteligência com as inteligências do mundo em geral e Deus como o ser primordial deste, ele é um conceito real e uma ideia determinada: *Civitas dei* (R4349 AA 17: 516 [ênfase adicionada]).

¹⁵³ *Requiescat in pace* (5 de junho, 2023)

Nessa reflexão, há, em primeiro lugar, a clara vinculação entre o mundo inteligível e um *mundus moralis*, e a vinculação deste com o conceito de liberdade, que atuaria como a *forma* deste mundo (se tomarmos o significado desse conceito da *Dissertação*: como princípio de conexão dos constituintes do mundo). O mundo inteligível nos leva à *presunção*, ou seja, a uma hipótese considerada verdadeira até que se prove o contrário (não ao *conhecimento*), de objetos inteligíveis, como Deus e “mundo futuro”, i.e., imortalidade. Mas esses objetos mesmos só são assim determinados quando concebidos sob uma relação prática conosco e não sob uma relação teórica. Desse modo, o conceito de mundo inteligível transforma-se no de *Cidade de Deus*, à la Santo Agostinho e Leibniz.

Agora, se observarmos a reflexão com um pouco de cuidado, veremos que Kant fala da liberdade como regra *a priori* de um “mundo em geral” (*einer Welt überhaupt*). A concepção de forma do mundo é obviamente legatária da *Dissertação*, mas a noção de mundo em geral talvez também seja, porque o que Kant faz nesse trabalho é apenas investigar as propriedades (não práticas) desse conceito em geral: sua definição com três momentos, o que lhe é exigido para originar uma totalidade, qual a qualidade dessa totalidade (real ou ideal), qual é a modalidade dos seres que dela participam (contingentes ou necessários), quais suas relações com o princípio que age como forma e garante unidade. Nesse sentido, o que faltaria na *Dissertação* seria a determinação desse conceito através da razão prática. Assim, aqui talvez possamos encontrar algum princípio de passagem de um conceito geral de mundo inteligível a um conceito prático deste.

2.6 Conclusão

Façamos uma reconstrução panorâmica dos principais momentos de tudo que vimos neste capítulo. No *Forças vivas*, Kant defende, para lidar com o PCPF, um monismo, o influxo físico e, vinculado a esse último, a espacialidade da alma, algo legatário de Knutzen e Crusius. Na *História universal*, ele introduz um dualismo, segundo nós argumentamos, em função de problemas morais, especialmente a imortalidade da alma. Esse trabalho é complementado pela teoria da matéria da *Monadologia física*, na qual ocorre uma especificação do conceito de substância e o conceito de força do *Forças vivas* é desmembrado em três outros, responsáveis pelas relações causais entre as substâncias. A *Nova dilucidatio* desenvolve essa concepção, discutindo-a sob o pano de fundo do PRD e seus princípios corolários. Pela primeira vez, Kant discute o conceito de liberdade, adotando uma concepção dele como espontaneidade, e sustenta uma versão nova do influxo físico, fundada no PS e

PCa, que também tem como uma de suas preocupações o PCPF. Argumentamos que, para tornar ambas as coisas coerentes, precisávamos supô-lo como sustentando o esquema causal de Knutzen e Crusius. Vimos, no entanto, que, mesmo assim, conforme ele mesmo reconhecia, emergia o problema do materialismo. Duas dificuldades levavam a isso: por um lado, tanto a *História natural*, em um âmbito empírico, quanto a *Nova dilucidatio*, em um âmbito metafísico, supunham uma relação de dependência tão grande entre alma e corpo que era difícil compreender como a alma poderia levar a cabo suas funções internas autonomamente; por outro lado, Kant não possuía um critério claro da distinção entre alma e corpo e, assim, ambos eram facilmente confundidos.

A década de 1760 marca o início da reflexão acerca das teorias propostas nos trabalhos anteriores. O *Preisschrift* questiona pela primeira vez o conceito de espírito, reconhece a ausência de critério de distinção entre alma e elemento da matéria, e desenvolve um critério empírico acerca do conceito de força, o qual, conforme acabamos de ver, permanecerá até a *Dissertação*. A *Metafísica Herder* mostra que Kant ainda pressupõe boa parte de sua teoria da década de 1750 e reflete sobre ela – ele continua aceitando o PCa, o esquema causal, a teoria da matéria e a concepção de liberdade. Agora, pela primeira vez, Kant encontrará o critério para distinção entre alma e corpo: o modo de estar presente no espaço. Mas, se esse é o critério, e o corpo está no espaço através da força de impenetrabilidade (a qual temos acesso empiricamente), então supostamente a alma também deveria ser dotada de uma força através da qual ela o faria, o que, no entanto, não nos é dado na experiência. Aqui entra o vínculo com Swedenborg, cujas visões colocam o mesmo problema em questão: podemos experienciar sensivelmente espíritos que, supostamente, estão no espaço?

Sonhos de um visionário conclui que isso é impossível, pois não temos uma intuição da atividade do espírito, podemos apenas pensá-lo. Assim, a tentativa de representá-lo no espaço não só é infundada empírica e racionalmente (porque tampouco podemos provar essa relação), como também confunde sensibilidade com entendimento (sub-repção), os quais, a partir daqui, começam a ser concebidos como faculdades distintas. Isso significa que a tentativa de dar conta do PCPF através da espacialidade da alma está fadada ao fracasso e é acompanhada da veemente rejeição de qualquer tentativa de legitimação das visões de Swedenborg. Agora, se o conceito de espírito é infundado de um ponto de vista teórico, ele pode ser utilizado, conforme argumentamos, sob um ponto de vista moral, não reivindicando o estatuto de conhecimento, mas sim de hipótese para explicar o fenômeno do sentimento moral, como meio de retirar a alma da série causal do mundo sensível e garantir uma outra normatividade não natural (leis pneumáticas).

A *Dissertação* é a culminação de todo esse processo por identificar o PCPF e suas perguntas satélites como problemas vácuos, parte do que Kant chama de axiomas sub-reptícios, ou seja, aqueles que confundem sensibilidade e entendimento. A solução consiste em distinguir e manter separadas as duas faculdades SENS-ENT, principal tarefa do trabalho de 1770 e algo que constitui o coração da virada crítica. Aqui chegamos na afirmação mais radical do dualismo em relação a todos os períodos anteriores, que, todavia, também muda de face: não mais primariamente metafísico, senão epistemológico – corpo é um conceito relativo à sensibilidade, e alma, ao entendimento. Conforme já antecipado nos *Sonhos de um visionário*, isso abre espaço para a concepção da alma e o mundo como objetos intelectuais, desvinculados das condições sensíveis de espaço, tempo e, em geral, do PRS, e vinculados, por outro lado, à moral. E, embora Kant não faça uso disso na *Dissertação*, tentamos apresentar algumas reflexões (supostamente da época) em que este se torna um expediente usado.

Ora, se o desenvolvimento do que apresentamos é convincente, então parece que podemos afirmar nossa hipótese: o PCPF, mediado pela premissa da espacialidade da alma e posterior constatação da confusão de sensibilidade e entendimento, deve ter sido um dos fatores que influenciaram Kant a operar a virada crítica (1769-70).

3 AS ORIGENS DA FILOSOFIA CRÍTICA: A LITERATURA SECUNDÁRIA¹⁵⁴

Agora que terminamos de defender a nossa hipótese, devemos discuti-la com as outras acerca dos motivadores da virada crítica, desenvolvidas desde o início da *Kant-Forschung*. Faremos isso dividindo nosso capítulo em duas partes. Uma primeira meramente expositiva, acerca de quais foram as hipóteses defendidas pela literatura secundária, e uma segunda crítica, na qual discutiremos como conceber o próprio fenômeno da virada crítica e como podemos ler a nossa hipótese diante dessa primeira parte.

Apenas a fim de refrescar a memória de nosso leitor em relação àquilo que já dissemos em nossa introdução: a virada crítica é concebida pela maior parte dos autores, começando por Fischer, como um fenômeno pontual, ou seja, que ocorre em *um* momento (1769-70), no qual Kant, por *um* ou *dois* motivos, normalmente não mais que isso, operou a inflexão da filosofia pré-crítica, trabalhos até 1770, para a filosofia crítica, trabalhos pós-1770.

3.1 As hipóteses

3.1.1 Antinomias (Riehl-Erdmann)

A hipótese de Riehl e Erdmann, de que a doutrina das antinomias teria sido o principal motivador da virada crítica, foi talvez a hipótese mais influente já defendida. Em 1876, Riehl afirma o seguinte sobre a *Dissertação*:

Entre o conhecimento conceitualmente puro e sensível intuitivo ocorre [*stattfinden*] agora em relação ao conceito de mundo uma antinomia entre forma do pensamento e da intuição. O tempo, condição dos juízos sintéticos, não nos deixa terminar a representação do universo nem na composição, nem nas partes, porque ele mesmo é sem limites [*Grenze*] e sem partes [*Teile*]. [...] A antinomia leva à distinção entre mundo fenomênico e inteligível; para fazer essa distinção, no entanto, ela teve que ser precedida pela distinção entre conceitos elementares sensíveis e conceitos puros de pensamento [*sinnlichen Elementarbegriffen und den reinen Denkbegriffen*] (1876, p. 272-3).

A identificação das antinomias como motor da virada operada em 1769-70 é clara, bem como de que tipo de antinomias estamos falando: as matemáticas, i.e., a primeira e segunda, respectivamente, da “absoluta completude da composição” e “absoluta completude

¹⁵⁴ Este capítulo foi originalmente publicado como artigo antes do depósito da dissertação. Ver: POLI, B. B. *Notas sobre a virada crítica de Kant (1769-70)*. GUAIRACÁ, v. 37, p. 120-144, 2021. O texto a seguir é uma versão modificada deste artigo.

da divisão” (ver KrV B 443). Na *Dissertação*, conforme vimos, isso apareceria correlativamente na impossibilidade de terminar a análise e síntese do conceito de mundo em tempo finito e, nesse sentido, de seu caráter irrepresentável de acordo com a sensibilidade. Diante disso, a afirmação de Riehl *faz sentido*.

Erdmann desenvolve essa hipótese tanto na *Introdução* à sua edição dos *Prolegômenos* (1878) quanto em sua organização e publicação das *Reflexões* (1882/4) de Kant. O que muda de um trabalho para o outro não é nem a hipótese, nem a argumentação, senão o suporte material através do qual ele a defende. Ele começa afirmando que “a virada [Umwälzung] que as doutrinas de Kant experienciaram no ano de 1769 residiram, nomeadamente, em quatro *insights* importantes”: (a) espaço e tempo não são mais conceitos, mas formas da intuição; (b) eles são *a priori*, i.e., independem da experiência; (c) conhecimento sensível só é possível do fenômeno (e não das coisas em si), sendo espaço e tempo condições necessárias desses; e, por fim, (d) conhecimento racional diz respeito a coisas em si (Erdmann, 1878, p. LXXXIII). Agora, “desses quatro pontos, o primeiro, segundo e terceiro são adotados da *Dissertação* para a KrV, a despeito de algumas pequenas diferenças minoritárias, *sem* modificações” (Erdmann, 1878, p. LXXXIV). O único que de fato muda, na interpretação de Erdmann, é o último, o conhecimento de coisas em si através do uso real do entendimento.

A partir dessa constatação, ele afirma que podemos diferenciar dois momentos distintos, 1769-70 e 1770-81. A constante entre ambos é, *grosso modo*, a doutrina da Estética transcendental. Sua diferença reside na concepção do uso do entendimento: limitado (KrV) ou não à experiência (*Dissertação*). Assim, o problema com o qual Kant lida no segundo período deve ter sido aquele que o levou à limitação dessa faculdade. Ora, a pergunta que o leva a isso é apresentada na carta a Herz, de 1772: “sob que fundamento [*Grund*] se baseia a relação daquilo que, em nós, chama-se representação e o objeto [*Gegenstand*]?” (AA 10: 130). Este, por sua vez, é o problema da dedução transcendental; por isso, a década silente (1770-81) lhe deve ter sido dedicada. A qual problema, todavia, é dedicado o primeiro momento?

Kant mesmo o responderia nos *Prolegômenos*:

Esse produto da razão pura no seu uso transcendente [antinomias] é o seu fenômeno mais notável, o qual também opera mais poderosamente para despertar a filosofia do seu sonho dogmático [*die Philosophie aus ihrem dogmatischen Schlummer zu erwecken*] e movê-la para a difícil tarefa da crítica da razão (AA 4: 338).

