

PARTE I
RAZÃO PURA
Pure Reason

POSSIBILITAR A EXPERIÊNCIA. SOBRE A RELAÇÃO ENTRE O TRANSCENDENTAL E O EMPÍRICO EM KANT*

Günter Zöllner

O meu lugar é o fértil *bathos* da experiência. (Prol, AA 04: 373).

A minha contribuição busca elucidar a relação multiforme e complexa que é tecida entre o *a priori* e o *a posteriori* na filosofia transcendental de Kant. Eu procedo em seis seções que se referem aos diferentes aspectos da relação em questão. Cada seção abre-se por uma citação-chave de Kant (duas, no caso da sexta seção), seguida por reflexões sistemáticas baseadas no texto da *Crítica da Razão Pura*.

1. O EMPÍRICO E O META-EMPÍRICO

Só o caminho *crítico* ainda está aberto. (KrV, A 856 / B 884).

Um *topos* bem estabelecido concernente à filosofia crítica de Kant em geral e à sua filosofia crítico-teórica (« filosofia transcendental ») em particular é a natureza compatibilista desse pensamento, referido à oposição cardial entre o racionalismo « continental », de um lado, e o empirismo britânico, de outro. Kant, diz-se, empreendeu, de uma maneira original e criativa, a reconciliação entre dois sistemas epistemológicos opostos e as suas implicações ontológicas contra-

* Tradução de Ubirajara Rancan de Azevedo Marques a partir do original em francês.

ditórias, respectivamente metafísicas e antimetafísicas. Contudo, a solução construtiva oferecida por Kant à alternativa aporética entre Leibniz e Locke, entre Malebranche e Berkeley ou entre Spinoza e Hume é menos um compromisso do que um ultrapassamento das oposições anteriores, ultrapassamento que as modifica e as transforma radicalmente. A filosofia crítica não é nem um racionalismo empiricizado nem um empirismo racionalizado, mas uma « concepção doutrinal » (*Lehrbegriff*) (KrV, A491 / B519) que critica sistematicamente o racionalismo e o empirismo dos precursores.

Na perspectiva da filosofia crítica, o racionalismo e o empirismo assemelham-se nas suas abordagens pré-críticas das questões do conhecimento e dos objetos a conhecer. O ponto principal da crítica kantiana das duas formas principais da filosofia pré-kantiana concerne ao caráter dogmático de ambas, que consiste na ausência da « distinção crítica » (KrV, BXXVIII) entre os objetos considerados como fenômenos e como coisas em si.

Segundo Kant e a sua reconstrução sistemática da história da filosofia moderna, o racionalismo e o empirismo estão sujeitos à confusão entre essas duas maneiras de considerar os objetos. No caso do racionalismo, o dogmatismo que lhe é inerente consiste na redução dos objetos – qualquer que seja a maneira pela qual eles apresentem-se fenomenalmente – aos númenos e na ilusão de um conhecimento possível das coisas em si. No caso do empirismo, trata-se do erro inverso, que consiste em identificar os objetos fenomenais com os objetos propriamente ditos. Ao passo que o racionalismo nega o estatuto *sui generis* dos fenômenos, que para ele são somente coisas em si confusamente representadas, o empirismo nega todo o ser e conhecer para além dos fenômenos, que, pois, ele toma pelas próprias coisas.

Face às fraquezas filosóficas comuns a esses precursores, a filosofia crítica presta-se ao duplo propósito de restringir as extravagâncias do racionalismo dogmático, que ultrapassa os limites da sensibilidade, e de corrigir a superficialidade do empirismo dogmático, que negligencia e nega toda a realidade para além dos sentidos. Para efetuar o ultrapassamento dos dogmatismos racionalista e empirista, Kant desenvolve uma nova apreciação do princípio que reside no fundo de cada um deles; a saber: respectivamente, a razão e a experiência. No que concerne à razão (teórica), Kant fá-la passar da ordem de fonte autossuficiente de conhecimentos ao de princípio autônomo, mas por si mesmo insuficiente, para assegurar a cognição objetiva. É somente unida a um outro princípio,

o da sensibilidade, que a razão – sob a sua forma teórica de entendimento (*Vers-tand*) – alcança um conhecimento objetivamente válido.

O princípio cognitivo do empirismo é também reconfigurado. Longe de bastar para estabelecer um conhecimento objetivo, os sentidos têm necessidade de um acréscimo e de uma autenticação objetiva que ultrapassam os meios psicológicos e lógicos reconhecidos pelos empiristas. Para Kant, a própria noção de experiência (*Erfahrung*), compreendida como fonte sensitiva de todo o conhecimento válido, requer uma reinterpretação radical. Segundo Kant, o domínio do empírico (« *a posteriori* ») inclui o dos elementos não-empíricos (« *a priori* ») sem os quais os conhecimentos sensíveis não obteriam a qualidade de conhecimentos objetivos. Decerto que a inclusão do *a priori* na própria constituição da experiência não implica um retorno ao racionalismo pré-crítico, para o qual o verdadeiro conhecimento objetivo cumpre-se independentemente da experiência. Em contrapartida, o *a priori*, para Kant, encontra-se no coração da experiência, sem a qual ele corre o risco de perder todo o sentido e toda a significação.

A integração do *a priori* na própria experiência confere um duplo caráter à filosofia crítico-teórica (« transcendental ») de Kant. Enquanto teoria não-empírica (do empírico), ela trata da experiência sob um ângulo que ultrapassa o empírico. Enquanto teoria (não-empírica) do empírico, ela restringe o *a priori* (teórico) ao seu papel essencial para o funcionamento da experiência. Se a sua modalidade não-empírica confere à filosofia transcendental o seu caráter meta-empírico, mas não metafísico, a sua orientação em direção à experiência torna-a empírica, mas não empirista.

2. COMEÇO EMPÍRICO E INGREDIENTE NÃO-EMPÍRICO

Que todo o nosso conhecimento comece com a experiência, sobre isso não há absolutamente nenhuma dúvida [...]. *Segundo o tempo*, portanto, nenhum conhecimento em nós precede a experiência, e todo [ele] começa com esta. Mas, embora todo o nosso conhecimento inicie-se *com* a experiência, nem por isso ele surge precisamente todo *da* experiência. (KrV, B 1).

Para levar a termo a integração original do não-empírico no empírico, a filosofia transcendental de Kant deve combater a aparência de uma contradição fundamental que afetaria a própria ideia do não-empírico residindo no coração

do empírico. Kant busca dissolver essa aparência de contradição distinguindo a ordem temporal e a ordem estrutural da experiência. No que concerne ao seu começo no tempo, todo conhecimento pode ser reconduzido à experiência. Sem ela, nenhuma cognição teria lugar. Mas o começo empírico é somente a condição necessária de um conhecimento qualquer, o qual, ademais, requer investimentos da parte do ânimo (*Gemüt*). Certamente, Locke e Hume tinham eles próprios submetido os fatos empíricos (*ideas, impressions*) a certos tratamentos mentais que permitiam adicionar-lhes um conteúdo ou uma significação suplementares. Mas, diferentemente dos empiristas clássicos, Kant considera que o tratamento mental dos dados sensíveis é uma atividade mais do que empírica.

Segundo Kant, a experiência deve ser considerada como o resultado funcional de dois elementos diferentes mas complementares: um elemento material na tradição dos dados sensíveis (*Empfindungen*) e um elemento formal e mesmo formativo. Epistemologicamente, o primeiro elemento opera no nível *a posteriori*, ao passo que o segundo opera no nível *a priori*. Kant liga os dois elementos por uma concepção hilomórfica do conhecimento, segundo a qual as formas *a priori* do conhecimento operam como os princípios graças aos quais os materiais sensíveis adquirem uma significação cognitiva.

O principal projeto da filosofia transcendental, sob a forma preliminar que é a sua, como *Crítica da Razão Pura* (KrV, B27), consiste, pois, numa teoria crítica das formas *a priori* do conhecimento dos objetos. Mas, longe de limitar-se à simples detecção ou enumeração dessas formas, Kant dá-se conta da sua função cognitiva relativamente ao material sensível e em vista da sua transformação em conhecimentos objetivos. A fim de que os conhecimentos baseados sobre os dados sensíveis e enformados pelas formas cognitivas *a priori* refiram-se aos objetos, é preciso assegurar, em princípio, a possibilidade do acordo entre o material e o formal, entre o *a posteriori* e o *a priori*. A estratégia kantiana para cumprir essa tarefa é demonstrar (« deduzir ») a necessidade das formas cognitivas *a priori* para a própria possibilidade da experiência e de todos os seus objetos.

A experiência possível à qual a dedução transcendental remete, pois, não é um fato empírico, generalizado de uma maneira qualquer, mas a experiência enquanto tal e como resultado de uma constituição complexa cujas formas cognitivas *a priori* são as condições necessárias, mas não suficientes. A experiência possível é a experiência *tornada* possível. Ela não representa um fato dado, mas um fato cumprido, um acabamento, mais do que uma ocorrência. É esse

sentido energizante – possibilitador e formativo – possuído pela experiência em Kant que a distingue da experiência dos empiristas, nos quais a experiência serve de base, mesmo que ela inclua elementos mentais e reflita uma certa participação ou um investimento do espírito.

3. ORIGEM PURA E EMPREGO EMPÍRICO

'Segue-se, pois, incontestavelmente, que os conceitos puros do entendimento *nunca* podem ser de uso *transcendental*, mas *sempre só* de uso *empírico*.' (KrV, A 246 / B 303).

A relação dinâmica entre o *a priori* e o *a posteriori* não se limita à função unilateral da possibilitação da experiência. Pois a possibilitação da experiência pelo *a priori* não é uma entre outras das suas funções, mas o seu principal propósito. Mais ainda: a função própria do *a priori* é somente a sua função transcendental de tornar possível a experiência como tal. Não é somente que a experiência seja tornada possível no emprego das funções transcendentais do *a priori*. É o próprio *a priori* que recebe a sua validação na sua função de tornar possível a experiência. Fora da sua função transcendental, o *a priori* é somente uma estrutura vazia de conteúdo ou uma função formal que a nada serve.

Na filosofia transcendental de Kant a possibilitação da experiência é também a realização do *a priori* – a sua aplicação a um domínio no qual a irtualidade das suas formas cognitivas adquire uma realização. Mas essa realização do *a priori* através da possibilitação da experiência é também uma restrição. A realização das formas *a priori* na formação original da experiência mostra ser a única maneira de realizá-las (num contexto teórico-cognitivo). Qualquer outra realização é somente ilusória e imaginária. Assim, se a experiência só é possível sobre a base de condições formais *a priori*, estas últimas só são realizáveis no seu papel essencial para a constituição da experiência.

Contudo, a relação mútua e complementar entre a experiência e as suas condições necessárias não é estritamente recíproca e simétrica. A dependência da experiência frente ao *a priori* transcendental é de uma modalidade estritamente potencial – as formas cognitivas são necessárias para a experiência, mas elas não lhe bastam. A referência das formas transcendentais para a experiência toma a forma de uma *antecipação*: uma vez atualizada pelas suas

condições contingentes, mas suficientes, a experiência vai manifestar as regras formais que procedem das condições cognitivas necessárias. A experiência (factual), pois, não serve tanto para verificar as formas cognitivas com a ajuda de um conteúdo qualquer quanto para instanciá-las. Em contrapartida, tornar possível a experiência significa para as formas cognitivas o seu emprego proléptico em toda a experiência possível.

Um aspecto crucial do jogo entre a possibilitação (original) e a instanciação (factual) que se estabelece na relação entre formas transcendentais e experiência possível é o desdobramento interno das condições cognitivas *a priori*. A referência à experiência possível não concerne, ao menos originalmente, a uma relação exterior das formas transcendentais para com a experiência. Trata-se, em primeiro lugar, de uma relação dinâmica entre duas espécies de formas cognitivas que são distintas na suas origens e gêmeas nas suas operações. Trata-se dos princípios da sensibilidade e das suas intuições, de um lado, e dos princípios do entendimento e dos seus conceitos, de outro. Cada uma das duas fontes cognitivas possui as suas próprias formas. Tais são o espaço e o tempo como formas puras da sensibilidade e as categorias como formas puras do entendimento.

No nível das formas transcendentais de toda a experiência possível, a possibilitação da experiência apresenta-se como uma cooperação complementar entre as contribuições formais da sensibilidade e as do entendimento. No isolamento de uma relativamente ao outro, nem a sensibilidade nem o entendimento poderia assegurar a constituição da experiência. Cada uma das duas capacidades mentais, considerada em si mesma, é absolutamente imperfeita no plano epistemológico.

A sensibilidade, como princípio da receptividade para as sensações, contém um « múltiplo» (*Mannigfaltiges*) (KrV, A20 / B34) que não é ainda preenchido de conteúdo (a ser fornecido pelas sensações). Trata-se, pois, de uma pura formalidade. Por outro lado, as formas originais da sensibilidade carecem ainda de qualquer determinação. Não são somente formas vazias (de conteúdo), mas também formas vagas e virtuais. As formas originais da sensibilidade são mais a estrutura geral de disponibilidade cujas formas específicas serão ainda determinadas e cujo conteúdo empírico será ainda fornecido.

Quanto às contribuições do entendimento considerado nele próprio, elas são igualmente incompletas. Como tais, as formas originais do entendi-

mento são funções de unificação sem conteúdo a ser unificado. E não é somente que falte o conteúdo empírico aos conceitos puros do entendimento, que lhes é dado somente *a posteriori* na formação dos conceitos empíricos; como « formas de pensamento » (*Gedankenformen*) (KrV, B150), as categorias não possuem sequer um ponto de apoio ou pontos de orientação para a sua eventual aplicação empírica – porque, como formas intelectuais, elas não têm nada em comum nem com as formas puras da sensibilidade nem com os objetos empíricos da sensibilidade. É somente no curso da sua dedução e esquematização (transcendentais) que as categorias recebem um « conteúdo transcendental » (KrV, A79 / B105), e por meio disso obtêm uma validade objetiva; ou seja: uma referência constitutiva aos objetos empíricos possíveis.

4. OCASIÃO EMPÍRICA E GERAÇÃO *A PRIORI*

Seguiremos, pois, no entendimento humano, os conceitos puros até os seus primeiros germes e disposições, nos quais eles estão preparados, até que, liberados das condições empíricas a eles apendentes, sejam enfim desenvolvidos por ocasião da experiência e apresentados na sua pureza pelo mesmo entendimento. (KrV, A 66 / B 91).

Dada a profunda imersão do *a priori* no *a posteriori* em geral e a restrição incontornável das formas cognitivas (no seu emprego teórico) à constituição da experiência possível e dos seus objetos em particular, é preciso perguntar-se como o conhecimento dessas formas, fornecido pela teoria transcendental na *Crítica da Razão Pura*, é ele próprio possível em geral. O saber transcendental concernente às condições *a priori* do conhecimento empírico apresenta-se como um meta-saber, aquém ou além do conhecimento comum. Na epistemologia transcendental de Kant, esse conhecimento extraordinário é o resultado de uma análise crítica que busca situar e reconstruir a origem e o desdobramento das formas cognitivas fundamentais. Em oposição ao começo empírico de todo o conhecimento, que é de ordem temporal, a origem e a estruturação dos conhecimentos formais não seguem uma cronologia. Não se responde à questão: « que fez você nessa manhã ? », declarando: « eu sintetizei o múltiplo da intuição. »

Mas Kant não renuncia completamente a um vocabulário e a uma conceituação temporalmente enformadas para esclarecer a constituição do conheci-

mento. Com efeito, é crucial para a teoria transcendental da experiência distinguir entre a origem e o emprego, mais precisamente entre a origem *a priori* (« pura ») das categorias (e das formas puras da sensibilidade) e o seu emprego empírico. Mesmo que ele não caracterize essa diferença nos termos de uma cronologia dos atos de conhecimento, Kant evoca uma certa temporalidade transcendental. Ademais, Kant apresenta a diferença entre a origem e o emprego sob a forma de uma analogia e por meio de uma metáfora. A analogia é tirada das teorias contemporâneas concernentes aos seres vivos (« história natural »). Kant serve-se em particular da concepção genética do organismo, segundo a qual o indivíduo adulto desenvolve-se sobre a base de certas condições preliminares (« disposições », « germes ») que determinam a sua composição e o seu funcionamento. Segundo a teoria biológica que tem os favores de Kant – a saber: a epigenesia –, a maturação de um ser vivente consiste na emergência de novas estruturas não ainda contidas em ato nos germes ou nas disposições, mas neles encontrando-se de maneira somente potencial ou virtual.¹

Na aplicação da teoria da epigênese à epistemologia transcendental, os germes ou as disposições tornam-se os princípios cognitivos *a priori* que – por assim dizer – dormem no espírito para ser desenvolvidos no contexto dos dados sensíveis e para crescer ou amadurecer numa estrutura quase-orgânica; a saber: a experiência possível (tornada possível). Segundo esse modelo biológico – para não dizer: biologista – do conhecimento, as formas cognitivas puras, inclusive as categorias, não se encontram pré-formadas no espírito. Enquanto formas virtuais, as condições cognitivas só se realizam na sua especificidade na sua aplicação ao material sensível e no seu emprego empírico. Na epistemologia crítica, a epigenesia, pois, substitui o inatismo.² Sempre segundo a inspiração da teoria epigenética em história natural, Kant distingue entre os papéis causais diferentes que exercem as condições formais e os materiais sensíveis na constituição da experiência. Ao passo que as primeiras servem como verdadeiras causas (formais) da experiência, as segundas fornecem as ocasiões - «causas ocasionais» (KrV, A86 / B118) - do desenvolvimento das primeiras e do seu desdobramento no domínio empírico. Mas a causalidade assim implicada na constituição da experiência e introduzida pelo modelo da geração natural dos seres viventes arrisca-se a naturalizar, e mesmo biologizar, o *a priori* kantiano.

5. GÊNESE E VALIDADE

“Eu não me ocupo com a evolução dos conceitos como Tetens [...] nem com a análise [dos mesmos] como Lambert, mas simplesmente com a sua validade objetiva [...]” (Refl, AA 18: 23 [Nr. 4900]).

Kant adota uma dupla estratégia para dissolver a impressão de um naturalismo inesperado no próprio interior do seu apriorismo da experiência. Por um lado, ele sublinha que a epigênese, na formação original da experiência, é ela própria de natureza *a priori* e desenvolve-se fora da ordem temporal da experiência. Na dedução transcendental das categorias da segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, ele emprega a expressão « epigênese da razão pura » (*Epigenesis der reinen Vernunft*) (KrV, B167) para indicar o caráter estritamente extratemporal e não-empírico da formação que faz das categorias princípios da experiência possível. Mas a linguagem e a conceitualização de uma relação genética no fundo da experiência são sempre difíceis de reconciliar com as pretensões puras da filosofia transcendental.

A mesma coisa vale para um outro modelo do qual Kant serviu-se na apresentação crítica da formação *a priori* da experiência. Fundando-se sobre a doutrina jusnaturalista da aquisição originária (*acquisitio originaria*), de uma tomada de posição anterior a qualquer apropriação por parte de outrem, (MS/RL, AA 06: 258 et seq.) Kant, no seu escrito polêmico contra Eberhard, designa o nascimento das categorias como uma aquisição original graças à qual o espírito possui formas cognitivas que ele não tomou emprestadas da experiência (ÜE, AA 08: 221 et seq.). A única coisa que precede essa aquisição interior e *a priori* é um certo « fundamento no sujeito » que serve de disposição subjacente a toda aquisição subsequente, assim como a toda atualização ou a todo desenvolvimento. Mas essa analogia jurídica corre o risco de tornar a formação das categorias contrafactual, senão mesmo completamente imaginária.

A segunda estratégia antiempirista adotada por Kant na teoria transcendental da experiência é um logicismo pronunciado que trata a constituição *a priori* da experiência sob o ângulo de uma lógica transcendental dos conceitos e juízos do entendimento puro. Nessa perspectiva, os elementos *a priori* da experiência não são entidades ou processos mentais, mas funções e regras lógicas governando a formação dos conceitos e dos juízos empíricos. A funcionalidade das formas cognitivas é, pois, medida pelas concepções semânticas como as da refe-

rência objetiva ou da validade objetiva dos conceitos e juízos *a priori*. A linguagem das causas (formais ou ocasionais) do modelo epigenético do conhecimento é substituída por um vocabulário lógico-epistemológico; o discurso mentalista é substituído por um discurso normativo.

Mas, malgrado isso, Kant tem sempre necessidade de servir-se de analogias para dar conta da lógica transcendental das categorias. Kant não se contenta com introduzir os conceitos puros do entendimento como meta-regras para a formação dos conceitos empíricos. Ele apresenta-os como conceitos *suprassensíveis* concebidos sobre o modelo dos conceitos *sensíveis* – com um conteúdo particular (« conteúdo transcendental »), critérios específicos de aplicação (« esquemas transcendentais ») e um uso proposicional em juízos diferenciais (« princípios do entendimento puro »). Os detalhes do discurso normativo da lógica transcendental são, também eles, largamente tirados do tratamento dos conceitos *sensíveis*, concebidos como regras de unificação de um múltiplo dado.

Poder-se-ia mesmo sustentar que a linguagem e a conceitualização da validade objetiva das categorias e dos princípios correspondentes são enformados pelo caso dos conceitos empíricos. Cada um dos dois tipos de conceitos reenvia a um domínio de objetos do qual ele expõe os traços gerais que funcionam como predicados (em termos ontológicos: como universais) exemplificados pelos objetos particulares. Ademais, segundo o resultado crítico da « lógica transcendental », os dois tipos de conceitos – conceitos empíricos, conceitos *metaempíricos* ou conceitos « *metafísicos* » de antanho – reenviam aos mesmos objetos; a saber: aos objetos empíricos ou aos fenômenos no espaço e no tempo. Essa identificação extensional entre o domínio dos conceitos empíricos e o dos conceitos categoriais distingue a posição da primeira Crítica da do seu precursor semicrítico, a Dissertação de 1770, que reenvia as duas classes de representações às duas ordens ou mundos epistêmica e ontologicamente distintos. (cf. MS/AA 02: 398-410).

Contudo, no nível intensional das duas classes de conceitos, a diferença entre o transcendental e o empírico persiste. Os conceitos empíricos são regras de unificação para um múltiplo de intuições empíricas com vistas a determinar um objeto do qual elas são os aspectos diferentes, mas coerentes. As categorias, em contrapartida, são os conceitos que permitem determinar um objeto « em geral » (*überhaupt*) – qualquer que seja o seu conteúdo. Estritamente falando, o « objeto em geral » ou o « objeto transcendental » não é um objeto como os

outros, mas a própria forma da objetividade – tal como a « consciência em geral » (*Bewußtsein überhaupt*) não é um tipo de consciência, mas a forma original de toda consciência objetiva.

6. EMPREGO A PRIORI E EMPREGO A POSTERIORI

“Nomeio 'transcendental' todo o conhecimento que se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecimento de objetos em geral, à medida que este deve ser possível *a priori*.” (KrV, B 25).

“A palavra transcendental [...] não significa algo que sobrepasses toda a experiência, e sim o que em verdade a precede (*a priori*), mas que para nada mais é determinado do que para tornar possível unicamente o conhecimento empírico.” (Prol, AA: 04: 373).

A relação multiforme e completa entre o *a priori* e o *a posteriori* na teoria transcendental de Kant recebe a sua expressão mais avançada na própria definição do transcendental. Em geral, o transcendental é atribuído à ordem epistemológica, mais do que à ordem ontológica. Trata-se de um conceito que designa a dimensão das condições formativas de certos conhecimentos. O conhecimento transcendental concerne às condições de possibilidade de outros conhecimentos que dele dependem de uma maneira geral ou original.

Mas, segundo a autointerpretação de Kant, há dois domínios distintos para a função fundamental do transcendental. E há duas orientações diferentes para o seu emprego. Por um lado, o transcendental torna possível juízos sintéticos *a priori* que constituem o miolo das duas ciências paradigmáticas: a matemática e a física, como ciências *a priori*. Nessa perspectiva, o transcendental participa de uma epistemologia das ciências (naturais). Mas esse acordo transempírico do transcendental é também orientado para uma outra ciência, pretensa, mais do que real, com um conjunto de (pretensos) princípios sintéticos *a priori* – a metafísica. Contudo, uma tal metafísica como ciência não pode ser tornada possível por nenhum esforço da crítica transcendental, o qual preferencialmente destrói toda esperança de uma tal ciência metafísica.

Por outro lado, o transcendental é apresentado por Kant como dirigido principalmente na direção da experiência, e, em particular, na direção da sua possibilidade. A função epistemológica do transcendental é aqui dirigida

na direção dos objetos empíricos e das suas determinações contingentes. Essa segunda perspectiva sobre o transcendental poderia parecer incompatível com a primeira: ou bem o transcendental concerne às ciências *a priori* ou bem ele dirige-se aos objetos e juízos empíricos. No primeiro caso, são as proposições sintéticas *a priori* que devem ser tornadas possíveis. No segundo, o transcendental ocupa-se com proposições sintéticas *a posteriori*. O transcendental parece suspenso entre o cientismo e o naturalismo, entre a fundação das ciências rigorosas e a da experiência comum.

Contudo, a diferença entre os dois sentidos do transcendental não é tão grande e a distinção entre os dois domínios governados pelo transcendental não é tão absoluta quanto parece. O domínio das ciências não é separado do dos conhecimentos empíricos comuns. As ciências física e matemática representam o miolo nomológico da própria experiência. Para Kant, a matemática e a física são essencialmente as ciências dos fenômenos. Longe de seguir a dissociação platônica do científico e do empírico, Kant liga os dois de maneira íntima e exclusiva. Só há ciência dos objetos no espaço e no tempo. E esses objetos, como fenômenos, só advêm sob a direção constitutiva das leis *a priori* da natureza, à medida que se trata de produtos do entendimento puro com as suas categorias e os seus princípios.