Segundo Erdmann, “cada antinomia dialética só é pensável se a pressuposição [*Voraussetzung*] subjacente a ambas as proposições contraditórias for em si mesma contraditória [...]. Essa pressuposição equivocada é, no entanto, que fenômenos são coisas em si” (Erdmann, 1878, p. LXXXVI). O momento do despertar do “sonho dogmático” deve, então, ser localizado onde a distinção entre fenômeno e coisa em si, ou seja, o idealismo transcendental, é pela primeira vez afirmada. Isso coincide precisamente com os anos de 1769-70. Assim, a *Dissertação* responderia ao problema das antinomias.

Agora, segundo ele, não é a SENS-ENT que reside primariamente no fundamento daquela distinção, senão a ISET: “Este idealismo [transcendental], finalmente, funda-se justamente nessa dupla percepção [*Wahrnehmungen*] [...], que espaço e tempo são intuições *a priori* e, assim, meramente subjetivas e ideais” (Erdmann, 1878, p. LXXXVI). E, “embora as observações anteriores não deixem nenhuma dúvida” acerca de as antinomias conduzirem a essa tese (Erdmann, 1878, p. LXXXVI), há outros dois documentos importantes na defesa de Erdmann: em seu trabalho de 1878 apresenta-se a R5037 e, no trabalho de 1884, a carta a Garve, de 1798. Na primeira, Kant afirma:

Se eu somente conseguir atingir isso, que eu convença que se deve parar a abordagem dessa ciência até que este ponto [*diesen Punkt*] esteja resolvido, então esse escrito [segundo Reich, KrV] terá alcançado seu objetivo.

Eu vi inicialmente esta doutrina [*Lehrbegriff*] como se estivesse em uma penumbra. Tentei muito seriamente provar proposições e seus contrários [*Sätze zu beweisen und ihr Gegenteil*], não para fundar uma doutrina cética, mas porque eu supunha encontrar onde uma ilusão do entendimento estava escondida. O ano de 1769 me trouxe uma grande luz [*grosses Licht*] (R 5037 AA 18: 69).

Embora Erdmann não faça uma análise da *Reflexão*, tomando por óbvio o que ela significaria, podemos fazê-la por ele: a *Lehrbegriff* designaria a ISET, e as *Sätze und ihr Gegenteil*, as antinomias. Assim, a grande luz consistiria no processo de descoberta dessa tese, exposta pela primeira vez na *Dissertação*, como solução a esse problema.

A carta a Garve, por sua vez, tem o seguinte conteúdo:

Não foi a investigação da existência de Deus, imortalidade etc. que me levou ao ponto de partida, mas a antinomia da razão pura – “O mundo tem um início –: ele não tem um início, até a quarta [*sic*]: há liberdade no ser humano, - contra a: não há liberdade no ser humano, mas tudo é nele necessidade da natureza”; isso foi o que primeiro me despertou do meu sonho dogmático [*dogmatischen Schlummer*] e levou-me à crítica da razão ela mesma [*Critik der Vernunft selbst*], para resolver o escândalo das contradições da razão consigo mesma (AA 12: 257-8).

Diante do que Erdmann diz:

Acho que posso abster-me da busca por comparar essas observações sobre o desenvolvimento da descoberta antinômica até seu esclarecimento através do idealismo transcendental com as observações [de Kant] sobre o caráter factual dela. É o próprio Kant que é despertado do seu sono dogmático com mais força pelas antinomias [...] (1884, p. 37).

Em resumo, a hipótese de Riehl e Erdmann tem dois tipos diferentes de apoio: o primeiro é hermenêutico/teórico, consiste em interpretar a *Dissertação* de modo que *faça sentido* afirmar que Kant pretendia responder às antinomias através das teses lá afirmadas, em especial a ISET; o segundo é factual, reside nos próprios relatos de Kant sobre seu desenvolvimento, em que ele ou reconhece as antinomias como impulso inicial para uma “crítica da razão” (*Prolegômenos* e carta a Garve), ou ele afirma algo que poderia ser interpretado dessa maneira (R 5037) – não precisamos dizer que essa segunda camada está completamente ausente no caso da defesa da *nossa* hipótese. Diante desse estado de coisas, pouco surpreende que essa hipótese tenha sido a mais bem-sucedida dentro da literatura secundária, ganhando a maior quantidade de adeptos. Mas algo recorrente também foi a sua complementação com outros motivadores, formando algo como “hipóteses mistas”, nas quais se afirma o papel das antinomias na virada crítica *e mais* algum outro fator.

3.1.1.1 Antinomias e Leibniz-Clarke (Cassirer, Vaihinger)

Uma dessas hipóteses mistas é a de Vaihinger e Cassirer. Ambos concordam com Riehl e Erdmann acerca do papel desempenhado pelas antinomias no desenvolvimento da filosofia de Kant. Cassirer, por exemplo, afirma isso explicitamente: “O problema do espaço e do tempo se transforma, sob inspeções e análises mais agudas, no problema das antinomias [...]. As antinomias encontram seu esclarecimento e superação na doutrina da idealidade do espaço e do tempo” (1907, p. 491). Agora, a novidade em ambos consiste na vinculação desse problema com a leitura do epistolário de Leibniz e Clarke, cujo primeiro efeito seria o *Opúsculo* de 1768: “Que Kant tenha sido conduzido diretamente ao seu exemplo dos objetos simétricos através dessa controvérsia entre Leibniz e Clarke pode ser aceito com certeza” (Vaihinger, 1892, p. 531).

Como, todavia, a resposta do *Opúsculo* é diferente daquela da *Dissertação*, na medida em que, no primeiro, Kant ainda afirma o espaço como real e, no outro, como ideal e subjetivo, a leitura do epistolário deve ter tido um segundo efeito. O ponto que permite tal afirmação, como destaca Cassirer, é que o epistolário lida diretamente com diversos temas

enfrentados por Kant em *Reflexões* dos anos de 1768-70 e que são resolvidos pela ISET, por exemplo, “o problema do começo do mundo no tempo”, do “movimento da totalidade do mundo” e “as dificuldades do lugar do mundo e o tempo antes deste” (1907, p. 491, n24). Que esses problemas tenham um vínculo com as antinomias matemáticas é relativamente óbvio, na medida em que vincula expressamente a noção de mundo com aquelas de tempo e espaço. Em Cassirer e Vaihinger, temos, com efeito, uma reafirmação das antinomias como motivadores da virada crítica, a mesma ênfase de Riehl e Erdmann na ISET como sua tese-chave e a adição da leitura do epistolário de Leibniz e Clarke como motivador desta. Em relação a esse último ponto, o nível de declarações próprias do Kant está ausente.

3.1.1.2 Antinomias e Hume (Kuehn, Kreimendahl, Ertl)

Outra hipótese mista e, além disso, a mais contemporânea das que veremos, é aquela formulada por Kuehn, Kreimendahl e Ertl. Um dos principais problemas para esses autores, a despeito de suas diferenças, é a conciliação dos textos utilizados por Erdmann para fundamentar sua tese (a R5037, a carta a Garve de 1798, e fala dos *Prolegômenos* mencionada acima) com uma outra famosa fala deste último trabalho:

Eu confesso livremente: a lembrança de David Hume foi precisamente aquilo que muitos anos atrás primeiro me acordou do meu sonho dogmático [*zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach*] e deu uma completa outra direção às minhas investigações no campo da filosofia especulativa (AA 4: 260 [ênfase minha]).

Tanto na carta a Garve quanto na outra citação dos *Prolegômenos*, Kant menciona o “acordar do sonho dogmático”, mas nestas este é explicitamente vinculado às antinomias. O problema consiste, então, em como tornar consistentes esses quatro testemunhos: devemos concluir que foi Hume ou foram as antinomias que o acordaram? São ambos os relatos de seu próprio desenvolvimento contraditórios ou será possível conciliá-los? E, por fim, corresponde o “acordar” ao momento da “grande luz”, de 1769?

Resolvendo as duas primeiras questões, esses autores afirmam que a referência a Hume e às antinomias é uma e a mesma, pois foi através da leitura da seção 1.4.7. do *Tratado da Natureza Humana*, escrita pelo inglês e traduzida por Hamann, que Kant as descobriu (Ertl, 2002, p. 618; Kreimendahl, 1990, p. 5; Kuehn, 1983, p. 185). Esse trecho do *Tratado* contém simultaneamente a crítica da prioridade do princípio causal, a defesa de seu caráter subjetivo (“não é mais que uma determinação da mente”) e a afirmação de contradições dos

princípios da razão – princípio de causalidade e crença em algo transcendente (Hume, 2000, p. 298-9). Dadas que essas são as características da seção do *Tratado*, seu vínculo dificilmente poderia ser estabelecido com as antinomias matemáticas (composição e divisão); Kreimendahl, nesse sentido, reforça antes a conexão com as antinomias dinâmicas, terceira e quarta, respectivamente, “a absoluta completude da origem de um fenômeno em geral” (liberdade ou determinismo) e a “absoluta completude da dependência da existência do modificável no fenômeno” (existência ou não de um ser absoluto; ver KrV 443), intimamente vinculadas com o princípio causal (Kreimendahl, 1990, p. 188, 191). Assim, é possível conciliar os testemunhos, porque eles apontam para uma mesma fonte de problemas e não duas distintas. Restaria a ser respondida, portanto, a terceira pergunta, sobre a data do “acordar”.

Kuehn rejeita a possibilidade de identificar o “acordar” com a “grande luz” com 1769, pois, dado que a *Dissertação* possui caráter *dogmático* (uso real do entendimento), como o filósofo de Königsberg poderia ter acordado de seu *sono dogmático* um ano antes? (Kuehn, 1983, p. 183). Mas há ainda outro problema: como identificá-los, se a tradução de Hamann foi publicada apenas em 1771? Ertl e Kreimendahl, através de estratégias argumentativas diferentes, respondem a ambas as perguntas. Resumidamente, o primeiro argumenta que o caráter dogmático da *Dissertação*, é oferecido precisamente para lidar com as antinomias (Ertl, 2002, p. 630-33). O segundo defende que

Os exemplos dados mostram que a ideia de antinomia como contradição da razão consigo mesma é inicialmente desenvolvida primeiramente no campo daquelas perguntas cosmológicas com que Kant lida sob a terceira e quarta antinomia. Isso dificilmente é um acidente. Pois este é o campo para o qual os interesses de Kant valeram [*galten*] desde o início, e nele o princípio de causalidade, no qual Hume concentrara suas explicações céticas, desempenha papel central. Aqui, então, nos ainda não diferenciados complexos de temas da origem e dependência da problemática do “todo”, em que perguntas cosmológicas e teológicas ainda estão fundidas, a faísca cética lançada por Hume encontra o combustível que lhe permite acender a luz completa (Kreimendahl, 1990, p. 191).

Desse modo, a *Umwälzung* aconteceria em função das antinomias; contudo, elas não são identificadas com as matemáticas, sua descoberta decorre da leitura de Hume e sua resolução consiste, segundo Kreimendahl, na afirmação de ISET (1990, p. 192). Assim, eles concordam com Erdmann e Cassirer tanto na identificação das antinomias como problema central para a virada desse período quanto, ao menos Kreimendahl, com a ênfase na ISET como resolução deste; não obstante, os três adicionam a influência de Hume como decisiva para a virada.

3.1.1.3 Antinomias e Platão (Wundt)

Embora Wundt aceite com todos os outros autores o papel desempenhado pelas antinomias na virada crítica, ele disputa, por um lado, a suficiência das antinomias como único princípio explicativo dela e, por outro, a identificação de sua resolução com a ISET: “E logo na abertura [da *Dissertação*] emerge claramente a ideia através da qual as antinomias parecem solucionáveis e na qual devemos reconhecer, sem dúvida alguma, a grande luz do ano de 1769: a separação entre o conhecimento intuitivo e do entendimento” (Wundt, 1924, p. 158). Ou seja, a ênfase aqui reside na SENS-ENT. Agora, qual foi o outro fator que motivou Kant a afirmá-la?