Dum ponto de vista extensional, dizer que o transcendental tem relação com a possibilidade dos juízos sintéticos *a priori* é estritamente idêntico à sua caracterização alternativa como fundação das ciências matemático-físicas. Trata-se mais duma diferença de intensão entre o condicionamento da experiência como domínio de objetos empírico, por um lado, e, por outro, a constituição da experiência como domínio das leis que governam esses objetos. Para empregar uma distinção fornecida pelo próprio Kant, o transcendental no primeiro sentido concerne à natureza concebida materialmente, como soma total dos fenômenos, ao passo que o transcendental no segundo sentido ocupa-se com a natureza considerada formalmente, como um conjunto de objetos submetidos às leis universais.

A coincidência das duas definições (e direções) do transcendental em Kant implica nele uma identidade correspondente entre a orientação empírica e a direção não-empírica do *a priori*. O *a priori* é ao mesmo tempo o oposto e o aliado do *a posteriori*, como o transcendental é ao mesmo tempo o oposto e o aliado do empírico. Se o pensamento crítico de Kant representa um quase-empi-

risimo, dada a sua relação íntima – possibilitadora – para com a experiência, ele é também um quase-transcendentalismo, dado o seu ultrapassamento radical e originário de toda a experiência.

Quando, a respeito do estatuto epistemológico do princípio transcendental da subjetividade, Kant declara que a apercepção transcendental « tem de ser considerada como conhecimento do empírico em geral e pertence à investigação da possibilidade de toda a experiência, [investigação] que é certamente transcendental », ele próprio, na noção d' « o empírico em geral » (*das Empirische überhaupt*), tornou clandestina essa identidade do empírico como transcendentalmente possibilitado e do transcendental como empiricamente realizado (KrV, A343 /B401).

REFERÊNCIAS

MENSCH, J. *Kant's Organicism. Epigenesis and the development of critical philosophy*. Chicago; London: University of Chicago Press, 2013.

ZÖLLER, G. From Innate to a priori: Kant's radical transformation of a Cartesian-Leibnizian legacy. *The Monist*, v. 72, p. 222-235, 1989.

NOTAS / NOTES

¹ Sobre a familiaridade de Kant com o discurso proto-biológico de seu tempo, cf. Jennifer Mensch (2013).

² Sobre esse ponto, cf. também Günter Zöller (1989).

ANALÍTICA E ONTOLOGIA: SOBRE A TEORIA KANTIANA DOS OBJETOS A PRIORI

Juan A. Bonaccini

1. À GUIZA DE INTRODUÇÃO:

1.1 SOBRE AS INTERPRETAÇÕES DA FILOSOFIA KANTIANA E DA *CRÍTICA DA RAZÃO PURA*

Do ponto de vista da história das ideias, a filosofia crítica de Kant tem sido considerada como um divisor de águas na filosofia moderna; quer como prelúdio da filosofia contemporânea, quer como uma instância aquém da qual não se poderia recuar sem incorrer em anacronismo e retrocesso. Não seria exagero dizer que Kant tem sido um dos maiores interlocutores em diversos campos da cena filosófica contemporânea; suas teses e argumentos têm sido discutidos na epistemologia, na ética, na estética, na filosofia política, na filosofia da religião, do direito e da história. Tampouco seria exagerado dizer que sua *Crítica da razão pura* tem sido uma das obras mais estudadas no último século, e uma das mais controversas; e que essa circunstância permitiria vislumbrar sua relevância e o eventual interesse em estudá-la. Decerto, contudo, por si só não seria o bastante para propor “mais uma” linha de interpretação nem para oferecer uma reconstrução sistemática da *Crítica* ou de qualquer uma de suas partes; não se existissem outras interpretações concorrentes. Nesse caso, seria preciso primeiro descrever sua situação geral, classificá-las e discuti-las, a fim de mostrar que se tem uma alternativa mais adequada ou vantajosa; ou, pelo menos, que se vem preencher uma lacuna.

Uma breve retrospectiva histórica mostraria que após ter dominado a cena alemã e europeia durante a chamada *aetas kantiana* [ca. 1781-1800], a

filosofia kantiana deixa temporariamente de atrair a atenção para dar lugar ao auge dos grandes sistemas pós-kantianos, sobretudo o de Hegel¹. De fato, após a morte de Hegel seus epígonos dominam a cena filosófica alemã, pelo menos até o renascimento do kantismo na segunda metade do século XIX, sob a famosa consigna: *Zurückzu Kant!* Daí em diante, porém, a influência e a difusão da filosofia de Kant tornam-se *decisivas* para a filosofia da ciência, para a filosofia moral e política, para a filosofia da história, e mesmo para a filosofia analítica e a fenomenologia². Primeiro, na Europa, com o advento e a difusão do Neokantismo (i), e das chamadas interpretações *metafísicas* da filosofia crítica que se lhe opõem (ii), que constituem inicialmente as duas vias principais de interpretação da Escola kantiana alemã; posteriormente, a partir dessas duas vias se originam as ulteriores interpretações histórico-filológicas alemãs e francesas, que acabam por se estender por toda a Europa (iii); e por fim, paralelamente, na Grã Bretanha e nos EUA, através das leituras epistemológicas e analiticamente orientadas que caracterizam a recepção anglo-saxã da obra kantiana no fim do século XIX e ao longo de todo o século XX (iv). Essas são as principais tendências e linhas de interpretação do século XX, as quais se difundem posteriormente na América Latina, e mais recentemente na Ásia e no resto do universo acadêmico hodierno.

Assim, ao longo de todo o século passado, e no pouco tempo que já se vai do atual, a filosofia kantiana é amplamente traduzida, discutida, avaliada e reconstruída por toda parte. Centenas de monografias são escritas em diversas línguas sobre a filosofia transcendental de Kant, e uma boa quantidade delas é dedicada especificamente à primeira Crítica. Mas isso ocorre principalmente no âmbito das línguas alemã e inglesa, e em menor medida na língua francesa. O mesmo, porém, não se pode dizer da situação dos estudos kantianos no Brasil³. Embora o Brasil conte com uma das maiores e mais atuantes comunidades de estudiosos da filosofia kantiana na atualidade, poucas são as monografias e estudos publicados devotados à *Crítica da razão pura*⁴. Com efeito, muito se tem escrito e publicado nos últimos trinta anos sobre a filosofia de Kant no Brasil, sobretudo artigos em revistas e capítulos de livros, mas poucos comentários e tratados sistemáticos devotados a uma reconstrução da filosofia transcendental, ou à *Crítica da razão pura* em particular⁵. Por um lado, as publicações refletem que o interesse maior continua sendo a filosofia prática, sobretudo a filosofia moral e política, e eventualmente sua teoria dos juízos estéticos. Diferentemente dos estudos e monografias em outras línguas, sobretudo a inglesa, na qual abundam os comentários e tratados sistemáticos sobre a *Crítica da razão pura*, os estudos

brasileiros dessa índole são bastante poucos. Oriundos via de regra de teses de doutoramento, e eventualmente de dissertações de mestrado, os trabalhos sobre a obra kantiana no Brasil cobrem geralmente aspectos específicos da filosofia teórica, da filosofia prática, da teoria estética ou do desenvolvimento histórico-conceitual de certas teses e ideias kantianas germinadas após longo período de reflexão⁶. Por outro lado, talvez seja justamente em função dessa circunstância que não existam muitas linhas de interpretação da sua filosofia transcendental como um todo nem da sua *Crítica da razão pura* como obra capital.

De modo que à luz da literatura e da situação atual dos estudos kantianos⁷, a princípio podemos dizer que existem basicamente *duas* linhas mestras na interpretação brasileira da filosofia de Kant, uma *historiográfica* ou histórico-filológica (de origem franco-germânica) e uma *analítica* (quer de inspiração anglo-saxã, quer de inspiração continental, quer eventualmente inspirada em ambas as tradições). A primeira utiliza métodos exegéticos da *Kantforschung* para estudar, analisar e interpretar os textos e as questões geneticamente a partir do contexto histórico e das diversas fontes primárias e secundárias (obras originais, cadernos de apontamentos, fragmentos póstumos de anotações, obras de interlocutores, manuais de sala de aula, comentários clássicos e recentes, etc.). A outra utiliza métodos de análise e justificação lógico-conceitual para abordar as questões e privilegia a análise dos conceitos e das teses em termos de argumentos que podem ser racionalmente discutidos e defendidos ou criticados em termos da filosofia contemporânea, ou pelo menos em termos de uma filosofia de inspiração kantiana contemporaneamente defensável⁸. Obviamente, não se pode negar que muitos autores combinam ambos os estilos. Há poucos trabalhos nos quais a opção por um método implica a exclusão do outro. Todavia, o importante é lembrar que aquilo que permite caracterizar os métodos e classificar as leituras que os aplicam é a ênfase maior ou menor neste ou naquele estilo de interpretação e tratamento.

No que diz respeito à interpretação da *Crítica da razão pura*, do ponto de vista das pressuposições que me interessa destacar, essas linhas mestras acima descritas se entrecruzam. Basicamente, creio que também existem à primeira vista duas vias de interpretação da primeira Crítica nos estudos brasileiros: uma analítica (i) e outra histórico-filológica (ii). Mas, neste caso, como a analítica bifurca-se em duas, a saber, uma “semântica” (i.i.) e outra “analítico-e-pistêmica” (i.ii), dá origem ao que se poderia considerar como uma *terceira* via

de interpretação. Assim, a despeito de uma primeira impressão, pelo menos no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, poderíamos dizer que existem no Brasil três vias de interpretação: a analítico-semântica (i.i), a analítico-epistêmica (i.ii) e a histórico-filológica (ii)⁹.

A primeira das interpretações analíticas, a semântica (i.i), é devotada a uma interpretação da Crítica, especialmente da Analítica, como uma “semântica transcendental”; a interpretação “analítico-epistêmica” (i.ii) dedica-se geralmente a uma análise lógica dos objetivos e do método de prova da argumentação kantiana nos principais capítulos e temas da Crítica (Idealismo transcendental, Dedução, Autoconsciência, Antinomia, Ceticismo, etc.), a fim de reconstruir seus passos e avaliar a consistência e a viabilidade de sua justificação. A terceira linha histórico-filológica (ii), porém, consiste numa análise *histórico-genética* de aspectos específicos ou de temas centrais da *Crítica da razão pura* (teoria do juízo, teleologia, sistema, reflexão transcendental, etc.). Em que pesem as suas diferenças, todas as três linhas de interpretação convergem quanto ao caráter essencialmente gnosiológico ou epistemológico do projeto filosófico de Kant na primeira Crítica. Tanto as interpretações analíticas como as historiográficas interpretam a *Crítica da razão pura* respectivamente como uma *epistemologia*¹⁰ ou teoria *crítica do conhecimento*¹¹ que se opõe à ontologia e à metafísica da tradição “pré-crítica”.

Assim, diferentemente da Alemanha, onde surgiram pela primeira vez as chamadas interpretações “metafísicas” da *Crítica da razão pura*¹², e dos EUA, da Grã Bretanha e os outros países de língua inglesa, onde sempre predominaram interpretações epistemológicas e analíticas¹³, mas assistiram recentemente à construção de interpretações “metafísicas”¹⁴, não existe no Brasil uma linha de interpretação propriamente “metafísica” nem “ontológica”¹⁵. É verdade que alguns estudos que seguem uma linha historiográfica ou reconstrutiva têm salientado aspectos ou compromissos metafísicos presentes no projeto kantiano¹⁶; mas nenhum se apresenta como uma interpretação eminentemente “metafísica”, e muito menos “ontológica”¹⁷. Por isso, pode-se afirmar a princípio que as poucas interpretações sistemáticas da *Crítica da razão pura* no Brasil, tanto as historiográficas como as analíticas, são em alguma medida *epistemológicas*: todas interpretam seu escopo central quer em termos de uma teoria (crítica) do conhecimento, quer em termos de uma epistemologia analiticamente exequível, quer em termos de uma epistemologia semântica.

Neste contexto, meu **objetivo central** é reivindicar uma interpretação da *Crítica da razão pura* como uma nova ontologia¹⁸. Por “ontologia” aqui entendo uma *teoria a priori dos objetos*, não uma ontologia no sentido metafísico nem no sentido existencial de uma “ontologia fundamental”¹⁹. A saber, entendo por ontologia uma “teoria dos objetos” enquanto teoria categorial que opera uma reconstrução meta-teórica da estrutura formal e objetiva de nosso mundo a partir da *estrutura objetual* do nosso pensamento e das nossas faculdades cognitivas²⁰. Mas isso certamente não significa que a teoria não apresente consequências epistemológicas e semânticas importantes²¹. A teoria de Kant é um bom exemplo da conexão entre questões ontológicas, epistêmicas e semânticas. O ponto a destacar é que na interpretação que pretendo desenvolver a ontologia **não** é subordinada à epistemologia. Esta última é que pressupõe a primeira: a teoria acerca das condições de possibilidade do conhecimento dos objetos pressupõe uma teoria acerca dos objetos²².

No que se segue apresento uma abordagem preliminar de minha proposta que deixa transparecer a linha básica da minha interpretação analítica e sistemática da *Crítica da razão pura* e creio que permite justificar minha concepção da Analítica Transcendental como ontologia²³. Note-se que *neste* momento não vou discutir interpretações histórico-filológicas, mas somente as “epistemológicas” e “semânticas”. Isso obedece a duas razões: primeiro, porque muitas interpretações histórico-filológicas são simpáticas a uma interpretação ontológica (embora geralmente num sentido diverso do acima proposto²⁴), e eventualmente *compatíveis* com uma interpretação dessa natureza; segundo, porque tendem a enfatizar a *crítica do conhecimento* em oposição à ontologia clássica e racionalista, comprometendo-se também com a ideia de que o termo “transcendental” tem a ver com “conhecimento”, não com *constituição de objetos*; ou, então, entendem essa “constituição” como as leituras epistemológicas, a saber, em termos lógico-epistêmicos, mas não, como penso que deveria ser, em termos *lógico-ontológicos*). Assim, meu problema não é com os métodos de exegese e de interpretação genética, mas com a pressuposição que as interpretações histórico-filológicas têm em comum com as outras interpretações que aqui discuto: que a empresa de Kant tem a ver essencialmente com as condições de possibilidade do *conhecimento objetivo* e que o aspecto transcendental da “constituição de objetos” diz respeito apenas e principalmente às condições de possibilidade do *conhecimento*. De modo que para expor e justificar a minha

hipótese de trabalho basta tratar do princípio comum às interpretações epistemológicas e semânticas.

2. A FILOSOFIA TRANSCENDENTAL E A TEORIA DOS OBJETOS A PRIORI

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

2.1 ONTOLOGIA, EPISTEMOLOGIA E SEMÂNTICA

Nesse sentido, não pretendo interpretar a Analítica transcendental de tal modo que as categorias sejam *reduzidas* a meras funções lógicas nos juízos (WALKER, 1978); nem tampouco a simples condições epistêmicas (ALLISON, 1983) ou semânticas (LOPARIC, 2000; PÉREZ, 2008). Na sequência de uma pista deixada por Kant na terceira crítica, vou considerá-las como *predicados ontológicos*²⁵: formas que constituem objetos ao fornecerem a priori a estrutura da “objetualidade” aos elementos que compõem o inventário do mundo, tornando-os, precisamente, “objetos” do mundo em geral, sendo os objetos do mundo empírico uma classe particular de objetos cujo conhecimento é possível e efetivo. Isso porque todo e qualquer *objeto* é, sobretudo, uma estrutura formal construída (“mind-dependent”) e *adquirida a priori* por nossas faculdades cognitivas a partir da simples ocasião de um *input* sensorial dado²⁶; uma estrutura que designa o modo como tudo que pode ser pensado e conhecido *pode* de fato ser pensado e conhecido como “objeto”. Coisas em geral, entes de pensamento ou do mundo,

somente são acessíveis a seres como nós na medida em que são concebidos e pensados por categorias como “objetos”. Desse modo, categorias enquanto predicados ontológicos e conceitos de *objeto em geral* são então *meta-objetos*: porque não só nenhum conceito de objeto empírico pode deixar de pressupô-las como meta-conceitos, mas porque os próprios objetos empíricos não seriam “objetos” se não fosse por elas; e tampouco nenhum “ente” fictício ou real, atual ou possível, poderia se tornar “objeto” de consideração sem elas. Afinal, são elas que dão a forma de “objetos” às coisas.

Uma consequência dessa interpretação é que do ponto de vista formal as categorias seriam “objetos a priori”, e os princípios do entendimento puro que as contêm não seriam *meramente* epistemológicos ou semânticos, a saber, condições a priori da possibilidade do conhecimento verdadeiro ou da significação de nossos juízos, mas também princípios *ontológicos*. Pois no contexto da Analítica dos princípios os conceitos puros do entendimento expressam *categorias esquematizadas* que representam a estrutura formal de todos os “objetos” que podem ser objetos da *experiência possível*, i. é, “as condições necessárias da unidade sintética do múltiplo da intuição em uma experiência possível” (A158/B197). Assim, tanto a “epistemologia” identificada pela maioria dos intérpretes no estabelecimento e na justificação das condições de possibilidade do conhecimento e da verdade na Analítica transcendental²⁷, quanto a chamada “semântica a priori” ou “semântica transcendental” de todos os juízos sobre objetos que podemos conhecer a partir das categorias e dos princípios do entendimento puro²⁸ pareceriam ser antes uma *consequência* do modo como nossa mente e nossas capacidades cognitivas estruturam a priori o mundo como um “mundo de objetos”²⁹. Numa palavra: ainda que a epistemologia e a semântica de algum modo estejam presentes na teoria kantiana, pressupõem uma ontologia formal, ou seja, uma *metateoria* dos objetos como entidades que somente podemos pensar (objetos¹), entidades que não somente podemos pensar, mas também conhecer (objetos²), e ainda entidades que podemos pensar como objetos mas não conhecer, como é o caso dos objetos na ideia (objetos³).

Meu ponto de partida é uma compreensão das categorias e das Analogias da experiência que se inspira nas chamadas leituras metafísicas de Kant³⁰ (ainda que nenhuma delas proponha uma ontologia como teoria formal dos objetos). A Lógica Transcendental da primeira Crítica, sobretudo a Analítica, cos-

tumam ser entendidas há bastante tempo como se fossem apenas parte de um mesmo enfoque epistemológico de Kant, em franco distanciamento crítico face à metafísica em general e à ontologia em particular³¹. A origem dessa posição remonta ao neokantismo de Marburgo, mas se origina, sobretudo, no influente estudo de Strawson (1966).

Strawson rejeita o idealismo transcendental como um resquício metafísico e tenta salvar o que considera vivo e revolucionário na teoria kantiana, seu “argumento” analítico e seu “princípio de significado” (STRAWSON, 1966, p. 16ss, 22ss, 38ss, 42ss, 235ss), operando de certo modo uma semantização do critério epistêmico obtido na Analítica, uma vez que os limites da experiência transformam-se nos limites que demarcam os domínios das proposições significativas e das que não o são. Nesse contexto, Strawson (1966, p. 88, 117) rejeita de modo claro e veemente a Dedução Metafísica e a ideia de categorias como conceitos puros do entendimento, reinterpretando Kant dentro de uma perspectiva mais empirista e recuperando o argumento da Dedução Transcendental do ponto de vista de uma estratégia epistêmica de refutação anticéptica (STRAWSON, 1966, p. 78ss, 82ss, 118ss). Por sua vez, as Analogias da experiência são entendidas como uma parte essencial do argumento analítico de Kant para resolver os problemas epistemológicos colocados por Hume (STRAWSON, 1966, p. 118ss)³². Além disso, as Analogias são entendidas como tão somente aquelas condições de possibilidade do conhecimento que nos permitem distinguir a sucessão de nossas percepções ou estados subjetivos da sucessão objetiva dos fenômenos que percebemos interagindo no espaço e no tempo e obedecendo a leis causais (STRAWSON, 1966, p. 122ss)³³.

Entrementes, embora o livro de Strawson e sua interpretação tenham sido muito criticados nos últimos anos, sobretudo depois de que o debate sobre os chamados “argumentos transcendentais” perdeu fôlego e interesse³⁴, e o livro de Allison mostrou os limites de sua interpretação do Idealismo Transcendental (ALLISON, 1983), o fato é que quase todos os autores de língua inglesa (e muitos outros de outras tradições) foram e continuam sendo influenciados por sua leitura. Tanto é assim que na maioria dos casos se interpreta as categorias e as Analogias como princípios essencialmente epistemológicos³⁵. Outras vezes são entendidas como princípios lógicos, a saber, de uma lógica transcendental, o que é correto; mas via de regra a leitura vem acompanhada de uma interpretação apenas epistêmica da lógica transcendental.

Assim, hoje tudo se apresenta como se Kant fosse essencialmente um crítico do conhecimento ou um precursor da filosofia analítica, em ambos os casos um epistemólogo por excelência, e mesmo antimetafísico³⁶. Outras vezes é apresentado como um metafísico sem remédio que deve ser mandado ao museu da história das ideias para dar passo a autores ou teorias mais atualizadas com as questões contemporâneas³⁷.

Nesse contexto, não nego o alcance epistêmico do projeto kantiano, nem sua crítica da ontologia tradicional de origem wolfiana. Defendo apenas que ao enfatizar esse aspecto epistêmico da sua crítica da razão perde-se o seu importe metafísico e a radicalidade do chamaria sua *nova* ontologia³⁸. Nesse sentido, penso que não se trata simplesmente de opor as categorias kantianas como “predicados do conhecer” às categorias entendidas no sentido tradicional de “predicados do ser” (LOUX, 2002, p. 6ss), a fim de distinguir as duas abordagens atualmente reinantes em termos de ontologia categorial; e como Kant pareceria sugerir *prima facie* ao contrastar sua Lógica transcendental com a lógica formal clássica tomada como uma sintaxe negativa, que somente ofereceria um critério negativo de verdade (A81/B107). Tampouco acredito que os Princípios do entendimento puro, particularmente as Analogias, sejam meramente princípios epistemológicos; quer como meras condições da objetividade dos juízos empíricos (STRAWSON & Cia), quer como princípios que completariam a tarefa crítica de uma semântica a priori da verdade dos nossos juízos cognitivos acerca da natureza (LOPARIC, 2000).

Penso que Kant apresenta uma teoria “construtivista” dos objetos muito mais complexa, no sentido de que a diversidade das “coisas” ou entidades é *constituída* como um conjunto de *objetos* por estruturas cognitivas operativas para se tornarem acessíveis. De modo que mesmo quando não parecem depender de nossas faculdades, por terem uma *existência* independente, *continuam dependendo formalmente delas*; continua sendo necessário que entidades realmente existentes sejam dadas e consideradas como extramentais a partir de seu “*input*”³⁹ sensorial. Mas isso não significa que este material *dado* não tenha de ter sido já sempre ordenado, estruturado e compreendido de acordo com certos princípios para chegar a ser propriamente processado e interpretado, identificado e reconhecido como um *objeto*, ao qual, por ser “objeto”, poderemos então predicar qualidades espaço-temporais, propriedades e relações causais enquanto condições de sua representação ou de seu conhecimento⁴⁰.

Do ponto de vista estritamente metateórico estabelecido pela reflexão transcendental, para o conhecimento dos “objetos”, bem antes que as condições epistemológicas da verdade e da falsidade de nossos juízos sejam ou não satisfeitas em função do significado e da referência de seus conceitos a objetos atuais, possíveis ou impossíveis, é preciso que outras condições já sempre tenham sido satisfeitas. Do ponto de vista da nossa experiência do mundo, em abstração das condições de sua existência atual, que somente pode ser dada ou constatada empiricamente, deve haver *condições ontológicas*⁴¹, a saber, regras operando como condições a priori unicamente sob as quais os elementos do nosso mundo que se apresentam como independentes de nós (as coisas ou entes em geral) podem ser pensados e conhecidos como “objetos”. Somente então, uma vez satisfeitas, é que nossos juízos podem ser a priori referidos a “objetos”, e somente na medida em que podem ser referidos a objetos é que são passíveis de verdade ou falsidade.

Minha ideia básica, por tanto, não é negar que a Lógica transcendental inclua uma epistemologia, e ainda uma semântica a priori. Mesmo aceitando-as de bom grado, a minha questão é que devem pressupor uma ontologia formal (ou estrutural) entendida como uma teoria transcendental dos objetos que podemos *pensar* (ontologia¹ de objetos¹) e *conhecer* (ontologia² de objetos²), e mesmo de objetos que necessariamente devemos pensar mas não podemos conhecer, como por exemplo as ideias de Deus, da alma e da liberdade (ontologia³ de objetos³). Essa é para mim a maneira como Kant entendia sua filosofia *transcendental*: “transcendental” significa *ontológico* no sentido de ser a priori *constitutivo da objetualidade dos objetos* ou “objetos”. Mas com a grande diferença (em relação ao sentido tradicional) que os elementos ditos “transcendentais” são neste caso *mind-dependent*⁴². E penso que certos textos de Kant dão apoio a minha interpretação.

2.2 ANALÍTICA E ONTOLOGIA

Assim, por exemplo, mesmo Loparic (2000, p. 11) reconhece na primeira Crítica que a filosofia transcendental é identificada por Kant à ontologia, ao citar uma famosa passagem da Arquitetônica. Como é sabido, na Arquitetônica encontramos uma das duas passagens da primeira Crítica nas quais aparece o termo wolfiano *Ontologie*⁴³. Nesse momento, Kant descreve a “filosofia transcendental” como “ontologia” na medida em que considera “o *entendimento* e a

própria razão num sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a priori a objetos em general, sem assumir que [quaisquer] objetos seriam dados” (KrV, A845/B873). O que pode perfeitamente ser entendido como uma maneira de dizer que a teoria categorial da Analítica ocupa o *posto da Philosophia prima* de Wolff, só que agora dentro do novo marco crítico⁴⁴. Além do mais, é nesse sentido que se deve entender a assertiva de Kant na outra passagem (A247/B303), segundo a qual se deveria abandonar o orgulhoso nome de “Ontologia”. Tal como geralmente é lida, parece como se Kant rejeitasse a possibilidade de *toda e qualquer* ontologia. Mas não parece que esse seja o caso, já que se refere aos wolfianos.