A primeira coisa que Wundt rejeita é que Kant tenha realizado a virada crítica apenas em função de motivadores internos. Ele funda essa afirmação no caráter geral do desenvolvimento filosófico kantiano, que sempre sofreu impulsos externos de outros autores, como em 1766, no caso de Swedenborg (1924, p. 161). Depois, ele busca mostrar que tampouco a designação de um autor como Hume (Paulsen, ver seção 3.1.5.) ou Leibniz (Windelband, ver seção 3.1.6.) como motivadores isolados podem funcionar. Ele nega que o conteúdo da fala dos *Prolegômenos*, da carta a Garve e da R5037 refira-se a um mesmo momento (1924, p. 159). Como Wundt desconhecia a tradução feita por Hamann da seção 1.4.7. do *Tratado*, ele não localiza a principal influência de Hume em 1769-71, mas em 1763, quando Kant, pela primeira vez, no *Magnitudes negativas*, afirma o caráter não racional do princípio de causalidade, algo que seria progressivamente elaborado ao longo do tempo (1924, p. 138-9) – pela mesma razão, o foco da relação Kant-Hume não recai aqui sobre as antinomias. Além disso, outro argumento contra essa afirmação seria a ausência de menção a Hume na *Dissertação*. Isso é também usado como fundamento contra a afirmação de que os *Novos ensaios* teriam sido o principal motivador: Leibniz é citado no trabalho de 1770 apenas para ser criticado em relação à sua teoria do espaço-tempo (1924, p. 160).

Qual seria, assim, o fator externo determinante com as antinomias? Wundt é explícito em sua identificação: “A nova compreensão [SENS-ENT] [...] é alcançada, então, através da conexão consciente com os pensamentos da filosofia antiga, especialmente platônica [*Anknüpfung an die Gedanken der antiken, insbesondere der platonischen Philosophie*]” (1924, p. 164). Kant mesmo sugeriria isso em duas passagens da *Dissertação*, primeiro, ao mencionar “aquela famosa distinção da antiguidade sobre a natureza dos fenômenos e númenos [...]” (AA 2: 395), abandonada manifestamente por Wolff através da pressuposição

da distinção lógica entre sensibilidade e entendimento, e, segundo, em uma citação da escola eleática (AA 2: 398). Assim, as declarações insinuariam uma retomada consciente dessa tradição, especialmente da distinção entre fenômeno e númeno, o que, no contexto de 1770, depende da SENS-ENT.

Essa interpretação ganharia certeza histórica, segundo Wundt, ao atentarmos ao fato de que Kant leciona algumas aulas entre 1767-72 com base em um trabalho de história da filosofia de Feder¹⁵⁵, cuja introdução oferecia um resumo dos principais nomes da história da filosofia, dentre eles, os antigos. Isso, somado ao fato de Kant provavelmente ter lido a “*Historia critica philosophiae*”, de Jacob Brucker, teria feito com que, nesse período, o filósofo de Königsberg entrasse em contato com esses autores (Wundt, 1924, p. 162-4). Assim, Wundt concorda com todos os autores anteriores em relação ao papel desempenhado pelas antinomias na *Umwälzung*, mas recusa a identificação de sua resolução com a ISET, identificando-a com a SENS-ENT, impulsionada, por sua vez, pela leitura dos antigos, particularmente Platão.

3.1.1.4 Antinomias e espinosismo (Heimsoeth)

Segundo Heimsoeth, “que a temática das antinomias tenha tido também para a gênese da filosofia crítica um significado determinante e decisivo pode ser visto como uma compreensão historicamente certa” (1960, p. 7). Agora, em outros dois trabalhos, ele também adiciona o espinosismo como fator determinante (Heimsoeth, 1956, p. 118; 1984, p. 217). Kant veria em qualquer forma de realismo do espaço, ou seja, de considerá-lo uma substância ou propriedade/acidente desta, o perigo do espinosismo/panteísmo, doutrina que toma o indivíduo, material ou imaterial, como parte de uma totalidade (Heimsoeth, 1956, p. 105).

Heimsoeth argumenta de duas maneiras a favor disso. Primeiro, citando duas passagens, uma da KpV (AA 5: 101-2)¹⁵⁶ e outra da *Metafísica* Pölitz (AA 28: 567)¹⁵⁷ (Heimsoeth, 1956, p. 108). Juntas, ambas as passagens apontam para o fato de que, de um lado, aceitar qualquer forma de realismo do espaço leva ao espinosismo e, de outro, que a ISET seria condição necessária para evitá-lo. Segundo, o contexto histórico-filosófico no qual

¹⁵⁵ *Grundriß der Philosophischen Wissenschaften nebst der nöthigen Geschichte, zum Gebrauch seiner Zuhörer*. Coburg: Findeisen, 1767.

¹⁵⁶ “Portanto, quando não se aceita essa idealidade do tempo e do espaço, só sobra o espinosismo, no qual espaço e tempo são eles mesmos determinações do ser originário [*Urwesen*]”

¹⁵⁷ “Quando eu aceito o espaço como um ser em si, então o espinosismo é irrefutável, i.e., as partes do mundo são partes da divindade. O espaço é divindade; ele é um, inteiro presente [*allgegenwärtig*]; nada além dele pode ser pensado; tudo é nele.”

Kant estava inserido tomava esse debate como central e o desenvolvimento filosófico kantiano também mostra que ele o tomava (Heimsoeth, 1956, p. 107-117).

Embora Kant se filie explicitamente ao newtonianismo a partir da década de 1750, ele sempre evitou as consequências espinosistas dessa teoria através de um pluralismo leibniziano, ou seja, através da postulação de mônadas individuais (Heimsoeth, 1956, p. 117). Nesse contexto, o espaço, conforme vimos, por exemplo, em nossa exposição da *Monadologia física*, é apenas a manifestação da relação entre mônadas, um derivado fenomênico. Assim, “o conceito de mundo em geral apresenta-se desde o início sob a forma de um composto substancial, um agregado de substâncias – contrário ao todo (henístico [*henistische*]) no qual o *continuum* espacial aparece puramente por si mesmo” (Heimsoeth, 1956, p. 117) Mas, mesmo com essa concepção, o espaço estendia-se como categoria adequada a conceitos puramente intelectuais, como a alma e Deus.

Em relação ao primeiro conceito, Heimsoeth reforça nossa leitura do dualismo kantiano, especialmente na década de 1760: “Kant sempre considerou a possibilidade de ‘inteligências puras’ [*reiner Intelligenzen*] e pensou a relação entre alma e corpo de maneira estritamente dualista, como Descartes” (Heimsoeth, 1956, p. 117). O problema que surge dessa concepção é aquele que já vimos: um ser puramente intelectual deve ser espacializado. O mesmo ocorre no caso do segundo conceito, para o qual a concepção de uma onipresença local implica a contradição de estar em dois lugares ao mesmo tempo, mantendo uma relação externa consigo mesmo (Heimsoeth, 1956, p. 117-8).

O que há em ambos os casos é “uma luta metafísica entre o princípio do espírito pessoal e a realidade espacial” (Heimsoeth, 1956, p. 118). Esse último ameaça absorver os primeiros, identificando-se com Deus e incorporando as almas como partes de um todo material, tolhendo-lhes a autonomia, individualidade e pessoalidade. A solução reside no privilégio do espiritual sobre o espacial; não se pode atribuir realidade ao espaço, “somente em uma determinada atitude e relação do espírito com as coisas é que ele [espaço] aparece, mas aí também como algo necessário e abrangente” (Heimsoeth, 1956, p. 119).

A ISET retira o perigo da concepção de um espaço real que tudo abarca e de onde tudo deriva. Agora Deus pode ser princípio de um mundo puramente inteligível (reino dos fins), e a pergunta pelo seu lugar, e aquele da alma, perde o sentido, pois só se pode perguntar pelo lugar daquilo que pode ser objeto dos sentidos externos, o que não é o caso nem de um, nem de outro (Heimsoeth, 1956, p. 122-3). Portanto, embora Heimsoeth enfatize o espinosismo com as antinomias, ele aceita que sua solução deve ser identificada com a ISET.

3.1.2 Conflito entre os fundamentos do conhecimento (Tonelli)

A ênfase de Tonelli na SENS-ENT como principal tese da virada crítica é inequívoca:

A nota mais determinante da virada [*Umwälzung*] do ano de 1769 é, na nossa opinião, a então totalmente realizada separação da sensibilidade do entendimento. A compreensão do espaço e tempo como puras formas da intuição, de alguns conceitos fundamentais metafísicos [*einigen metaphysischen Grundbegriffen*] como conceitos sintéticos do entendimento, devem ser apenas uma consequência de tal separação (1963, p. 369).

Ele localiza a origem motivadora da afirmação de tal tese no ano de 1763, no *Magnitudes negativas*. Nesse trabalho, Kant distingue pela primeira vez entre fundamento formal e real do conhecimento (ver AA 2: 194). Isso introduz a irreducibilidade de elementos reais e naturais ao PI e PC, o que, embora antecipado por autores como Crusius, não era óbvio para os padrões wolffianos da época. Ademais, isso constitui uma novidade no próprio desenvolvimento de Kant, na medida em que, na década de 1750, ele ainda afirmava uma relação de derivação dos primeiros em relação aos segundos, vide a *Nova dilucidatio*, na qual o PRD é derivado do PI e PC (Tonelli, 1963, p. 370-1). Aqui torna-se claro para Kant que a relação entre fundamento real e, como instância desta, a relação causal, jamais pode ser subsumida aos princípios formais. Em uma relação entre causa e efeito, os elementos que a compõem são sempre distintos entre si e separados no tempo, o que não é o caso nas relações de identidade. Mas, de um ponto de vista epistemológico, o importante é o fundamento dessas relações. Tonelli destaca aquilo cuja origem e desenvolvimento vimos em nossa apresentação: seu fundamento passa a residir na experiência (Tonelli, 1963, p. 371).

Essas mudanças introduzem uma

[...] segunda fonte de conhecimento, a sensibilidade, [que], como Kant agora pensa, é no seu proceder essencialmente incongruente com a razão; ela foi separada do entendimento. Seu processo é o de *coordenação* (e não o de *subordinação* próprio da razão), o qual reside fora do âmbito da identidade e não pode ser lidado em si mesmo de maneira silogística (Tonelli, 1963, p. 371).

A diferença de procedimentos aponta para a sua irreducibilidade, algo que vimos já nos *Sonhos*, ao Kant diferenciar o conhecimento de uma relação causal através da experiência e sua concepção através do PI. O problema que emerge agora é o de fundamentar a validade universal e necessária desse procedimento não racional. Nessa busca e nas dificuldades geradas pela consideração do espaço e tempo como conceitos, algo manifestado no opúsculo de 1768, encontramos a resposta para a formulação de ISET. Retirados do campo racional,

espaço e tempo garantem a universalidade e necessidade, autonomia e regularidade da sensibilidade (1963, p. 372).

Agora, a ISET só pode ser afirmada na medida em que já há o problema do conflito entre duas fontes do conhecimento. Assim, na ordem lógica, a SENS-ENT lhe é anterior. Segundo Tonelli, esta é complementada pelos problemas do espaço e tempo e princípio de causalidade, mas é mais primordial que ambas (1963, p. 375). Desse modo, ele concorda com Wundt que a SENS-ENT é mais fundamental que a ISET, mas nega a importância dada por todos os outros autores às antinomias: “Nesse processo de desenvolvimento também desempenhou o problema da contradição do infinito uma importante, mas não tão central função” (1963, p. 375). As inconsistências entre os dois fundamentos, formal e real, seriam o fator central que conduziriam à SENS-ENT.

3.1.3 PCPF e contrapartes incongruentes (Reich)

Reich é talvez o único autor que *rejeita explicitamente* as antinomias como motivadores da virada crítica:

Dessa contraposição entre as doutrinas da *Dissertação* e da *Crítica da razão pura* acerca do poder do entendimento puro ou da razão pura resulta que é *difícil* que tenha sido a antinomia da razão pura no conceito de mundo o que estava no início da teoria do espaço-tempo da *Dissertação* – nem o problema de Hume, do qual agora é geralmente aceito que não era o caso (Reich, 1958, p. XI).