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

Um princípio transcendental é aquele por um meio do qual se representa a priori a condição universal unicamente sob a qual as coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral [...]. Assim, o princípio do conhecimento de corpos como substâncias, e como substâncias variáveis, é transcendental quando se diz que sua mudança deve ter uma causa, mas é metafísico quando se diz que sua mudança deve ter uma causa externa: porque, no primeiro caso, o corpo apenas pode ser pensado através de *predicados ontológicos* (conceitos puros do entendimento), por exemplo, como uma substância, para conhecer a proposição a priori, mas no segundo o conceito empírico de um corpo (tal como um objeto em movimento no espaço) deve ser colocado na base desta proposição [...].⁴⁵ (AA 5:181).

Ora, como entender o uso do termo “predicados ontológicos” para caracterizar os conceitos puros do entendimento, a não ser referido aos conceitos básicos do nosso esquema categorial, apresentados no âmbito metateórico da Analítica dos conceitos (“como substâncias”) e dos Princípios (como “substâncias variáveis”)? Assim, não parece que possa ser entendida de outro modo senão nos termos de uma ontologia na qual as categorias são criticamente con-

cebidas, no sentido de que *não são predicados das coisas em si mesmas*, a saber, em abstração do modo como nos são dadas, independentes de como podemos ou poderíamos conhecê-las. Mas isso não significa que essa ontologia não forneça predicados “ontológicos”, bem entendidos agora como condições a priori unicamente sob quais “coisas podem se tornar objetos de nosso conhecimento em geral.” (AA 5:181, grifo nosso)⁴⁶. Isso significa que esses predicados, como princípios transcendentais, são os únicos por meio dos quais se representa a priori a condição universal pela qual “coisas podem se tornar objetos” (AA5: 181). Somente porque são a priori *pensadas desse modo* pelas categorias é que as coisas se tornam *objetos* (objetos¹), e podem eventualmente se tornar *objetos de conhecimento* (objetos²) ou não (objetos³).

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

Numa *Reflexion* do início dos anos setenta (Refl. n. 4152, AA17: 436) Kant já dizia que a “Ontologia nada mais é do que uma Lógica transcendental”⁴⁷. Essa é quase a mesma relação entre ontologia e lógica transcendental que parecem sugerir um conjunto de *Reflexionen* datadas entre meados e fins dos anos setenta. Assim, a Refl. n. 5130 sentencia que a ontologia é uma parte da filosofia transcendental (Refl. AA18: 100), e a Refl. n. 5131 define a ontologia como “a ciência dos primeiros conhecimentos do entendimento puro: i. dos conceitos, Analítica; 2. dos juízos” (Refl. AA18: 100), claramente combinando sua definição com a de Baumgarten⁴⁸, mas corrigindo-a, como é seu costume (AA28: 615), já que os “primeiros conhecimentos” do entendimento puro são as categorias (ontologia¹). Ainda numa outra *Reflexion* do fim dos setenta e início dos oitenta (Refl. n.5603), Kant refere que “na ontologia falamos dos conceitos do entendimento cujo uso é possível na experiência, visto que eles próprios (*sie selbst*) tornam a experiência possível.” (Refl. AA18: 247). Ora, se a Refl. n.5130 e a Refl. n. 5131 sugerem a identificação entre a ontologia e a Analítica, a segunda pareceria incluir mais expressamente a Analítica dos princípios (e a ontologia²), enquanto que a Refl. n. 5603 parece reforçar a primeira passagem, mas enfatizando as categorias como princípios constitutivos, que tornam possível a experiência (ontologia¹ e ontologia²). Todavia, se é verdade que aqui não aparece claramente a ontologia formulada tão explicitamente como uma

teoria formal dos objetos, como nas outras passagens da primeira e da terceira críticas, o que aparece com mais clareza é a ideia de que para Kant a Analítica, como parte da Lógica transcendental, é uma “ontologia”. Além disso, considerando que essas *Reflexionen* são da época na qual Kant está gestando a *Crítica da razão pura*, parece particularmente importante que estivesse comparando ou identificando sua proposta com as alternativas de sua época a partir do novo ponto de vista crítico. Parece sintomático que Kant continue a aproximar alternativamente a filosofia transcendental, a lógica transcendental ou a Analítica da ontologia. De resto, a aproximação entre Analítica, filosofia transcendental e ontologia reaparece no prefácio dos *Progressos* (1791):

A ontologia é aquela ciência que (como parte da Metafísica) constitui um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento, mas apenas na medida em que se referem a objetos que podem ser dados aos sentidos e por isso podem ser atestados pela experiência. Não diz respeito ao suprassensível [...] denomina-se filosofia transcendental porque contém a priori as condições e os primeiros elementos de todo o nosso conhecimento. (AA 20: 260)⁴⁹.

Claramente Kant relaciona novamente a ontologia, como parte da Metafísica (como metafísica general), à filosofia transcendental, e proscreeve-lhe o acesso a entidades suprassensíveis (objetos³), que outrora fora pretensão da Metafísica, transformando-a num sistema que contém como suas partes o que conhecemos como Analítica dos conceitos e Analítica dos princípios. Essa mesma via de reflexão também se vislumbra em muitas outras passagens importantes, em vários manuscritos de cursos transcritos por copistas ou alunos de Kant (*Vorlesungen*),⁵⁰ bem como no próprio manuscrito dos *Progressos* (AA20:315) e em muitas outras *Reflexionen*⁵¹. Todos esses textos, para além das oscilações conceituais e da usual hesitação de Kant no uso de certos termos, à medida que sua reflexão evolui, apontam numa mesma direção. Em primeiro lugar, apontam para uma ontologia criticamente entendida; em segundo lugar, tendem à identificação entre ontologia e filosofia transcendental, ou entre ontologia e Analítica transcendental. Decerto, mereceriam uma análise e um comentário mais detalhado, que aqui não posso oferecer. No entanto, para finalizar esta justificativa da minha proposta de uma leitura ontológica da *Crítica da razão pura* e, sobretudo, da Analítica como uma nova ontologia, gostaria de citar uma interessante *Reflexion* que parece ser contemporânea da chamada

Metafísica Mrongovius (1782-3). (AA 29: 747-940) e imputa à ontologia a mesma tarefa que a primeira Crítica atribui à Analítica transcendental:

A ontologia é a ciência das coisas em geral, isto é, da possibilidade do nosso conhecimento das coisas a priori, isto é, independentemente de experiência. Nada nos ensina acerca das coisas em si, mas apenas das condições a priori sob as quais podemos conhecer as coisas na experiência em geral, i.é, [acerca dos] princípios da possibilidade da experiência. (Refl. n.5936, AA18:394)⁵².

Ora, o que à primeira vista não parece suficientemente claro nesta passagem é em que sentido a ontologia crítica pode ser entendida, ou seja, se como ciência das coisas em geral ou dos princípios da possibilidade de objetos de experiência. Mas podemos pensar que, a princípio, é a ciência das coisas em geral na medida em que fornece os conceitos básicos que se identificam com os objetos em geral, com todos os “objetos” que podemos pensar de alguma forma (ontologia¹); e, portanto, são as condições da possibilidade do nosso conhecimento em geral (não apenas de nosso conhecimento empírico). Todavia, esses conceitos de objetos em geral, porque eles são a forma de todo e qualquer “objeto” que podemos pensar, são também a forma de tudo que podemos conhecer empiricamente (objetos²). Nesse sentido é que são princípios da possibilidade da experiência como conhecimento empírico (ontologia²).

2.3 A ESTRUTURA METÓDICA DO ARGUMENTO DE KANT NA PRIMEIRA PARTE DA ANALÍTICA

Nessa linha de interpretação, diferente da maioria dos kantianos de língua inglesa, influenciados pela interpretação strawsoniana, com honrosas exceções recentes, penso que a Dedução Metafísica é *fundamental* (ALLISON, 1983, 2004, p. 134ss; LONGUENESSE, 2005, p. 91ss) e Greenberg (2001, p. 159ss)⁵³. Pois que é nessa seção da primeira Crítica que Kant mostra *como* da tábua das formas lógicas de julgar se deriva e se apresenta uma tábua de conceitos puros do entendimento como categorias, ou seja, de conceitos puros que possuem um “conteúdo transcendental” (A79/B105), que é resultado do ato espontâneo de nosso pensamento⁵⁴. Por isso não podem ser meras formas lógicas: uma coisa é dizer que são adquiridas e geradas no mesmo ato que produz os juízos, outra que são conceitos puros que representam um *conteúdo trans-*

cedental. Algo que a mera forma dos juízos por si só não pode ter: a referência a priori a objetos qua objetos em geral.

Assim, Kant ensina que a mesma “função”, definida na primeira seção da Analítica dos conceitos como “unidade de ação de ordenar diversas representações sob uma [representação] comum” (A68 / B93), aquela pela qual nosso pensamento se refere a objetos mediante os conceitos que aplica em seus juízos (cf. A69 / B94), é a que produz a unidade do múltiplo em “conceitos puros de objetos”. A mesma função gera tanto a unidade analítica na subsunção de representações num juízo como a “unidade sintética do múltiplo na intuição” (A79 / B105); e esta última é uma unidade produzida a priori, através da qual nossa inteligência se refere a priori a objetos através de conceitos puros simplesmente conectando dados sucessivamente apreendidos na representação unitária de um “objeto”, que então a consciência pode reconhecer como tal. Assim, a Dedução metafísica não é tão importante por permitir derivar as categorias a partir da análise das formas lógicas dos juízos, quanto pelo fato de que nos mostra como para entender como pensamos e conhecemos objetos precisamos entender primeiro como julgamos; e mostra como, quando julgamos, já sempre devemos ter produzido uma síntese do múltiplo da intuição, que por sua vez requer um critério não quantitativo de unidade conceitual (B114) que nos permite conduzir todo o múltiplo dado à unidade transcendental da autoconsciência, conferindo-lhe assim a unidade que todo objeto possui. Pois de outro modo eu não conseguiria jamais pensar objetos como “objetos”. Por isso Kant vai dizer que as categorias são “conceitos” a priori “de um objeto em geral” (B128).

Isso mostra que enquanto *formas do pensamento* contêm simultaneamente as *condições sob as quais tudo pode ser pensado*: o que existe e é real, ou necessário, e o que não existe, mas é possível; ou o que é conhecido negativamente como inexistente, ou ainda, o que se sabe que não se pode pensar positivamente (cf. A96-7). Por isso as categorias constituem em seu conjunto o que chamo de “ontologia¹”. De fato, somente ao considerar-se que as categorias, enquanto *funções de síntese* de intuições, são estruturas de *objetualidade* é que se pode chegar à ideia de que as intuições devem ser necessariamente conforme as categorias, ou que as categorias se referem necessariamente a objetos da intuição enquanto condições de possibilidade de todo conhecimento de objetos, cuja justificação é o afazer principal da Dedução transcendental⁵⁵. É isso o que Kant parece sugerir em no §14:

Com esta condição formal da sensibilidade concordam necessariamente todos os fenômenos porque só aparecem através dela, i. é, podem ser empiricamente intuídos e dados. Ora, *pergunta-se se não devem ser precedidos por conceitos a priori como condições unicamente sob as quais algo é, se não intuído, pelo menos pensado como um objeto em geral*; porque nesse caso todo o conhecimento empírico dos objetos é necessariamente conforme a esses conceitos, uma vez que *sem sua pressuposição nada é possível como objeto de experiência*. Ora, toda experiência, além da intuição dos sentidos, através da qual algo é dado, também contém um *conceito* de um objeto que é dado na intuição ou aparece: portanto, conceitos de objeto em geral deverão subjazer como condições a priori de todo o conhecimento empírico: em consequência, a validade objetiva das categorias como conceitos a priori basear-se-á em que a experiência (de acordo com a forma do pensamento) somente seria possível por meio delas. Assim, então, referem-se necessariamente e a priori a objetos da experiência, porque somente por meio delas [das categorias] pode ser pensado em geral qualquer objeto da experiência. (A92s/B125s, grifo nosso)⁵⁶.

O que mais chama a atenção e parece à primeira vista mais interessante nessa passagem é que as categorias não são apenas consideradas como as condições da possibilidade do conhecimento dos objetos em toda experiência, cuja justificação vai requerer um argumento adicional (a saber, uma dedução *transcendental* propriamente dita). O que Kant pergunta aqui, primeiro, é se conceitos a priori não deveriam preceder os fenômenos enquanto condições a priori de todo o *pensamento dos objetos em geral*: „Nun fragt es sich, ob nich tauch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, *wenn gleich* nich tangeschauet, *dennoch als Gegenstand über haupt gedacht* wird.“ (A92s/B125s). Pois nesse caso seria possível *ponderar a possibilidade* de que todo conhecimento fosse sujeito a essas condições: como todo conhecimento (como espécie) supõe o pensamento (como gênero), todo conhecimento de um objeto supõe já que o objeto possa ser, antes de tudo, pelo menos pensado como tal. Numa palavra: se pode ser conhecido como objeto de experiência tem que poder ser pensado mediante *conceitos de objeto*. Não pode ser objeto de experiência se não é pensado primeiro como «objeto»: “denn alsdan nistalle empirische Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil ohne derenVoraussetzung nichts als Object der Erfahrung möglich ist.” (A92s/B125s). Assim, à sua própria pergunta Kant responde então que como toda experiência de objetos inclui não somente

uma intuição, mas também conceitos de objeto, é preciso que os conceitos de objeto em general estejam no fundamento de toda a experiência como suas condições: „Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen.“ (A92s/B125s).

Neste sentido fica claro por que Kant chama as categorias de predicados *ontológicos*, visto que *nada* pode ser pensado sem elas, nada pode ser a priori um *ente*, ou uma *propriedade*, ou uma *relação*, a não ser como “objeto”, com base e por meio das categorias. Tudo que é possível pensar, independente de existir ou não existir fora do pensamento, ou de se decidir se existe ou não, tem que ser pensado a priori com elas e por meio delas. Aliás, essa é de certo modo a complicação que conduz a metafísica wolfiana a confundir os predicados do pensar (objetos¹) com entidades ou predicados noumenais (objetos³), e é por isso que a Dedução Metafísica vai precisar do complemento de uma Dedução Transcendental: para mostrar que estes predicados ontológicos possuem uma finalidade e um campo de aplicação bem mais específico (objetos²).

Em consequência, se tivesse que resumir minha ideia central sobre o papel da Dedução Metafísica e sua relação com a Dedução Transcendental, diria que na minha interpretação da estrutura metódica da Analítica a primeira estabelece uma tábua categorial como um conjunto de conceitos puros de *objetos em geral* a partir da análise do conceito de função; e então demonstra que esses conceitos são as condições da possibilidade de todo e qualquer *pensamento* de objetos (ontologia¹), e por isso mesmo da objetualidade dos objetos enquanto tais; enquanto que a segunda tenta demonstrar que essas mesmas condições são as condições de possibilidade de todo e qualquer *conhecimento* de objetos a partir da análise do conceito de uma consciência empírica de ter percepções⁵⁷. O resultado dessa análise, como se sabe, é tal que as condições do pensamento coincidem com as do conhecimento; mas isso ocorre se (e somente se) se restringe o âmbito de seu uso ao que pode ser percebido. Nesse caso, as “condições de *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo as condições de *possibilidade dos objetos da experiência*” (A158/B197). Com efeito, não pode haver experiência que não seja experiência de objetos, e não pode haver experiência de objetos se não houver primeiro “objetos”.

Todavia, a Dedução apresenta *em termos gerais* um argumento que restringe o uso das categorias como conceitos de (objetos¹) a um contexto de aplicação temporal de (objetos²), mas que deve ser especificado. Por isso, como muitos intérpretes já notaram, é complementado e especificado nos capítulos do Esquematismo e dos Princípios, especialmente nos princípios da relação. Análogamente ao modo como a segunda parte da Dedução Transcendental especifica e estende a princípio a validade objetiva das categorias a *todos* os objetos da intuição empírica (a primeira parte estabelecia sua validade em princípio apenas para um múltiplo da *intuição sensível* em geral) (CAIMI, 2007, p. 99s), o Esquematismo explica como é possível que estruturas a priori unitárias como os conceitos puros do entendimento sejam aplicáveis a fenômenos espaço-temporais, que envolvem sempre uma multiplicidade empírica aparentemente incomensurável. Assim, os Princípios especificam cada caso, formulando e justificando os juízos nos quais ocorrem as categorias já esquematizadas (i. é, já referidas a um domínio temporal). Mas somente os da relação garantem a realização plena das categorias esquematizadas como condições de possibilidade dos objetos da experiência, a saber, constituídas a priori como substâncias espaço-temporais que interagem de acordo com leis causais.

2.4 CATEGORIAS, ESQUEMAS E PRINCÍPIOS

Agora bem, se consideramos as Analogias da experiência sob este ponto de vista, antes de entendê-los como meros princípios epistemológicos ou regras semânticas que a priori regulariam a investigação empírica devemos lembrar que contêm os *esquemas* das categorias da relação. Nesse sentido, são formulações proposicionais de categorias esquematizadas que fornecem a priori não somente as condições da verdade como também e, sobretudo, a estrutura a priori dos próprios objetos da experiência em geral enquanto substâncias atuais ou possíveis; quer dizer, como substâncias espaço-temporais que podem interagir causalmente entre si. No capítulo das Analogias Kant descreve os princípios da relação e justifica seu caráter ontológico enquanto princípios da determinação *objetiva* dos fenômenos no tempo (objetos²) e, por conseguinte, da possibilidade da experiência. Assim, não deveriam ser considerados como princípios *meramente* epistemológicos (quer semânticos, quer não) porque são também, sobretudo, *ontológicos*: trata-se de princípios *constitutivos* de la possibilidade de la experiência⁵⁸.

Uma razão aparente contra minha posição é o fato de que Kant por vezes se refere às Analogias como princípios “regulativos” da *percepção*, em contraste com os Axiomas e as Antecipações (A179s/B222s). Mas vale lembrar que devem ser considerados como constitutivos da *experiência*⁵⁹. Por conterem os *esquemas* das categorias da relação (A135ss/B174ss) permitem explicar como reportamos categorias (a saber, estruturas lógico-transcendentais do entendimento) aos fenômenos espaço-temporais como objetos da experiência (A138/B177).⁶⁰ Desse modo, ainda que no contexto em questão elas sejam definidos como princípios regulativos, enquanto regras de unificação de percepções («Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung»), são na verdade o que permite *constituir* a priori um mundo empírico de *objetos* que existem no espaço e no tempo; que possuem *propriedades* e mantêm *relações* causais entre si (Cf. por exemplo, A664/B692). Assim, como condições da unificação necessária das nossas percepções numa experiência, produzem a priori uma unidade sem a qual não podemos conhecer qualquer objeto do mundo sensível (A216/B263)⁶¹.

Com efeito, a partir da *afecção* (A19/B33) a sensibilidade recebe os dados sensoriais como uma série apreendida sucessivamente, sintetizada pela imaginação e compreendida através da unificação operada pelas categorias como sendo uma série de percepções de *objetos* empíricos no espaço e no tempo (A98ss; B160-161), unificação essa que não seria possível, segundo Kant, senão a partir da *mediação* dos esquemas⁶².

Nesse sentido, do ponto de vista da “linguagem-objeto” que codifica e constitui nossa experiência e serve de ponto de partida da análise (A1-2/B1-2) as Analogias não podem ser consideradas como sendo *meros* princípios orientadores, ou critérios de identificação na pesquisa empírica; justamente porque contêm os “esquemas” da relação. Isso é geralmente entendido na medida em que são princípios dinâmicos *regulativos*, e não constitutivos como os princípios matemáticos. Na verdade, a função das Analogias somente é definida como *regulativa* num plano metalinguístico, entendidas como proposições sintéticas a priori que enunciam os *princípios* da possibilidade da experiência enquanto suas regras de identificação e reidentificação de objetos (“Substâncias”), de relações de causa e efeito (“Causalidade”), e de relações de interação causal (“Comunidade”). Portanto, num nível semântico mais elevado que o da primeira ordem de predicados; a saber, do ponto de vista do plano resultante da reflexão crítica sobre as condições de possibilidade da experiência a partir do que num plano de primeira ordem funciona como uma

espécie de linguagem-objeto, que Kant denomina às vezes “experiência”, no sentido do que é basicamente “dado” do ponto de vista do que ele chama a matéria dos fenômenos (A20/B34). Todavia, enquanto contêm categorias *esquematizadas* em juízos sintéticos a priori as Analogias operam como *princípios da possibilidade* da experiência; nessa medida, têm que ser *constitutivas*. Isso significa que a distinção entre “constitutivo e “regulativo” aplicada aos princípios do entendimento puro não pode ser entendida como sinônimo da distinção entre “categorias” (constitutivas) e “ideias” (regulativas). Quando Kant diz em B221 que as Antecipações e os Axiomas devem ser entendidos como princípios matemáticos e “constitutivos” da nossa percepção, enquanto que as Analogias e os Postulados devem ser entendidos como princípios “regulativos”, “regulativo” não pode significar aqui o mesmo que quando o termo é referido ao *uso regulativo das ideias*. Aqui se trata de uma distinção feita *no interior* do conceito de categoria como princípio *constitutivo da possibilidade dos objetos da experiência enquanto tal*. Portanto, as Analogias são *regulativas*, por oposição aos princípios matemáticos, apenas no sentido de que os estes abstraem da existência ou inexistência dos objetos, e na medida em que elas *se referem a priori* aos objetos da experiência, cuja *existência* que deve ser dada e atestada em cada caso (e não pode ser conhecida a priori). Nesse sentido, são regulativas em relação à intuição, como diz o próprio Kant no Apêndice, mas constitutivas em relação à experiência:

Na Analítica Transcendental distinguimos entre os princípios do entendimento os princípios dinâmicos, enquanto simplesmente regulativos da intuição, dos matemáticos que, em relação a esta última, são constitutivos. Não obstante esta distinção, as mencionadas leis dinâmicas são, todavia absolutamente constitutivas em relação à *experiência*, na medida em que possibilitam *a priori* os *conceitos* sem os quais não há experiência. Em contrapartida, os princípios da razão pura, em relação aos conceitos empíricos, nunca podem ser constitutivos, porque não podem dar-se-lhes nenhum esquema correspondente da sensibilidade e não podem, por conseguinte, ter nenhum objeto *in concreto*. Se renuncio ao uso empírico desses princípios, como princípios constitutivos, como posso querer assegurar-lhes um uso regulativo acompanhado de validade objetiva, e que significado poderá ter esse uso? (A664/B692)⁶³.

Por isso, enquanto princípios constitutivos da possibilidade da experiência, as “Analogias da experiência” nos permitem pensar e conhecer a priori a *estrutura* dos objetos como substâncias permanentes e seus estados objetivos de ação e/

ou interação causais. Somente *nessa medida* oferecem uma regra para distingui-los de nossos estados de consciência subjetivos no todo da experiência. Aqui o conceito de analogia nos permite esquematizar a priori a estrutura lógico-ontológica da experiência dada pelas categorias enquanto experiência de (objetos²) e suas relações *em analogia* com os modos temporais de duração, sucessão, e simultaneidade (BONACCINI, 2013c, p. 37ss)⁶⁴. Assim, dizer que as Analogias da experiência são “analogias” significa dizer que tais princípios são pensados a priori por analogia com os predicados básicos da temporalidade que é constitutiva da nossa percepção e experiência do mundo. Mas essa noção de “analogia” é pelo menos parcialmente dependente de uma definição que Kant oferece logo no início da introdução das Analogias, como certa semelhança entre relações cujos termos são distintos.

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

À GUIA DE CONCLUSÃO

Conforme defendi acima e em trabalhos anteriores (BONACCINI 2012, 2013a, 2013b, 2013c), se minha reconstrução do estatuto e da estru-

tura metódica da Analítica funciona minimamente as categorias devem ser consideradas como conceitos estruturais de objetos *qua* objetos (ontologia¹) e sem elas jamais poderíamos sequer pensar ou conhecer este mundo como um mundo de objetos espaço-temporais que têm propriedades e relações causais (ontologia²). As analogias, por sua vez, representam o corpo explicativo do argumento crítico princípios metateóricos que expressam as categorias esquematizadas de substância, causalidade e interação causal. Por isso não devem ser consideradas apenas como regras epistêmicas, ou mesmo como princípios meramente semânticos, mas como princípios ontológicos, na medida em que são princípios a priori que *constituem* a possibilidade da experiência mesma de um mundo de (objetos²) e permitem formular os critérios que proscrevem a pretensão da metafísica tradicional ao conhecimento de (objetos³). São, além disso, os únicos critérios a que temos acesso para conhecer e distinguir o existente do inexistente, o possível do impossível, mesmo aquilo que em princípio é conhecido como *possivelmente existente*. Por conseguinte, somente na medida em que são referidas ao tempo é que as categorias puras podem oferecer a estrutura ontológica de todo objeto e de todo o estado de coisas *possível na experiência* (os objetos² da ontologia²). Somente então é que podem envolver uma semântica e ser tomadas como princípios de significação das proposições num domínio de objetos em que os problemas posto pela razão são solúveis; e ainda podem servir de critérios justificação de pretensões de conhecimento.

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

REFERÊNCIAS

- ABELA, P. *Kant's empirical realism*. Oxford: Oxford Clarendon Press, 2003.
- ALLISON, H. E. *Idealism and freedom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Kant's transcendental idealism*. Revised and Enlarged Edition. New Haven; London: Yale University Press, 2004.

_____. *Kant's transcendental idealism: an interpretation and defense*. New Haven; London: Yale University Press, 1983.

ALMEIDA, G.A. Self-consciousness and objective knowledge in the transcendental deduction of the critique of pure reason. In: RAUSCHER, F.; PÉREZ, D. (Ed.). *Kant in Brazil*. [S.l.]: Boydell & Brewer, 2012. p. 26-55.