O ponto de Reich é que, na *Dissertação*, ainda não foi formulada a ideia de um entendimento ou razão *dialética*, que necessita de uma crítica ou uma avaliação de seus limites, ideia pressuposta pela própria noção de antinomias¹⁵⁸. Ele também nega a interpretação de Erdmann acerca da R5037. Lembremos que, para Erdmann, a *Lehrbegriff* designaria a ISET, e as *Sätze und ihr Gegenteil*, as antinomias. Mas Reich aponta que ele ignora a primeira parte da Reflexão, na qual há dois outros elementos importantes, nomeadamente, o *dieser Punkt* e o *diese Schrift* (ver p. 171 acima). Se entendermos o *escrito* como a KrV, então o primeiro deve ser um problema semelhante ao “como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?” Agora, isso muda também a interpretação dos outros pontos: a *Lehrbegriff* deveria ser, então, a resposta a essa pergunta, e as *Sätze und ihr Gegenteil*,

¹⁵⁸ Note-se que o trabalho de Reich é publicado tanto antes dos trabalhos de Kuehn e Kreimendahl quanto daquele de Hinske, no qual, pela primeira vez, faz-se a distinção entre três períodos de elaboração das antinomias (1965, p. 494-6). Assim, ele nem sabia da tradução de Hamann, motivo pelo qual nega tão veementemente a influência de Hume, nem tinha acesso a esse último esquema conceitual.

afirma Reich (sem apresentar nenhum argumento explícito), seriam a aplicação do método cético (Reich, 1958, p. XI). O que cumpre a função de argumento é a reconstrução a seguir.

A aplicação do método cético tem como seu modelo os *Sonhos de um visionário*. Lá Kant descobre através dele a confusão entre condições subjetivas e objetivas do conhecimento, algo que aparecerá na seção sobre os axiomas sub-reptícios da *Dissertação*. Diante dessa descoberta, Reich afirma que o próprio opúsculo de 1768 pode ser lido, com outras reflexões, sob a luz do método cético, no qual *Sätze und ihr Gegenteil* seriam a “existência e não existência do espaço absoluto” (1958, p. XII), e as partes incongruentes apontariam para a confusão implícita na questão: há algo que podemos intuir, mas não podemos pensar. Nos *Sonhos de um visionário*, o problema diz respeito justamente ao contrário, “a alma é algo cuja relação com o corpo pode ser meramente pensada, mas não tornada sensível e intuitiva, pois a visualização sensual [*sinnlichen Veranschaulichung*] de duas coisas inclui a representação espacial dessa relação” (1958, p. XIV). Assim,

Com esse par de conceitos opostos, ao qual, como pensa Kant, leva a reflexão sobre dois fatos completamente brutais e inegáveis, é dada, no entanto, a ideia de uma discordância essencial [*einer wesentlichen Mißhelligkeit*] entre dois componentes da faculdade cognitiva humana, a sensibilidade e o entendimento (1958, p. XV)

A aplicação do método cético levaria à descoberta desses dois conceitos (PCPF e partes incongruentes), que, por sua vez, conduziriam à SENS-ENT. Com efeito, a ênfase está nessa última tese da virada crítica, o que o coloca ao lado de Wundt e Tonelli, mas, ainda assim, a seleção dos motivadores permanece-lhe bastante peculiar. Embora já tenhamos ressaltado diversas vezes ao longo de nosso trabalho, não custa ressaltar mais uma vez que o que buscamos fazer nos capítulos anteriores foi desenvolver, de forma alguma presos à exposição de Reich, o que ele afirmou em relação ao PCPF.

3.1.4 Fundamentação da Matemática (Fischer)

Segundo Fischer, “o ponto no qual a filosofia crítica começa [...] é a correta compreensão da natureza científica da matemática” (1869, p. 305). Essa *correta compreensão* consiste em concebê-la sua como uma disciplina sintética *a priori*, em pressupor, tal como a KrV o faz, que *há* esse tipo de juízos e, por fim, que todo o conhecimento do real depende deles (Fischer, 1869, p. 305). A correta compreensão depende, então, fundamentalmente da distinção entre juízos analíticos e sintéticos, a qual começa a ser formulada já em 1762.

Agora, nesse ponto do desenvolvimento filosófico de Kant, conforme mencionamos na exposição de nosso outro capítulo, juízo analítico é sempre *a priori* e juízo sintético é sempre *a posteriori* (Fischer, 1869, p. 306). Claro que isso impossibilita a própria formulação do problema da KrV.

Essa concepção deve, entretanto, mudar quando se reflete acerca do estatuto dos juízos matemáticos: por um lado, eles são sintéticos, pois fundam-se em intuições, o que, dito negativamente, significa que eles não são analíticos, não se fundam no PI e PC; por outro, são *a priori*, porque não se fundam na experiência. Assim, eles devem ser considerados simultaneamente sintéticos e *a priori*, resultando nesse novo conjunto de juízos. Agora, se os juízos da matemática são *a priori*, seus fundamentos também o devem ser e, portanto, espaço e tempo devem ser *a priori*. Mas deve-se rejeitá-los como objetos transcendentais, pois, se eles os fossem, teríamos acesso a eles através da experiência e, desse modo, eles não o seriam. Como diz Fischer, “aqui é o ponto onde a descoberta que leva à filosofia crítica pôde ser feita” (1869, p. 307). A resolução desse problema reside em não os considerar mais como objetos, mas intuições puras, uma forma da capacidade cognitiva humana. Assim, pode-se preservar o caráter *sintético* da matemática, fundada em intuições, e simultaneamente *a priori*, pois está fundada no elemento organizador de toda a nossa experiência, sendo, portanto, anterior e independente desta.

Na opinião de Fischer, portanto, o que leva Kant à *Umwälzung*, a qual consiste na reflexão sobre a fundamentação dos juízos sintéticos *a priori*, é a descoberta e tentativa de fundamentação destes na matemática. Embora ele discorde quanto ao problema que leva à sua formulação, ele concorda com Erdmann, Cassirer e Kreimendahl que a tese relevante da *Umwälzung* é a ISET.

3.1.5 Hume (Paulsen)

A tese geral de Paulsen é que “a formação de pensamentos [*die Gedankenbildung*], que na *Crítica da razão pura* é sistematizado, recebe seu primeiro impulso através do estudo de Hume” (Paulsen, 1875, p. 126). E mesmo que ela seja *sistematizada* na KrV, “o criticismo foi introduzido pela primeira vez com o ensaio de 1770” (1875, p. 127). Assim, Hume, como motivador da virada crítica, deve ser localizado antes da *Dissertação* – e claro que isso significa localizar a referência da passagem dos *Prolegômenos* (“acordar do sonho dogmático”) dessa mesma forma (1875, p. 128). A argumentação de Paulsen é indireta, pois, de acordo com o que já Wundt constataria, a *Dissertação* não contém referências ao filósofo

escocês. Sua estratégia consiste em investigar a relação Kant-Hume na KrV e nos *Prolegômenos*, para, então, ver quais elementos já estavam presentes no trabalho de 1770 e quais não, sendo, assim, possível avaliar se ele poderia ser encarado como uma resposta ao autor insular.

Em ambos os trabalhos críticos, Kant descreveria sua relação com Hume, caracterizando-o primariamente como aquele que limita o uso metafísico da razão (ver KrV 788 e AA 04: 259), ou seja, seu uso para conhecer objetos transcendentais à experiência, por exemplo, na aplicação do princípio causal para conhecer uma primeira causa incausada. Isso faria com que Hume negasse não só esse uso do princípio causal (e outros princípios sintéticos), mas o seu caráter *a priori*, fundamentando-o empiricamente no hábito. Assim, primariamente, “o ceticismo [humeano] direciona-se diretamente contra a possibilidade de conhecimento de objetos que não são dados na experiência” (Paulsen, 1875, p. 130).

Embora esse seja um dos resultados, a fundamentação empírica dos princípios sintéticos os tornaria contingentes e, dado que matemática e física estão neles fundados, a consequência última seria que elas mesmas também o seriam. Como conciliar a impossibilidade de conhecimento que vai além da experiência e simultaneamente garantir o caráter universal e necessário dessas ciências? “A distinção entre fenômenos e coisas em si, tanto quanto a limitação da validade de conceitos puros do entendimento às primeiras é [...] a maneira pela qual o ceticismo absoluto pode ser evitado e é evitado através da *Crítica*” (Paulsen, 1875, p. 133-4). Portanto, a realização essencial da KrV “foi o resgate da física e matemática contra o ceticismo de Hume” (1875, p. 135).

Vale isso para a *Dissertação*? A distinção entre fenômenos e coisa em si é pela primeira vez formulada nesse trabalho. Agora, a diferença entre ela e a KrV é que esse trabalho salva, além da matemática, a metafísica e não a física. Não obstante, diz Paulsen, a intenção de ambas é a mesma, nomeadamente, responder ao problema geral deixado por Hume: “existem juízos *a priori* (i.e., aqueles cuja validade não pode ser provada através de fatos empíricos), que são válidos para objetos (i.e., que não são meras consequências de conceitos arbitrários)?” (1875, p. 135) – ou seja, segundo Paulsen, o problema da KrV não surgiria apenas em 1772, na carta a Herz, mas já teria sido formulado em 1770. A resposta é que esses juízos são possíveis tanto na metafísica, juízos do entendimento liberados da sensibilidade, formulados através de seu uso real, quanto na matemática, através de intuições puras (1875, p. 137). Assim, se a conclusão humeana, tal como Kant a compreendeu, consiste em afirmar a impossibilidade de conhecimento *a priori* válido para objetos e a *Dissertação* nega essa impossibilidade, então ela está respondendo a esse problema. Portanto, “pode-se

dizer com razão, que mesmo aqui [em 1770] a distinção entre númeno e fenômeno é também o ponto de vista que leva além de Hume” (1875, p. 137) e “isso provaria que as passagens dos escritos posteriores que traçam o impulso do pensamento crítico às dúvidas de Hume podem ser vistas essencialmente como uma história da origem da *Dissertação* de 1770” (1875, p. 138)¹⁵⁹. Paulsen, então, identifica como motivador da virada crítica as dúvidas céticas de Hume. A sua ênfase reside na SENS-ENT, na medida em que a distinção entre fenômeno e coisa em si é feita com base nesta. Desse modo e nesse sentido, ele encontra-se ao lado de Wundt, Tonelli e Reich.

3.1.6 Leibniz (*Windelband*)

Windelband pretende mostrar que Kant teria sido influenciado pelos *Novos ensaios* de Leibniz, publicado postumamente nas edições, por nós já mencionadas, de Raspe (1765) e Dutens (1768). Ele começa sua exposição mostrando alguns aspectos da concepção kantiana de metafísica entre 1762-6. No *Preisschrift*, Kant desenvolvera a noção de conceitos fundamentais (*Grundbegriffe*), os conceitos não analisáveis da metafísica, e distinguira entre a forma e a matéria do conhecimento; nos *Sonhos de um visionário*, determinara essa mesma disciplina como aquela de avaliar os limites do conhecimento humano (Windelband, 1880, p. 26). Em algumas cartas a Lambert (ver AA 10: 52, 64), a forma é identificada com os próprios *conceitos fundamentais*, agora considerados como *conceitos de relação* (*Verhältnissbegriffe*), sem realidade própria, operando sobre o substrato da experiência, a matéria do conhecimento. Avaliar os limites da capacidade cognitiva humana consistiria, então, na determinação desses conceitos fundamentais, forma do conhecimento (Windelband, 1880, p. 29). Agora, Kant ainda não teria clareza acerca do estatuto epistemológico de tais conceitos, motivo pelo qual a leitura dos *Novos ensaios* lhe teria sido decisiva.

A partir desse trabalho, torna-se explícito que “todos os conceitos de relação são [...], em realidade, funções formais da razão” (Windelband, 1880, p. 31). Eles são condições de possibilidade da experiência e, enquanto tais, conhecê-los consiste agora em se tornar consciente de algo *por ocasião* da própria experiência, que já estava nela presente, mas de maneira confusa:

¹⁵⁹ É quase desnecessário destacar a quantidade de problemas dessa leitura: a ausência do problema da dedução transcendental, a ausência de uma formulação clara do problema do princípio causal como sintético *a priori*, a não limitação do uso de conceitos do entendimento aos fenômenos etc.

Os *Novos ensaios* lidam com o mesmo tema com o qual Kant trabalhava com Lambert: o processamento [*Verarbeitung*] da experiência sensível através da razão. Leibniz tentou mostrar que, por um lado, aqueles conceitos e princípios indissolúveis com os quais o espírito penetra o conteúdo da experiência no seu conhecimento não contêm nada além da consciência das leis da própria função espiritual, e que, por outro, o material a ser processado não confronta a forma mental como algo estranho, mas já a carrega dentro de si em uma forma inconsciente, obscura ou confusa (Windelband, 1880, p. 30).

A diferença entre Leibniz e Kant consiste na concepção da matemática e na relação entre conhecimento intelectual e sensível. Enquanto para o primeiro a matemática é o modelo de conhecimento racionalmente puro, para o segundo, pelo menos desde o *Preisschrift*, ela é um conhecimento fundado em intuições. Leibniz também concebia conhecimento racional como claro e distinto, e sensível, como confuso e obscuro. Diante de sua concepção de matemática, Kant pode afirmar, como o fará na *Dissertação*, que essa equivalência está equivocada: há conhecimento racional confuso (metafísica) e conhecimento sensível distinto (matemática). Isso aponta para a necessidade de abandonar a distinção apenas de grau entre sensibilidade e entendimento e introduzir uma distinção de gênero entre ambas, a SENS-ENT (Windelband, 1880, p. 32). Assim, separa-se a forma de ambas as disciplinas, metafísica fundada no entendimento e matemática na sensibilidade, e salvaguarda-se o estatuto de seus juízos como universais e necessários.

Agora, segundo Windelband, a SENS-ENT não é a “decisiva descoberta de Kant” (1880, p. 33), mas sim a ISET, possível só através da leitura dos *Novos ensaios*:

Dessa forma, ele trata o espaço e o tempo exatamente da mesma maneira que Leibniz tratou as formas de atividade intelectual nos *Novos ensaios*; ele afirma o mesmo inatismo virtual deles que Leibniz atribuiu às ‘ideias eternas’ e, assim como este último baseou a possibilidade de um conhecimento puro e universalmente válido do entendimento sobre elas, Kant baseia sua doutrina de um conhecimento puro, necessário e universalmente válido da sensibilidade, ou seja, da matemática, sobre eles [espaço-tempo]. Se a ontologia de Leibniz era uma reflexão sobre as formas necessárias do pensamento, para Kant a matemática é uma reflexão sobre as formas necessárias de percepção sensível (Windelband, 1880, p. 37).

Mesmo que Windelband cite a SENS-ENT como anterior logicamente à ISET, sua ênfase está nessa última. Ele estaria, desse modo, alinhado com Riehl, Erdmann, Cassirer, Kreimendahl, Fischer e Heimsoeth, mas identificaria Leibniz como o impulsionador principal dessa doutrina¹⁶⁰.

¹⁶⁰ Tonelli, em seu trabalho sobre a recepção dos *Novos ensaios* na década de 1760 e 1770, torna improvável a teoria apresentada por Windelband. Cf. 1974, p. 453

3.1.7 Resultados

Nossa exposição não é de forma alguma exaustiva, deixando de lado alguns trabalhos que poderiam complementá-la. Todavia, a partir do nosso trabalho, é ao menos possível ver a miríade de hipóteses levantadas ao longo do tempo (*pelo menos dez diferentes*). Se apresentarmos nossos resultados na forma de um quadro, o que obtemos é o seguinte:

Quadro 1 – Análise dos resultados

Autores	Motivador da Umwälzung	Ênfase
1. Riehl e Erdmann	Antinomias	ISET
2. Cassirer e Vaihinger	Antinomias e Leibniz-Clarke	ISET
3. Kreimendahl (Ertl e Kuehn)	Antinomias e Hume	ISET
4. Fischer	Fundamentação da matemática	ISET
5. Heimsoeth	Antinomias e espinosismo	ISET
6. Windelband	Leibniz	ISET
7. Wundt	Antinomias e Platão	SENS-ENT
8. Tonelli	Conflito entre as fontes de conhecimento	SENS-ENT
9. Reich	PCPF e contrapartes incongruentes	SENS-ENT
10. Paulsen	Hume	SENS-ENT

Fonte: Elaborado pelo autor.

A partir disso, podemos observar três coisas. Em primeiro lugar, vemos que, das dez hipóteses, seis enfatizam a ISET e quatro a SENS-ENT. *Per se*, essa proporção não nos permite concluir praticamente nada, senão que não há consenso em relação ao que seria mais importante na caracterização da virada crítica. Agora, a variação ocorre, em geral, em função do próprio problema a partir do qual a virada crítica é compreendida (e.g., se o problema é a antinomia ou a matemática, ISET; se o conflito é entre fontes do conhecimento, SENS-ENT). No nosso caso específico, enfatizamos a SENS-ENT, porque ela é primária na dissolução da pergunta acerca do *lugar* da alma no mundo.

Em segundo lugar, metade das hipóteses gravita em torno da afirmação das antinomias como fator determinante. De acordo com o que vimos, o porquê disso é bastante óbvio, nomeadamente, os próprios relatos de Kant o afirmam explicitamente. Desse modo, exceto

Reich, ninguém nega *explicitamente* essa leitura, mesmo quando a matize (Kuehn) ou não a coloque como central (Tonelli).

Em terceiro lugar, a única outra hipótese que aparece mais de uma vez é a de que Hume teria influenciado Kant (Kreimendahl, Kuehn, Ertl e Paulsen), e isso em grande medida pelo mesmo motivo anterior, i.e., os *Prolegômenos* apontam nessa direção. Com efeito, essas são as duas leituras que possuem um nível de fundamento factual quase sempre ausente nas outras. No que se fundam estas, então? Elas fundam-se em documentos de outras naturezas (textos publicados, reflexões ou cartas) e, em geral, reivindicam a si mesmas *fazer sentido* (Cassirer, Fischer, Heimsoeth, Paulsen, Reich, Tonelli, Vaihinger, Windelband e Wundt, é claro, a nossa própria hipótese). Que as hipóteses *façam sentido* significa duas coisas: ou (a) podem-se traçar continuidades entre duas teorias ou problemas, ou, mais frequentemente, (b) a teoria de 1770 pode ser interpretada como uma *resposta* à hipótese lançada (fundamentação da matemática, espinosismo, PCPF e contrapartes incongruentes etc.).

No caso de (a), é necessário apenas estabelecer determinadas correlações de conteúdo ou estruturais entre as duas teorias (e.g., *Novos ensaios* e *Dissertação*) ou problemas (antinomias e epistolário Leibniz-Clarke). No caso de (b), a ISET e a SENS-ENT devem ser lidas como resolvendo algum problema filosófico. Agora, em (b) obviamente isso ainda não é suficiente para tornar qualquer hipótese plausível, porque, só sob esse critério, poderíamos inventar arbitrariamente uma pergunta qualquer, inclusive contemporânea a nós e alheia a Kant, que fosse resolvida por ambas as teses. Como, entretanto, a própria natureza da *investigação da virada crítica* encerra a si mesma em um momento histórico específico, pelo menos *até* 1770-81, não podemos, por exemplo, dizer que ele estivesse preocupado com o problema de uma ontologia fundamental, de Heidegger. Essa observação não pretende se estender a todo e qualquer tipo de investigação em história da filosofia, o que culminaria na negação de toda forma de “anacronismo” – ela pretende somente apontar que *o objeto de nossa pesquisa já define para si mesmo um certo limite temporal*.

Se esse é o caso, ou seja, se já há um limite temporal estabelecido, quais fatores podem determinar que as teses da *Dissertação* possam ou não ser encaradas como respostas a uma pergunta? O fator mais relevante são os próprios textos do Kant e daí entra em jogo a função do método genético, adotado por *literalmente* todos os autores que expusemos acima. O método genético é útil de duas formas para tornar a hipótese formulada mais convincente: primeiro, ele coleta evidências textuais *ao longo do tempo*, permitindo mostrar que Kant lidou com aquele problema sucessivas vezes; segundo, ele coloca Kant em diálogo consigo mesmo, ou seja, o Kant do momento *t* debatendo com o Kant do momento *t'*. A importância desse

segundo ponto é a mesma que a de reconstruir o contexto histórico no qual ele está inserido. Se conseguimos mostrar que um certo problema possuía importância para aquele período histórico (i.e., era tratado por muitos autores) e, não só isso, mas que as teorias de Kant podem ser interpretadas como travando um diálogo com aquelas desenvolvidas anteriormente, então temos ainda mais razão para sermos convencidos da hipótese.

Há em resumo, então, quatro variáveis que contribuem para o convencimento de uma hipótese que pretenda fazer sentido em (b): i. a virada crítica deve poder ser lida como uma resposta a ela; ii. quanto Kant lidou com um determinado problema (sua importância); iii. a possibilidade de reconstruir o contexto argumentativo de Kant consigo mesmo (desenvolvimento de sucessivas respostas); e iv. a possibilidade de reconstruir o contexto argumentativo de Kant com outros autores. Ora, é mais ou menos isso que os autores que defendem hipóteses do tipo (b) fazem e é isso que nós mesmos fizemos.

3.2 O esquema conceitual

A partir do que expusemos acima, deve ficar claro que vários motivadores da *Umwälzung* não são excludentes entre si. A afirmação de que “o problema dos fundamentos do conhecimento é o motivador da virada crítica” (Tonelli) não é inconsistente com a afirmação de que “o problema da fundamentação da matemática também o seria” – para torná-los consistentes, a única coisa que precisamos modificar é o artigo definido “o” pelo indefinido “um”. Se aceitarmos isso, o problema de encontrar um motivador da virada crítica torna-se um de ênfase e não de encontrar aquele único e solitário que a motivou. Assim, embora o esquema conceitual (ou *framework*) usado pela maior parte dos autores seja aquele de localizar não mais de dois motivadores da virada crítica, localizando-a em um ponto específico no tempo, pode-se questionar que essa seja a melhor forma de conceber esse objeto de estudos. Questionado isso, obteríamos a concepção de que os vários problemas não manteriam uma relação de disjunção exclusiva entre si (x ou y ou z ou...), mas uma relação de conjunção (x e y e z e...).

Há uma perda e um ganho com essa mudança de perspectiva. Como Erdmann afirma em 1882/4: “[...] a decisão sobre essa questão [qual foi o motivador da virada crítica] tem como consequência imediata a decisão sobre a posição primária da KrV e, portanto, sobre o significado último de suas ideias” (p. XXIV). O que perdemos ao modificar nossa abordagem é essa possibilidade de avaliar categoricamente qual seria a parte central da KrV – embora talvez ainda sejamos capazes de elencar graus de importância. Por outro lado, o que

ganhamos é uma compreensão mais abrangente das teorias de Kant, as quais podem agora ser avaliadas em toda a sua força, como resolução a uma miríade de problemas e não apenas um ou dois específicos. Se acompanharmos globalmente o desenvolvimento de Kant e virmos também seus resultados no período crítico, dificilmente conseguiremos elencar apenas um tema que o tenha preocupado exclusivamente em detrimento de outros. Pelo contrário, o que vemos é sempre um fermento crescente de autores alemães e estrangeiros, problemas teóricos e práticos, que se entrelaçam e cujas respostas que lhes são oferecidas em um momento parecem gerar sempre novos problemas a serem resolvidos. Eles formam algo como uma teia, a qual vai progressivamente se desenvolvendo através de um “reajuste gradual de doutrinas filosóficas” (Kuehn, 1983, p. 184) e que culminam em determinados pontos como a *Dissertação* (ou o *Preisschrift*, na formulação do problema da causalidade, ou os *Sonhos de um visionário* na concepção de metafísica, ou a carta a Herz na elaboração do problema da dedução). Assim, também é possível questionar a concepção de que haja apenas *um* momento de virada, podendo-se conceber alguns, que vão também sendo elaborados dinamicamente através do tempo¹⁶¹.

O único problema com essa abordagem emerge quando queremos oferecer interpretações especificamente dos relatos de Kant e localizá-las temporalmente (R 5037, carta a Garve etc.). Então, dado o conteúdo desses documentos, isto é, como o próprio Kant se expressa, deveremos localizar *um* motivador e *um* momento. Mas, embora devamos conceder lugar especial a esses relatos, isso não nos deveria dissuadir de olhar para outros lugares a fim de encontrar outras pistas acerca dos motivadores da virada crítica ou *viradas críticas*. Os relatos de um autor sobre si mesmo são um polo privilegiado de acesso ao seu desenvolvimento, mas, simultaneamente, esses próprios relatos podem conter distorções, propositais ou não, da realidade tal como ela se deu. A tarefa do intérprete é, dentre outras, encontrar esses espaços ocultos que o próprio autor deixou em aberto sobre si ou mesmo ignorou. Nossa tarefa é, em suma, reconstruir melhor que o próprio autor o seu próprio desenvolvimento. Foi isso que tentamos fazer em todos os capítulos anteriores.