AMERIKS, K. The critique of metaphysics: Kant and traditional ontology. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 249-271.

_____. *Interpreting Kant's critiques*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

_____. *Kant's theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford: Clarendon Press, 1982. (NEW EDITION, 2000).

AQUILA, R. E. *Representational mind: a study of Kant's theory of knowledge*. Bloomington, In: Indiana University Press, 1983. (Studies in Phenomenology and Existential Philosophy).

ARRAIS, L. A. C. *O eu e o infinito: da crítica kantiana à semântica da ontologia clássica e de suas implicações sobre o problema da subjetividade*. 2001. 257f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)- Universidade Federal do Pernambuco, Recife, 2001.

AZEVEDO MARQUES, U. R. Bemerkungen über die Kant-Forschung in Brasilien. *Kant-Studien*, v. 100, n. 3, p. 369-378, 2009.

_____. Sobre o 'inato' em Kant. *Analytica*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 101-161, 2008.

_____. Kant e a epigênese a propósito do 'inato'. *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 4, p. 453-470, 2007.

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. 4. Auf. Halle: Carl Hemmerde, 1757 (*Kantsgesammelte Schriften*, V. 15 and 17).

_____. *G. Metaphysica*. 4. ed. Halle: Carl Hemmerde, 1757. (outras edições: 1. ed. 1739, 2. 1743, 3. 1750, 5. 1763, 6. 1768, 7. 1779. Impressão facssímile da 7. ed. Hildesheim, Georg Olms, 1963 (xlvii, 432 pp., incluindo index, synopses e prefácios das três primeiras edições).

BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. New Haven; London: Yale University Press, 1978.

BENNET, J. *Kant's analytic*. Cambridge: Cambridge University Press, 1966.

BIRD, G. *The evolutionary Kant: a commentary on the critique of pure reason*. Chicago; La Salle, IL: Open Court, 2006.

BONACCINI, J. A. Esquema, símbolo e analogia. In: BONACCINI, J. A.; PRINGE, H. (Org.). *Esquematismo e analogia: ensaios sobre a metafísica de Kant*, 2014a. (em preparação).

_____. *A dialética em Kant e Hegel: ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar*. Natal: EDUFRN, 2000.

_____. O argumento da estética e o problema da aprioridade: ensaio de um comentário preliminar. In: KLEIN, J. T. *Comentários às obras de Kant: crítica da razão pura*. Florianópolis: UFSC; NEFIP, 2012. p. 71-144. Disponível em: <<http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf>>. Acesso em: 10 abr. 2015.

- _____. On Kant's concept of analogy. In: BACIN, S. et al. (Ed.) *Kant und die philosophie in weltbürgerlicher absicht*. Berlin: W. de Gruyter, 2013c. V. 2, p. 37-52. (Akten des XI.Kant-Kongresses, 2010).
- _____. El problema de la identidad personal en la primera parte de la deducción B. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v. 32, n. 1, p. 37-71, 2006.
- _____. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: RelumeDumará, 2003.
- _____. Kant's theory of objects. In: CONGRESSO INTERAMERICANO DE FILOSOFÍA, 17. 2013. Salvador. *Trabalho apresentado....* Salvador, 7 a 11 de outubro de 2013b. (manuscrito não publicado).
- _____. Ontología, epistemología y semántica:sobre lateoría kantiana acerca de la estructura objectual del mundo. In: JÁUREGUI, C. et al. (Ed.). *Crítica y metafísica. festschrift en homenaje a Mario Caimi*. Hildesheim: Olms, 2015. p. 27-46.
- _____. Sobre o projeto kantiano de uma filosofia transcendental. *Educação e Filosofia*, v. 27, n. especial, p. 211-232, 2013a.
- _____. *O conceito de coisa em si no idealismo alemão*.1997. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ. 1997.
- BRANDT, R. *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-101*. Kant-Forschungen 3. Hamburg: F. Meiner, 1991.
- BRUECKNER, A. Transcendental arguments I. *Noûs*, v. 17, n. 4, p. 551-575, 1983.
- _____. Transcendental arguments. *Noûs*, v. 18, n. 2, p. 197-225, 1984.
- CABRERA, J. Posibilidad del lenguaje metafísico: del programa kantiano de 1783 al moderno apriorismo pluralista. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v. 11, n. 1, p. 27, 1985.
- CAIMI, M. Application of the doctrine of method in the critical examination of reason. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 13, p. 5-16, 2012.
- _____. Consideraciones acerca de la metafísica de Kant. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, v. 18, n. 2, p. 259-286, 1992.
- _____. Kants metaphysic: zu Kant sentwurf einer metaphysica specialis. In: FUNKE, G. (Hrsg.). *Akten des Siebenten Internationalen KantKongresses. Kurfürstliches Schloß zu Mainz, 1990*. Bonn: Bouvier, 1991. p. 103-126.
- _____. *La metafísica de Kant*. Buenos Aires: EUDEBA, 1989.
- _____. *Leçons sur Kant: la déduction transcendantale dans la deuxième édition de la critique de la raison pure*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2007.
- CASSAM, Q. Transcendental arguments: transcendental synthesis, and transcendental idealism. *Philosophical Quarterly*, v. 37, n. 149, p 355-378, 1987.
- CHENET, F. X. *L'assise de l'ontologie critique: l'esthétique transcendantale*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1994.

CHIBA, K. *Kantsontologie der raumzeitlichen Wirklichkeit. Versucheiner anti-realistis chen interpretation der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter, 2012.

COFFA, J. A. *The semantic tradition from Kant to Carnap: to the Vienna Station*. New York: Cambridge University Press, 1991.

DALBOSCO, C. A. Idealismo transcendental e ontologia. In: CENCI, A. V. (Org.). *Temas sobre Kant: metafísica, estética e filosofia política*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000. p. 7-23. (Coleção Filosofia, n.106).

_____. *O idealismo transcendental de Kant*. Passo Fundo: EDIUOF, 1997.

DICKER, G. *Kant's theory of knowledge*. New York: Oxford University Press, 2004.

FICARA, E. *Die ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*. Würzburg: Königshausenund Neumann, 2006.

FIGUEIREDO, V. B. *Kant e a crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GENOVA, A.C. Good transcendental arguments. *Kant-Studien*, v. 75, n. 4, p. 469-495, 1984.

GREENBERG, R. *Kant's theory of a priory knowledge*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.

GUYER, P. *Kant and the Claims of knowledge*. Cambridge, Ma: Cambridge University Press, 1987.

_____. *Kant*. London; New York: Routledge, 2006.

HAHMANN, A. *Kritische metaphysik der substanz: Kant im Widerspruchzu Leibniz*. Berlin: W. de Gruyter, 2009.

HANNA, R. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon University Press, 2001.

HEIDEGGER, M. *Die Fragenachdem Ding: zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*. Freiburger Vorlesung: Wintersemester 1935-36. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann, 1984. (Gesamtausgabe, Band 41).

_____. *Kant und das problem der metaphysik*. Frankfurt a Main: V. Klostermann, 1929. (4. Auflage, 1973).

_____. *Sein und zeit*. Tübingen: Niemeyer, 1927.

HEIMSOETH, H. *Studien zur philosophie Immanuel Kants: metaphysischeursprünge und ontologische grundlagen*. Köln: Kölner-Universitäts-Verlag, 1956.

HOGREBE, W. *Kant und das problem einer transzendentaler semantik*. Freiburg; München: K. Alber, 1977.

KANT, I. *Kant's gesammelte schriften*, hrsg.von der Preussischen und ihren Nachfolgern (Deutschen/Göttingischen) Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer; Berlin: W. de Gruyter, 1902-ss.

_____. *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabeneuherausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner, 1956 (Durchgesehener Nachdruck von 1976).

- KITCHER, P. *Kant's transcendental psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- KLEIN, J. T. (Org.) *Comentários às obras de Kant: crítica da razão pura*. Florianópolis: UFSC; NEFIP. Disponível em: <<http://www.nefipo.ufsc.br/files/2012/11/comentarios1.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2015.
- KÖRNER, S. *Categorical Frameworks*. Oxford: Basil Blackwell Körsgen. 1974.
- LAASS, E. *Kants analogien der erfahrung*. Berlin: Weidmann, 1876.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução de C. A. Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: Librairie Armand Colin, 1970.
- LICHT DOS SANTOS, P. R. *A dedução transcendental e o idealismo crítico*. 1997. 203f. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- LONGUENESSE, B. *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the critique of pure reason*. Translation by Charles T. Wolfe. New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- _____. *Kant on the human point of view*. Cambridge, NY: Cambridge University Press, 2005.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. Campinas, S.P: CLE; Unicamp, 2000.
- _____. *A semântica transcendental de Kant*. 3. ed. Campinas, SP: UNICAMP; Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência, 2002.
- LOUX, M. *Introduction to metaphysics: a contemporary introduction*, 2nd ed. London: Routledge, 2002.
- _____.; ZIMMERMANN, D. (Ed.). *The Oxford handbook of metaphysics*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.
- MARTIN, G. *Immanuel Kant: ontologie und wissenschaftstheorie*. Köln: Kölner Universitätsverlag, 1951. (4. durchgesehene und um einendritten Teilvermehrte Auflage. Berlin: Walter de Gruyter, 1969).
- MELNICK, A. *Kant's analogies of experience*. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- OBERHAUSEN, M. *Das neue A priori: Kants Lehre von einer 'ursprünglichen Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1997.
- PATON, H. J. *Kant's metaphysic of experience*. 2. ed. New York: Macmillan, 1951. 2 V.
- _____. *Kant's metaphysic of experience: a commentary on the first half of the kritik der reinen Vernunft*. London: Macmillan, 1936. 2 V.
- PAULSEN, F. *Immanuel Kant: sein Leben und seine Lehre*. Stuttgart: Frommann, 1904.
- PÉREZ, D. O. (Org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Escuta, 2005. (Coleção Filosofia no Brasil).
- _____. *A semântica transcendental de Kant: Resenha de: LOPARIC, Z. A semântica transcendental de Kant*. 2. ed. Campinas: Unicamp, 2002 (Coleção CLE, v. 29), 326 p., *Revista de Filosofia*, Curitiba, v.15 n.16, p. 87-88, 2003.

- _____.; BONACCINI, J. A. On Kantian studies and Kant's influence in Brazil. *Kant e-Prints*, Campinas, SP, Série 2, v. 4, n. 1, p. 23-41, 2009.
- _____.; _____. Two centuries of Kantian studies in Brazil. In: RAUSCHER, F.J.; PÉREZ, D. O. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester: University of Rochester Press, 2012. p. 14-25. (North American Kant Society Studies in Philosophy, V. 10).
- _____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.
- PERIN, A. *O problema da unidade da razão em Kant: uma reconstrução sistemática a partir de três momentos do desenvolvimento do período crítico*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- PORTA, M. A. G. *Estudos neokantianos*. São Paulo: Loyola, 2011.
- PORTELA, L. C. Y. *Por que a crítica da razão pura é uma metafísica?* Ensaio de uma defesa. 2001. Dissertação (Mestrado em Filosofia)-Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, 2001.
- PRICHARD, H. A. *Kant's theory of knowledge*. Oxford: Clarendon Press, 1909.
- RAUSCHER, F. Introduction. In: _____.; PÉREZ, D. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester, NY; Suffolk, UK: University of Rochester Press, 2012. p. 1-13. (NAKS Studies in Philosophy)
- _____.; PÉREZ, D. (Ed.). *Kant in Brazil*. Rochester, NY; Suffolk, UK: University of Rochester Press, 2012. (NAKS Studies in Philosophy)
- REICH, K. *The completeness of Kant's table of judgments*. Translated by J. Kneller and M. Losonsky. Stanford, CA: Stanford University Press, 1992. (Stanford series in Philosophy: Studies in Kant and German Idealism).
- _____. *Die vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*. Berlin: Schoetz, 1932.
- SCHÖNRICH, G. *Kategorien und transzendente argumentation*. Kant und die idee einer transzendentalen semiotik. Frankfurt a/Main: Suhrkamp, 1981.
- STERN, R. *Transcendental arguments and skepticism*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- STRAWSON, P. F. *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. London: Routledge, 1990. (Original publicado em 1959).
- _____. *The Bounds of sense: an essay on the 'critique of pure reason'*. London: Methuen, 1966. (Reprinted by Routledge, London, 1999).
- STROUD, B. Transcendental arguments. *Journal of Philosophy*, v. 65, n. 9, p. 241-256, 1968.
- TERRA, R. R. *Passagens: estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.
- THISTED, M. A. The Janus face of the boundary of pure reason concept: from the critique of dogmatic metaphysics to the Foundation of a Critical Metaphysics. In: *Recht und Frieden in der philosophieKants (Akten des X. Internationalen Kant- Kongresses zu São Paulo)*, Berlin: Walter de Gruyter, 2008. Bd. 2, p. 761-771.
- VAN CLEVE, J. *Problems from Kant*. New York: Oxford University Press, 1999.
- WALKER, R. *Kant: the arguments of the philosopher's*. Edited by Ted Honderich. London: Routledge & Kegan, 1978.
- WATKINS, E. *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WESTPHAL, K. Kant's critique of pure a reason and analytic philosophy. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. p. 401-439.