¹⁶¹ Hinske, 1970, p. 10-12; Zammito, 2002, p. 259-60; Trevisan, 2016, p. 440.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito de nosso trabalho foi investigar a hipótese de que o PCPF desempenhou um papel tanto teórico quanto prático na virada crítica de Kant (1769-70). No primeiro capítulo, mostramos qual era o horizonte teórico do qual o filósofo de Königsberg partia, nomeadamente, a tricotomia canônica: ocasionalismo, harmonia preestabelecida e influxo físico. No mundo alemão do século XVIII, entretanto, apenas as duas últimas foram reais contendoras no debate. Começamos apresentando a harmonia preestabelecida em sua versão leibniziana, e, concluímos, ela se apresentava como uma teoria geral para lidar com o fenômeno da interação de todos os seres do mundo. Desenvolvida e modificada por Wolff, a harmonia preestabelecida, agora sob o pano de fundo não monadológico dualista, tem seu escopo reduzido ao PCPF, deixa de ocupar o lugar central que ocupava em Leibniz e passa a ser apenas uma hipótese provável.

Há dois tipos de reação à harmonia preestabelecida wolffiana: uma teórica e outra prática. Do ponto de vista teórico, por um lado, a introdução do dualismo wolffiano permitia a concepção de elementos simples de natureza não representativa e, por outro, a minimização da centralidade e caráter apodítico da harmonia preestabelecida abria espaço para que se aduzissem argumentos a favor do influxo físico. Knutzen, alegando retomar Leibniz, aproveitará ambas as circunstâncias para desenvolver um protótipo da monadologia física e defesa do influxo físico como teoria geral e particular, em que todos os elementos são espaciais, impenetráveis e relacionam-se através de uma força motriz. Aqui são lançadas pela primeira vez as bases para a concepção da espacialidade de seres simples (distinção *esse in spatio* e *implere spatium*) e o esquema causal de relação entre substâncias (*fa* modifica *fb* para produzir *x* em *b*). A relação entre alma e corpo, ou entre força representativa e motora, ocorreria no marco de ambas as premissas, na medida em que a espacialidade e a impenetrabilidade de todos os seres garantem que eles possam se relacionar através de alguma propriedade comum, e o esquema causal permite evitar a violação da proporcionalidade entre causa e efeito. Em Baumgarten, há uma renovação da defesa da harmonia preestabelecida. Embora pareça a princípio que as premissas do trabalho de Knutzen são abandonadas, esse não é o caso: tanto a espacialidade e impenetrabilidade de todas as mônadas é retida quanto o esquema causal é agora elaborado sob a noção de influência e paixão ideal. Essencialmente, o mesmo apareceu em nossa análise de Crusius, mas agora defendido sob uma metafísica dualista.

Do ponto de vista prático, vimos primeiro as duas concepções de liberdade que estavam por trás das críticas morais à harmonia preestabelecida e influxo físico, nomeadamente, da liberdade como espontaneidade e indiferença. A primeira adequava-se bastante bem à harmonia preestabelecida, pois, dado que o critério aqui era de origem, ou seja, se uma ação tem como razão suficiente um estado interno ao sujeito agente, e a harmonia preestabelecida, especialmente nas versões de Leibniz e Wolff, pressupunha a autonomia da alma, era fácil argumentar que havia ações livres. Os defensores do influxo físico argumentavam, não obstante, que, tanto porque a teoria concorrente negava a interação entre alma e corpo quanto porque ela implicava a aceitação do PRS, a liberdade era suspensa – a aceitação do PRS seria incompatível com a liberdade, pois ela é concebida por esses autores como indiferença. Baumgarten, por outro lado, invertia essa mesma crítica e afirmava que, se o influxo físico supõe que todos os estados de todas as substâncias são determinados por outras substâncias (uma interpretação bastante específica do influxo físico), então não é possível liberdade em nenhum de seus sentidos.

Esse panorama contribuiu para que compreendêssemos o PCPF na trajetória de Kant. No *Forças vivas*, ele já defende o influxo físico sob a base de um monismo metafísico, semelhante em alguns aspectos àquele de Knutzen, e da espacialidade da alma, em consonância com toda a tradição que mostráramos no capítulo anterior. A seguir, na década de 1750, Kant introduz um certo tipo de dualismo, sugerindo que as substâncias possuem tanto forças de representação (o fundamento imediato das determinações e percepções internas) quanto forças físicas, como repulsão e atração (o fundamento imediato das determinações externas e relações espaciais), retendo a espacialidade da alma através da distinção entre *in spatio esse* e *implere spatium*. Através do esquema causal de Knutzen e Crusius, o influxo físico significa que as substâncias interagem umas com as outras por meio dessas forças físicas, que determinam as mudanças nas percepções produzidas pelas forças de representação. Argumentamos nesse contexto que a introdução do dualismo é motivada pela imortalidade da alma e que o esquema causal é introduzido para conciliar influxo físico e liberdade como espontaneidade.

Há, no entanto, um problema com essa teoria, reconhecido pelo próprio Kant na *Nova dilucidatio*. Dada a dependência da alma em relação à matéria, pareceria que a acusação de materialismo lhe poderia ser dirigida. Não somente isso, mas na década de 1760, a começar pelo *Preisschrift*, Kant percebe que não tem um critério claro para distinguir a alma do corpo: se todas as mônadas são simples, possuem as mesmas forças e os mesmos tipos de determinações internas e externas, como encontrar uma diferença específica entre ambos?

Kant reconhece a necessidade de encontrar esse critério de distinção na *Metafísica Herder* e esclarece que a importância disso reside em garantir que a alma não é de natureza material e, portanto, pode ser livre – a liberdade é aqui ainda concebida como espontaneidade.

O critério de distinção é encontrado na relação com o espaço. Se em 1750 as únicas duas concepções de estar no espaço eram estar como um ponto (*in spatio esse*) ou de maneira extensa e impenetrável (*implere spatium*), agora Kant concebe uma terceira possibilidade, a qual se adequaria à alma, nomeadamente, estar em uma área, mas de maneira penetrável. Agora, parece que, mesmo que a alma *devesse* ser ativa no espaço desse modo, há uma diferença entre como acessamos esse modo de estar no espaço e o modo através do qual os corpos nele estão. O último é acessado através da experiência, intuitivamente, e o primeiro, apenas através de conceitos, simbolicamente.

Nos *Sonhos de um visionário*, vemos um desenvolvimento disso na constatação da carência de fundamento teórico do conceito de espírito. Se espíritos são ativos no espaço, então essa atividade deveria estar fundada em alguma força que lhe permitisse fazê-lo. Essa força, no entanto, não pode ser fundada no PI, pois, sendo o conceito de força um caso particular de relação causal, ele pressupõe dois indivíduos distintos, isto é, não idênticos. Ela não pode também ser fundada na experiência, porque, como a *Metafísica Herder* já reconheceu, nós não acessamos empiricamente a atividade da alma no espaço – nesse momento, único critério válido para a fundamentação de qualquer força. Assim, a atividade da alma no espaço é teoricamente infundada. Isso não significa, contudo, que não possamos pensá-la; pelo contrário, tampouco podemos provar qualquer contradição nesse caso. Se, por um lado, do ponto de vista teórico o conceito de espírito perde sua relevância, por outro, ele ainda pode ter significância prática, através do conceito de mundo inteligível, usado para explicar o fenômeno do sentimento moral. Argumentamos nesse contexto que esse é o único uso legítimo desse conceito nos *Sonhos de um visionário*. Aqui obviamente já está antecipada a distinção entre mundo sensível e inteligível.

Ao chegar à *Dissertação inaugural*, Kant introduz essa distinção através de SENS-ENT, juntamente com ISET. Isso marca o auge do dualismo de Kant durante o período que está sendo examinado. Embora de fato constitua uma forma de dualismo, ele não abrange primariamente o dualismo metafísico, mas sim o epistemológico. Consequentemente, o tratamento do PCPF é inevitavelmente alterado. Nessa conjuntura, não apenas a alma, agora concebida como um objeto puro do entendimento, é liberada das restrições da natureza em sua dimensão espaço-temporal, mas *também se torna sem sentido afirmar a espacialidade da alma*. Fazer isso implicaria uma confusão entre as condições dessas duas faculdades, ou seja,

implicaria cair em sub-repção. Com isso, as perguntas acerca do lugar da alma no mundo ou no corpo tornam-se vácuas, algo, conforme vimos, provavelmente influenciado por Euler. Kant não é absolutamente consequente em relação a esses resultados e ainda tenta desenvolver uma resposta ao PCPF, o que caracterizamos como o canto do cisne.

Finalmente, o conceito de mundo inteligível é preservado na *Dissertação inaugural*, mas parece ter perdido o significado moral encontrado nos *Sonhos de um visionário*, assemelhando-se mais à sua contraparte puramente cosmológica na *Nova dilucidatio*. No entanto, quando examinamos algumas das Reflexões de Kant desse período, podemos ver que ele ainda estava desenvolvendo essa conexão, caminhando em direção a algo que tem uma relação mais clara com a *Fundamentação da metafísica dos costumes*.

No terceiro capítulo, mostramos, finalmente, quais foram as principais hipóteses desenvolvidas na literatura secundária acerca dos motivadores da virada crítica. Em nossa análise, vimos que não há consenso quanto à ênfase dada às teses da *Dissertação* e que podemos distinguir dois tipos de hipóteses, aquelas fundadas nos relatos do próprio Kant e aquelas nas quais esse tipo de fundamento está ausente. As primeiras, não curiosamente, foram as mais bem recebidas dentro da literatura secundária. Localizamos a nossa hipótese no segundo grupo e argumentamos que, a despeito da ausência desse nível de fundamento, isso não a invalida, pois ainda há critérios de razoabilidade para determinar sua probabilidade. Por fim, mostramos que duas das premissas acerca da discussão sobre a virada crítica podem ser questionadas: que haja apenas uma virada (1769-70) e não várias, e que haja apenas um ou, no máximo, dois motivadores, não mais. Ao negá-las, o que obtemos é uma imagem talvez mais fiel ao desenvolvimento kantiano, no qual motivos críticos percorrem todo o período pré-crítico com alguns pontos de culminação, e diversos problemas atuam como motor disso, tendo como um de seus picos as duas teses defendidas pela primeira vez na *Dissertação*.

A partir de toda a nossa discussão, acreditamos ter alcançado nosso objetivo, não somente de expor geneticamente o desenvolvimento do PCPF em Kant, mas de utilizá-lo para argumentar a favor de que este deve ter desempenhado um papel tanto teórico quanto moral na virada crítica de 1769-70. Nosso foco foi apenas defender o PCPF como motivador, pois fugiria do nosso escopo mostrar como este se vinculava com outros problemas. No entanto, a discussão do nosso terceiro capítulo abre margem para uma investigação não somente de como um, mas sim vários problemas podem ter influenciado Kant à virada crítica. Um dos caminhos para levar a cabo isso seria, por exemplo, mostrar os vínculos entre os próprios problemas. Acreditamos que esta poderia ser uma linha investigativa interessante de ser estudada, e.g., poderíamos nos perguntar exatamente o vínculo entre o PCPF e a terceira

antinomia, na medida em que ambos tocam a conciliação da liberdade com as leis do mundo natural ou PRS. Outra possibilidade seria o aprofundamento da tese completa de Klaus Reich, desenvolvendo o vínculo entre PCPF e contrapartes incongruentes.

Há também outro aspecto que poderia ser desenvolvido: o que acontece com o PCPF pós-virada crítica, tanto dentro do *corpus* de textos da década silente e período crítico quanto no século XIX? A dissolução do PCPF como problema *metafísico*, da relação entre duas substâncias heterogêneas, permite recolocá-lo no âmbito fenomênico, na relação entre fenômeno interno e externo. Como Kant lida exatamente com essa variante na KrV? Como isso impactará o século XIX, especialmente no desenvolvimento da psicologia alemã? Essas são perguntas que podem ser lidas como desenvolvimentos daquilo que apresentamos aqui e que exigiriam trabalhos separados. Impressiona a relação inversamente proporcional entre a importância do PCPF na filosofia moderna e quanto a *Kant-Forschung* se dedicou a ele. Esses esforços sanariam de algum modo essa carência da literatura secundária.

REFERÊNCIAS

- ADICKES, E. *Kant als Naturforscher*. Tübingen: De Gruyter, 1924.
- ALLISON, H. E. *Kant's Conception of Freedom: A Developmental and Critical Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- ARANA CAÑEDO AGÜELLES, J. *Comentario*. In: KANT, I. *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Bern: Peter Lang, 1988.
- ARANA CAÑEDO AGÜELLES, J. *Ciencia y metafísica em el kant precritico (1746-1764)*. Salamanca: Anales de la Universidad Hispalense, 1982.
- ARIEW, R. G.W. Leibniz Life and Works. In: JOLLEY, N. (Ed.) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- ARISTOTLE. *De anima*. In: ARISTOTLE. *The complete works of Aristotle vol I*. (J. A. Smith, Trans.). Princeton: Princeton University Press, 1984.
- BAUMGARTEN, A. *Metaphysics: A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes, and Related Materials*. (C. D. Fugate & J. Hymers, Trans.). London: Bloomsbury Academic, 2013.
- BAYLE, P. *Historical and Critical Dictionary*. Selections. (R. H. Popkin, Trans.). Indianapolis/New York: Bobbs-Merrill, 1965.
- BECK, L. W. *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- BENZ, E. *Emanuel Swedenborg: visionary savant in the age of reason*. (N. Goodrick-Clarke, Trans.). Pennsylvania: Swedenborg Foundation, 2002.
- BIANCO, B. Freiheit gegen Fatalismus. Zu Joachim Langes Kritik an Wolff. In: HINSKE, N. (Ed.) *Zentren der Aufklärung I: Halle, Wolffebüttler Studien zur Aufklärung*. Heidelberg: Lambert Schneider, p. 111–55, 1989.
- BORCHERDING, J. The Metaphysics of Leibniz's New System. In: LODGE, P.; STRICKLAND, L. (Eds.), *Leibniz's Key Philosophical Writings: A Guide*. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- BYRD, J. Kant's Compatibilism in the New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition. *Kant-Studien*, 99(1), p. 68–79, 2008.
- CAMPO, M. *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico, vol. 1*. Milan: Società Editrice "Vita e Pensiero", 1939.
- CAMPO, M. *La genesi del criticismo Kantiano*. Varese: Magenta, 1953.
- CAMPO, M. Osservazioni sul primo lavoro precritico di Kant. Sulla misura delle forze vive. *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 35, p. 265–295, 1943.

CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. 2. Berlin: Verlag von Bruno Cassirer, 1907.

CASSIRER, E. *Kant's Life and Thought*. Michigan: Yale University Press, 1981.

CASSIRER, E. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Verlag von J.C.B Mohr, 1932.

CORDEMOY, G. de. *Six Discourses on the Distinction between the Body and the Soul* (1666). (S. Nadler, Trans. & Ed.). Oxford: Oxford University Press, 2016.

CORR, C. A. Christian Wolff and Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 36(2), p. 241-262, 1975.

COUTURAT, L. *La logique de Leibniz: d'après des documents inédits*. Paris: Félix Alcan, 1901.

CRAMER, L. *Kants rationale Psychologie und ihre Vorgänger*. Leipzig: Dissertation, 1914.

CRUSIUS, C. A. Philosophical Dissertation on the Use and Limits of the Principle of Determining Reason, commonly called the Principle of Sufficient Reason (1743). In: DYCK, C. W. (Ed. & Transl.). *Early Modern German Philosophy (1690–1750)*. Oxford: Oxford University Press, 2019.

CRUSIUS, C. A. *Die philosophischen Hauptwerke*. Vol. 1-4.1. Hildesheim: Georg Olms, 1965-1987.

CURLEY, E.; KOIVUNIEMI, M. Descartes on the Mind-Body Union: A Different Kind of Dualism. In: GARBER, D.; RUTHERFORD, D. (Eds.). *Oxford studies in early modern philosophy*. Vol. 7. Oxford: Oxford University Press, 2015.

DE BOER, K. *Kant's reform of metaphysics: the Critique of pure reason reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

DESCARTES, R. *The correspondence between princess Elisabeth of Bohemia and René Descartes*. (L. Shapiro, Trans. & Ed.). Chicago: The University of Chicago Press, 2007.

DESCARTES, R. *Oeuvres de Descartes*. (C. Adam & P. Tannery, Eds.). Vols. 1-11. Paris: CNRS/Vrin, 1964–74.

DESCARTES, R. *The Philosophical Writings of Descartes, I and II* (CSM). (J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

DYCK, C. W. Between Wolffianism and Pietism: Baumgarten's Rational Psychology. In: FUGATE, C.; HYMERS, J. (Eds.). *Baumgarten and Kant on Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

DYCK, C. W. (forthcoming). Power, Harmony, and Freedom: Debating Causation in 18th Century Germany. In: BEISER, F.; LOOK, B. (Eds.). *Oxford Handbook of Eighteenth Century German Philosophy*. Oxford University Press.

EDWARDS, J. *Substance, Force and the Possibility of Knowledge: On Kant's philosophy of Material Nature*. Berkeley: University of California Press, 2005.

EFFERTZ, D. Zur Monade bei Leibniz und Wolff. *Studia Leibnitiana*, 46(1), p. 64-75, 2014.

ENGFER, H.-J. Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant. In: W. Schneiders (Ed.). *Christian Wolff: 1679-1754; Interpretationen zu seiner Philosophie und deren Wirkung*. Hamburg: Felix Meiner, 1983.

ENGFER, H.-J. *Philosophie als Analysis. Studien zur Entwicklung philosophischer Analysiskonzeptionen unter dem Einfluß mathematischer Methodenmodelle im 17. und frühen 18. Jahrhundert*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1982.

ERDMANN, B. *Einleitung zu Immanuel Kant's Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hg. und historisch erklärt von B. E., p. I-CXIV. Leipzig, 1878.

ERDMANN, B. *Martin Knutzen und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1876.

ERDMANN, B. Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie. In: KANT, I. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie. aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen*. Hrsg. von Benno Erdmann. Neudr. der Ausg. Leipzig, 1882/1884.

ERTL, W. Hume's antinomy and Kant's critical turn. *British Journal for the History of Philosophy*, 10(4), p. 617-631, 2002.

EULER, L. Reflections on Space and Time. In: KOSLOW, A. (ed.). *The Changeless Order*. New York: George Braziller, 1967.

EULER, L. Réflexions sur l'Espace & le Temps. In: *Histoire de l'academie des sciences et belles lettres de Berlin* 4. Berlin, (1748) 1750.

FALKENBURG, B. *Kant's Cosmology: From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*. Cham, Switzerland: Springer, 2020.

FERRINI, C. Descartes's Legacy in Kant's Notions of Physical Influx and Space-Filling True Estimation and Physical Monadology. *Kant-Studien*, 109(1), p. 9–46, 2018.

FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd III. Kant's Vernunftkritik und deren Entstehung. 2. rev. Aufl. Heidelberg: Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann, 1869.

FISCHER, K. *Geschichte der neuern Philosophie*. Bd IV. Immanuel Kant und seine Lehre, I Teil. Fünfte Auflage. Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1909.

FISCHER, K. *Clavis Kantiana*. In: BUSCHE, H. (Ed.). *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens: Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.

FORSCHNER, M. *Gesetz und Freiheit: Zum Problem der Autonomie bei I. Kant*. Salzburg: Verlagsbuchhandlung Anton Pustet, 1974.

FRIEDMAN, M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

GARBER, D. *Descartes and Occasionalism*. In: GARBER, D. *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001a.

GARBER, D. *Understanding Interaction: What Descartes Should Have Told Elisabeth*. In: GARBER, D. *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001b.

GARBER, D. *What Leibniz Really Said?* In: GARBER, D.; LONGUENESSE, B. (Eds.). *Kant and the Early Moderns*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

GARBER, D. *Leibniz: Body, Substance, Monad*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

GOLDENBAUM, U. *How Kant was Never a Wolffian, or Estimating Forces to Enforce Influxus Physicus*. In: LOOK, B. C. (Ed.) *Leibniz and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

GOTTSCHED, J. C. *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit (theoretischer Teil)*. In: GOTTSCHED, J. C. *Johann Christoph Gottsched ausgewählte Werke*. Bd. 5, Teil 1. Ed. Mitchell, P. M. Berlin: De Gruyter, 1983.

GRILLENZONI, P. *Kant e la scienza 1755-1760: Parte 1*. Rome: Aracne editrice, 2016.

GRILLENZONI, P. *Kant e la scienza, volume 1: 1747-1755*. Milan: Vita e Pensiero, 1998.

GRILLENZONI, P. *Determinismus und Freiheit in Kants Nova dilucidatio (1755)*. *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 5(1), p. 65-88, 2020.

GUEROULT, M. *Malebranche, vol. 2: Les cinq abîmes de la providence. L'Ordre et l'Occasionalisme*. Paris: Aubien, 1959.

HAHMANN, A. *Crusius' Critique of the Leibniz-Wolffian Ontology and Cosmology*. In: GRUNERT, F.; HAHMANN, A.; STIENING, G. (Eds.), *Christian Augustus Crusius (1715-1775): Philosophy Between Reason and Revelation [Kindle Edition]*. Berlin: De Gruyter, 2021a.

HAHMANN, A. *Crusius on the Fundamental Powers of the Soul*. In: GRUNERT, F.; HAHMANN, A.; STIENING, G. (Eds.), *Christian Augustus Crusius (1715-1775): Philosophy Between Reason and Revelation [Kindle Edition]*. Berlin: De Gruyter, 2021b.

HARNACK, A. *Geschichte der königlich preussischen Akademie der Wissenschaft zu Berlin*, 2. Bd. Berlin: Reichsdruckerei, 1900.

HEIMSOETH, H. Metaphysical Motives in the development of critical idealism. In: MOLTKE, Gram (Ed.). *Kant: Disputed Questions*. Ohio: Ridgeview Publishing Company, 1984.

HEIMSOETH, H. *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius: Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1926.

HEIMSOETH, H. Der Kampf um den Raum -in der Metaphysik der Neuzeit. In: HEIMSOETH, H. *Studien zur philosophie Immanuel Kants*. Cologne: Kölner Universitäts-Verlag, 1956.

HENRICH, D. Über Kants früheste ethik. *Kant-Studien*, 54(1-4), p. 404-431, 1963.

HERZ, M. *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

HESSBRÜGGEN-WALTER, S. *Die Seele und ihre Vermögen: Kants Metaphysik des Mentalen in der 'Kritik der reinen Vernunft'*. Paderborn: Mentis, 2004.

HINSKE, N. Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung. *Kant-Studien*, 56(3-4), 1965.

HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart: Kohlhammer, 1970.

HINSKE, N. Kants Auflösung der Freiheitsantinomie oder Der unantastbare Kern des Gewissens. In: BÖHR, C. (Ed.). *Vernunft, Wissen, Glaube, Colloquium Metaphysicum: Wege zu einem neuen Verständnis Immanuel Kants*. Wiesbaden: Springer VS, 2023.

HOFFMANN, A. F. *Beweisthümer dererjenigen Grund-Wahrheiten aller Religion und Moralität...* Frankfurt and Leipzig, 1736.

HÖFLER, A. *Psychologie*. Wien and Prag: Verlag von F. Tempsky, 1897.

HOLDEN, T. *The Architectur of Matter*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

HUME, D. *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

INSOLE, C. *Kant and the Creation of Freedom: A Theological Problem*. New York: Oxford University Press, 2013.

JAMMER, M. *Conceitos de força: estudo sobre os fundamentos da dinâmica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

KANT, I. Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. Trad. Paulo R. Licht dos Santos. São Paulo: Unesp, 2005a.

KANT, I. Sonhos de um visionário. In: KANT, I. *Escritos pré-críticos*. Trad. Joãozinho Beckenkamp. São Paulo: Unesp, 2005b.

KANT, I. *Gesammelte Schriften*. Die Deutsche (antes: Königlich-Preußische) Akademie der Wissenschaften, Vols. 1–29. Berlim: De Gruyter, 1900–.

KANT, I. *Neue Reflexionen. Die frühen Notate zu Baumgartens "Metaphysica."* Edited by G. Gawlick, L. Kreimendahl, and W. Stark. Stuttgart-Bad Canstatt: Frommann-Holzboog, 2019.

KANT, I. Nova dilucidatio [1755]. In: KANT, I. *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. Tradução e edição: David Walford e Ralf Meerbore. Cambridge: Cambridge University Press, 1992a.

KANT, I. Physical Monadology [1756]. In: KANT, I. *Theoretical Philosophy, 1755 – 1770*. Tradução e edição: David Walford e Ralf Meerbore. Cambridge: Cambridge University Press, 1992b.

KANTERIAN, E. *Kant, God and Metaphysics: The Secret Thorn*. New York: Routledge, 2018.

KAWAMURA, K. Eine begriffsgeschichtliche Skizze der "Willkür" im 18. Jahrhundert - Wolff, Wagner, Feder und Kant. In: ROHDEN, V.; TERRA, R. R.; ALMEIDA, G. A.; RUFFING, M. (Eds.). *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X. Internationalen Kant-Kongresses*. Bd. 3. Berlin - New York: De Gruyter, 2008.

KAWAMURA, K. *Spontaneität und Willkür: Der Freiheits begriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*. Stuttgart: fromann-holzboog, 1996.

KNUTZEN, M. *Systema causarum seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris leibnitii principiis*. Leipzig, 1745.

KREIMENDAHL, L. *Kant - der Durchbruch von 1769*. Köln: Dinter, 1990.

KUEHN, M. Kant's Conception of "Hume's Problem". *Journal of the History of Philosophy*, 21(2), P. 175-193, 1983.

LANGE, J. *Anmerckungen über des Herrn Hoff-Raths und Professor Christian Wolffens Metaphysicam von denen darinnen befindlichen so genannten der Natürlichen und geoffenbarten Religion und Moralität entgegen stehenden Lehren. Nebst beygefügter Hr. Hoff-R. und Prof. Christian Wolffens Gründlicher Antwort*. Kassel, 1724.

LANGE, J. *Modesta disquisitio novi philosophiae systematis de deo, mundo et homine et praesertim de harmonia comercii inter animam et corpus praestabilita...* [MD]. Halle, 1723.

LAYWINE, A. *Kant's Early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*. California: Ridgeview Publishing Company, 1993.

LEIBNIZ, G. W. *Die matematische Schrifften*. Ed. Gerhardt, C. I., 7 vols. Berlim: A. Asher/H. W. Schmidt, 1849–1863.

LEIBNIZ, G. W. Discurso de metafísica. In: CHAÚÍ, M. (Trans.). *Os Pensadores*. Vol XIX. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LEIBNIZ, G. W. *Philosophical Papers and Letters*. Trans. and ed. Loemker, L. E. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1969.

LEIBNIZ, G. W. *Die philosophische Schriften*. Ed. Gerhardt, C. I. 7 vols. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890.

LOEB, L. *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. London: Cornell University Press, 1981.

LOOK, B. C. Kant's Leibniz: historical and philosophical study. In: LOOK, B. C (Ed.). *Leibniz and Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2021.

LORINI, G. The origins of transcendental subjectivity. *Philosophica*, 44, p. 107-126, 2014.

LUDOVICI, C. G. *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie., zum Gebrauch seiner Zuhörer*. Vol. 1. Leipzig, 1737.

MALEBRANCHE, N. *A busca da verdade*. Trans. Smith, P. J. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

MALEBRANCHE, N. *Dialogues on Metaphysics*. Trans. Doney, W. New York: Abaris Books, 1980.

MASSIMI, M. Kant's dynamical theory of matter in 1755, and its debt to speculative Newtonian experimentalism. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 42(4), p. 525-543, 2011.

MENZER, P. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785, Teil I. *Kant-Studien*, 2, p. 290-322, 1898.

NIERHAUS, F. *Das Problem der psychophysischen Kommerziums in der Entwicklung der Kantische Philosophie*. Köln: Dissertation, 1962.

O'NEILL, E. *Influxus Physicus*. In: NADLER, S. (Ed.), *Causation in Early Modern Philosophy*. University Park: Penn State Press, 27–55, 1993.

PAULSEN, F. *Immanuel Kant: sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Fr. Frommanns Verlag E. Hauff, 1899.

PAULSEN, F. *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. Leipzig, 1875.

POLI, B. B.; PORTA, M. A. G. A primeira tentativa de Kant na resolução do problema do comércio psicofísico (1747). *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea*, 10(1), p. 13–33, 2022.

POLONOFF, I. I. *Force, Cosmos, Monads and Other Themes of Kant's Early Thought*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973.

- REICH, K. Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre. In: KANT, I. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Hamburg: Felix Meiner, 1958.
- RICHARDSON, R. The 'Scandal' of the Cartesian Interactionism. *Mind*, 91(1), p. 2-37, 1982.
- RIEHL, A. *Der philosophische Kritizismus: Geschichte des philosophischen Kritizismus*. Bd. 1. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1908.
- ROUSSEAU, J. J. *O contrato social: princípios do direito político*. Translated by Danesi, A. P. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ROZEMOND, M. Leibniz on the Union of Soul and Body. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 79(2), p. 150-178, 1997.
- ROZEMOND, M. *Descartes's Dualism*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.
- RÜDIGER, A. *Herrn Christian Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und D. Andreas Rüdigers Gegen-Meinung*. Leipzig, 1727.
- RUSSELL, B. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Routledge, 1937.
- SCHIERBAUM, S. Freedom of Indifference: Its Metaphysical Credentials According to Crusius. *Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences*, 12, p. 385–405, 2019.
- SCHILPP, P. A. *Kant's Pre-Critical Ethics*. Evanston: Northwestern University Press, 1938.
- SCHMITT, A. Kuno Fischers Clavis Kantiana – Einführung und Übersetzung. In: BUSCHE, H. (Ed.). *Kant als Bezugspunkt philosophischen Denkens: Festschrift für Peter Baumanns zum 75. Geburtstag*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2010.
- SCHMUCKER, J. *Die Ursprünge der Ethik Kants in vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meisenheim am Glan: Verlag Anton Hain KG, 1961.
- SCHÖNFELD, M. Joachim Lange. In: KLEMME, H. F.; KUEHN, M. (Eds.). *The Bloomsbury dictionary of eighteenth-century German philosophers* (pp. 456-9). New York: Bloomsbury Publishing, 2016.
- SCHÖNFELD, M. Christian Wolff and Leibnizian Monads. *The Leibniz Review*, 12, p. 131-135, 2002.
- SCHÖNFELD, M. *The Philosophy of the Young Kant: the Precritical Project*. New York: Oxford University Press, 2000.
- SCHRÖDER, K. *Das Freiheitsproblem bei Leibniz und in der Geschichte des Wolffianismus*. Halle: Inaugural-Dissertation, 1938.
- SCHWAIGER, C. *Alexander Gottlieb Baumgarten – Ein Intellektuelles Portät. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor*. Stuttgart: frommann-holzboog, 2011.

SGARBI, M. Spontaneity from Leibniz to Kant. Sources and Studies. In: *Einheit in der Vielheit*: VIII. Internationaler Leibniz-Kongress, p. 989-996. Hannover, 2006.

SHELL, S. M. *The embodiment of reason*. Chicago: Chicago University Press, 1996.

SMITH, B.; MULLIGAN, K. Pieces of a Theory. In: SMITH, B.; KUNNE, W. (Eds). *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. München/Wien: Philosophia Verlag, 1982.

SVARE, H. *Body and practice in Kant*. Dordrecht: Springer, 2006.

SYTNIK-CZETWERTYŃSKI, J. Some Eighteenth-Century Contributions to the Mind–Body Problem (Wolff, Taurellus, Knutzen, Bülfinger and the Pre-Critical Kant). *Axiomathes*, 23(3), p. 567-577, 2013.

TANNER, N. *The Church in Council*. Londres: I.B. Tauris, 2011.

THOMAS AQUINAS, S. *O ente e a essência*. Translated by Nascimento, C. A. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

TONELLI, G. Einleitung. In: CRUSIUS, C. A. *Die philosophischen Hauptwerke*. Vol. 1. Hildesheim: Georg Olms, 1965.

TONELLI, G. *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*. Torino: Edizione di “Filosofia”, 1959.

TONELLI, G. Leibniz on Innate Ideas and the Early Reactions to the Publication of the *Nouveaux Essais* (1765). *Journal of the History of Philosophy*, 12, p. 437-454, 1974a.

TONELLI, G. Die Umwälzung von 1769 bei Kant. *Kant-Studien*, 54(1-4), p. 369-375, 1963.

TONELLI, G. Kant 's Ethics as a part of Metaphysics: a possible Newtonian Suggestion? With Some Comments on Kant's “Dreams of a Seer”. In: WALTON, C.; ANTON, J. P. (Eds.). *Philosophy and the Civilizing Arts: Essays Presented to Herbert W. Schneider*. Ohio: Ohio University Press, 1974b.

TONELLI, G. The Problem of the Classification of the sciences in Kant's Time. *Rivista Critica di Storia della Filosofia*, 30(3), p. 243-294, 1975.

TREVISAN, D. K. Os pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas e o surgimento de motivos críticos no pensamento de Kant. *Revista Filosófica Aurora*, 28, p. 433-457, 2016.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants “Kritik der reinen Vernunft”*. Bd 1I. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1892.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants “Kritik der reinen Vernunft”*. Bd 1. Stuttgart/Berlin/Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1922.

VELKLEY, R. *Freedom and the End of Reason: On the moral foundations of Kant's critical*

philosophy. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1989.

VLEESCHAUWER, H. J. *The Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine*. Translated by Duncan, A. R. C. London: Thomas Nelson and Sons Ltd, 1962.

VUILLEMIN, J. *Physique et métaphysique kantienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

WAGNER, F. *Versuch Einer gründlichen Untersuchung, Welches Der wahre Begriff Von der Freyheit des Willens sey?* Berlin, 1730.

WALCH, J. G. *Des Philosophischen Lexici Anderer Theil*. Leipzig, 1726.

WATKINS, E. Kant's Theory of Physical Influx. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 77, 285-324, 1995a.

WATKINS, E. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WATKINS, E. *Kant's Critique of Pure Reason: Background Source Materials*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

WATKINS, E. On the Necessity and Nature of Simples. Leibniz, Wolff, Baumgarten and Pre-critical Kant. In: D., GARBER; NADLER, S. (Eds.). *Oxford Studies in Early Modern Philosophy Volume 3*. Oxford: Clarendon Press, 2006.

WATKINS, E. The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius. *The Review of Metaphysics*, 49(2), p. 295–339, 1995b.

WILSON, C. The reception of Leibniz in the eighteenth century. In: JOLLEY, N. (Ed.). *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WINDELBAND, W. *Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften*, vol. 2. Leipzig: Breitkopf und Härtel, 1880.

WOLFF, C. *Anmerckungen über die vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt*. Frankfurt am Main, 1724.

WOLFF, C. *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis dei atque naturae, cognitionem via sternitur*. Frankfurt e Leipzig, 1731.

WOLFF, C. *Discursus praeliminaris de philosophia in genere*. In: *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scietiarum atque vitæ aptata* [Lógica latina]. Leipzig, 1728.

WOLFF, C. *Pensamientos racionales acerca de dios, el mundo y el alma del hombre, así como sobre todas las cosas en general* (Metafísica Alemana). Coyoacán: Akal Ediciones, 2000.

WOLFF, C. *Philosophia prima, sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt e Leipzig, 1730.

WOLFF, C. *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata, qua ea, quae de anima humana indubia experientiae fide innotescunt, per essentiam et naturam animae explicantur, et ad intimiorem naturae ejusque auctoris cognitionem profutura proponuntur*. Frankfurt e Leipzig, 1734.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt*. Frankfurt e Leipzig, 1720.

WUNDT, M. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Hildesheim: Hildesheim, 1964.

WUNDT, M. *Kant als Metaphysiker: Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*. Stuttgart: Verlag von Ferdinand Enke, 1924.

WUTTKE, H. Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung [1841]. In: *Gesammelte Werke Christian Wolff*, vol. 10.1, ed. J. École, H.W. Arndt, Ch.A. Corr, J.E. Hofmann, & M. Thomann. Hildesheim: Georg Olms, 1980.

ZAMMITO, J. *Kant, Herder, and the Birth of Anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. Munique: Verlag von R. Oldenbourg, 1875.

ZELLER, E. Wolffs Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie. In: ZELLER, E. *Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts*. Leipzig: Fues's Verlag, 1865.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), processo n. 2021/01185-0.