WOHLERS, C. *Kantstheorie der einheit der Welt: einestudiezum Verhältnis von anschauungs for men, kausalität und teleologiebei Kant*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2000.

WOLFF, C. F. Von. *Philosophia prima, sive ontologia*. Methodo scientifica perspectrata, qua Omnis Cognitionis Humanae Principia continentur. Francoforte & Lípsia, 1736. In: *Christian Wolff's Gesammelte Werke*. Herausgegeben und bearbeitet von Jean École, II. Abt., 3. Band, Hildesheim: Olms, 1962. (1ª. Edição: Francoforte & Lípsia, 1730).

_____. *Philosophia prima sive ontologia*. Officina Libraria Rengeriana, 1736. Editio nova, priori emendatior, Francofurti et Lipsiae. *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 3. Herausgegeben und bearbeitet von JeanÉcole, Hildesheim: G. Olms, 1962. Reprinted 1977.

WOLFF, M. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel: miteinemessay überfregesbegriffsschrift*. Frankfurt a Maim: V. Klostermann, 1995

WOLFF, R. P. *Kant's theory of mental activity: a commentary on the transcendental analytic of the critique of pure reason*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963. (2nd. edition, Gloucester, MA: P. Smith, 1973).

WUNDT, M. *Kant als metaphysiker: einbeitragzur geschichte der deutschen philosophieim 18. Jahrhundert*. Stuttgart: F. Enke, 1924.

YOUNG, M. Functions of thought and the synthesis of intuitions. In: GUYER, P. (Ed.). *The Cambridge companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p. 3-101.

NOTAS / NOTES

¹ Sobre isso veja-se Bonaccini (2003).

² Sobre isso veja-se, por exemplo, Porta (2011).

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

⁴ De fato, pelo menos no que diz respeito à *Crítica da razão pura*, a maioria dos grandes trabalhos brasileiros encontra-se em artigos, ensaios breves e capítulos de livros. Esse é o caso dos trabalhos de Almeida, Landim Filho, Terra, Brum Torres, Hamm, Rohden, Barbosa, Giannotti etc. Se não contarmos as teses e dissertações

não publicadas, veremos que são poucos os estudos aprofundados sobre a primeira crítica. Mesmo assim, a maior parte deles se origina de fato em teses e dissertações: Dalbosco (1997), Arrais (2001), Bonaccini (2003), Figueiredo (2005), Pérez (2008), Perin (2008). Note-se, porém, que a maioria desses trabalhos trata de um ou vários aspectos específicos da primeira Crítica, e alguns exploram temas correlatos ao contexto do sistema crítico. A única interpretação global da primeira Crítica que se conhece no Brasil é a de Loparic (2000, 2002). O trabalho anterior de Lebrun (1970, 1993), que combina o estudo da terceira crítica com a primeira e com vários outros textos do corpus kantiano, desenvolve uma interpretação histórico-filológica alinhada à tradição das interpretações que se opunham ao neokantismo de Marburgo. Ambas foram e ainda são profundamente influentes nas escolas de Campinas e São Paulo, respectivamente. Vale lembrar, entretanto, que se trata de trabalhos originados a partir de teses escritas na Europa e posteriormente reescritas (Loparic) ou traduzidas (Lebrun) no Brasil.

- 5 Um esforço recente contribuiu para amenizar essa lacuna ao reunir trabalhos de vários brasileiros e estrangeiros num comentário da *Crítica da razão pura* em português (Klein, 2012). Os trabalhos são de alto nível, mas o resultado do empenho é obviamente heterogêneo, já que são muitos autores de países, escolas e orientações diversas, e carece por isso de um fio condutor sistemático.
- 6 Cf. a repertório bibliográfico kantiano em português publicado pela Sociedade Kant de Campinas: <http://www.kant.org.br/bibliografia/>
- 7 De resto, uma boa ideia da situação geral dos estudos kantianos, em particular no Brasil, pode ser conferida à luz dos *títulos brasileiros* da Biblioteca do Centro de Investigações Kantianas da UFSC: <http://www.cik.ufsc.br/biblioteca/>. O mesmo se pode verificar consultando a bibliografia publicada pela Sociedade Kant de Campinas: <http://www.kant.org.br/bibliografia/> (nenhuma das duas pretende ser exaustiva, mas ambas apresentam um bom panorama da maioria dos títulos publicados).
- 8 A escola de Campinas defende a ideia da *filosofia kantiana como filosofia contemporânea*, ideia com a qual concordo plenamente.
- 9 Poder-se-ia ainda estabelecer uma subdivisão nesta última, em princípio, se fosse levado em consideração o quanto se filia a uma linha de interpretação *francófona* ou *germânica*. Mas creio que resultaria num esforço baldio: tanto por causa da semelhança de métodos em ambas as tradições de pesquisa kantiana, quanto pelo fato de que muitos kantianos brasileiros transitam à vontade em ambas as tradições e as combinam. Isso posto, gostaria de instanciar as três vias de interpretação da *Crítica da razão pura* acima mencionadas: à primeira via pertencem os trabalhos da Escola de Campinas (i.i), sobretudo os de Loparic, Pérez e Faggion; à segunda (i.ii), os trabalhos das Escolas do Rio Grande do Sul (sobretudo os de B. Barbosa, Brum Torres, Guerzoni, Louzado, Altmann, Klaudat), do Rio de Janeiro (sobretudo os de Almeida, Landim Filho, Esteves, Rego, Marques, Levy) e de Santa Catarina (sobretudo os de Franciotti, já que Borges, Volpato e Dall 'Agnoll se ocupam com outros aspectos da filosofia kantiana). À terceira (ii) pertencem os trabalhos da Escola de São Paulo (sobretudo Lebrun, Terra, Giannotti, Codato, Azevedo Marques, Figueiredo, Licht dos Santos), bem como os trabalhos de Valerio Rohden, Christian Hamm e alguns de seus alunos, da Escola do Rio Grande do Sul. Não mencionei aqui a chamada Escola kantiana do Paraná porque seus principais membros são oriundos da Escola de São Paulo e comungam com seus métodos. A Escola de Minas, fundada por José Henrique dos Santos, no que diz respeito à interpretação de Kant, e especialmente da *Crítica da razão pura*, segue sobretudo a terceira via de interpretação (ii) por tradição e por método.
- 10 Uso o termo "epistemologia" e termos derivados (epistemologia, epistêmico, etc) num sentido que compreende questões de conhecimento e de justificação e engloba tanto o que outrora chamava de gnosiologia ou teoria do conhecimento como questões de epistemologia contemporânea (teoria da proposição, do significado, de verdade, etc). Por isso digo que questões semânticas são epistemológicas, embora de início faça uma distinção com o intuito de caracterizar os diferentes estilos de análise em jogo, como por exemplo, a diferença entre a semântica de Loparic (2000) e análise de Almeida (2012).
- 11 Uso este termo para caracterizar o modo como a filosofia crítica de Kant ou a teoria do conhecimento contida na *Crítica da razão pura* são interpretadas pela interpretação histórico-filológica.
- 12 Sobretudo (WUNDT, 1924; HEIDEGGER 1929; MARTIN 1951). Cf. Paulsen (1904). Mais recentemente tem surgido outras interpretações metafísicas ou ontológicas de Kant na Alemanha, por exemplo: (FICARA, 2006; HAHMANN, 2009) e na França sobretudo (CHENET, 1994). Voltaremos sobre esse ponto.
- 13 Penso, sobretudo em (PRICHARD, 1909; PATON, 1936; WOLFF, 1963; STRAWSON, 1966; BENNET, 1966; MELNICK, 1973; BECK, 1978; WALKER, 1978; AQUILA, 1983; ALLISON, 1983 & 2004; GUYER, 1987 & 2006; KITCHER, 1990; VAN CLEVE, 1999; DICKER, 2004; BIRD, 2006, ABELA, 2003), etc.

- ¹⁴ A rigor, o que se chama de interpretação *metafísica* nos EUA, pelo menos no caso de Ameriks (1982, 1992, 2000, 2005) e Watkins (2005), é uma interpretação histórico-genética que combina os métodos alemães da *Kantforschung* com o estilo de exposição e argumentação analítico-conceitual característico da escola americana. O epíteto dessas leituras (“metafísica”) costuma ser justificado por uma leitura de Kant que acentua seus vínculos com a tradição racionalista alemã em oposição às leituras epistemológicas tradicionais, que acentuam a relação Kant-Hume.
- ¹⁵ Com raras exceções: Dalbosco menciona a possibilidade de interpretar a filosofia crítica como uma ontologia e insinua certa “numenologia” kantiana (2000, p. 22-23), mas se trata de um caso isolado. A dissertação do meu amigo e colega L. Yanzer Portela (2001) (que por mero acaso coorientei, ainda que sua inspiração central tenha sido provocada pelo estilo de B. Barbosa e um ensaio de Cabrera (1985), é de fato uma exceção e uma defesa sistemática da *Crítica da razão pura* como sendo essencialmente uma *metafísica*. Mas vale lembrar que minha tese já defendia, contra a corrente, uma interpretação metafísica do idealismo transcendental de Kant (BONACCINI, 1997). Contudo, a interpretação *ontológica* que pretendo defender aqui vai numa outra direção.
- ¹⁶ Por exemplo: (LEBRUN, 1993; TERRA, 2003; FIGUEIREDO, 2005; LICHT DOS SANTOS, 1997).
- ¹⁷ Meu colega Paulo Licht dos Santos está trabalhando numa interpretação “ontológica”, contra Allison e Longuenesse, segundo me confessou no VII Congresso Interamericano de Filosofia. Mas ainda não tive acesso a seu trabalho, que me interessa por razões óbvias.
- ¹⁸ Apresentei o marco geral dessa via de interpretação e reconstrução da *Crítica da razão pura* em: Bonaccini 2013b e 2014. Em Bonaccini (2012) ofereci uma reconstrução preliminar da Estética Transcendental.
- ¹⁹ Cf. Heidegger (1927, 1929).
- ²⁰ Embora Heidegger pareça por momentos se aproximar de afirmações como essa (1929, 1935-6), sua leitura segue uma tese que se origina em Fichte (sobre o papel central da imaginação) e toma um rumo que considero *metafísico* num sentido diverso do que pretendo desenvolver.
- ²¹ Isto é, questões de justificação e de significação.
- ²² Apresentei um esboço sumário desses momentos em Bonaccini2013a.
- ²³ Trata-se de um excerto em português de resultados posições defendidas em outra ocasião e submetidos para publicação em inglês e espanhol. Os resultados apresentados a seguir pressupõem por sua vez outros resultados anteriores já publicados no que diz respeito à interpretação da Estética Transcendental (BONACCINI, 2012 e 2013a).
- ²⁴ Por exemplo, Chenet (1994) e Terra (2003).
- ²⁵ Kant faz uso da expressão “ontologische Prädicate” na introdução à terceira Crítica (Cf. KU, Einleitung V, AA 5: 181).
- ²⁶ Sobre a *aquisição originária* ou a priori das formas da intuição e das categorias a partir de nossa a faculdade de conhecimento, veja-se, por exemplo, a Refl. nº 4851 (AA 18:8-9) (apud AZEVEDO MARQUES, 2007, p. 457). Cf. M. Oberhausen (1997, p. 6ss). Cf. também Azevedo Marques (2008).
- ²⁷ Aqui me refiro a trabalhos sobre Kant que já são clássicos em língua inglesa, como os de H. J. Paton (1936), R. P. Wolff (1963), P. F. Strawson (1966), R. Melnick (1973), e ainda os mais recentes de Henry E. Allison (1983, 1996, 2004), P. Guyer (1987), J. Van Cleve (1999), etc. Todos deixam de lado, criticam ou menosprezam o aspecto metafísico da *Crítica da razão pura* e destacam a contribuição kantiana para a epistemologia.
- ²⁸ Z. Loparic (2000) defende que a teoria kantiana da possibilidade dos juízos sintéticos a priori constitui o conteúdo essencial de sua *Crítica da razão pura* e por isso a mesma pode ser interpretada como uma semântica transcendental, já que define as condições a priori da significação da verdade e da falsidade dos juízos sobre objetos e permite resolver os problemas que são necessariamente postos pela razão pura. Veja-se D. O. Pérez (2003, 2008). Cf. G. Schönrich (1981, p. 13ss, 117ss) e W. Högrefe (1974).
- ²⁹ A propósito, outro trabalho recente que segue uma linha de interpretação epistemológica é *Kant’s theory of knowledge* de George Dicker (2004). Em sua análise do que ele chama o “argumento central” da primeira Crítica cita uma passagem importante do §14 (A94/B126), no qual Kant menciona especificamente o princípio da Dedução, de acordo com o qual as categorias devem ser justificadas como condições a priori da *possibilidade* da experiência (2004, 86). Porém, a maneira como Dicker interpreta a passagem sugere uma visão parcial: a expressão “condições a priori da *possibilidade* da experiência” indica na realidade as condições “dos objetos da experiência possível”, ou “da possibilidade dos objetos da experiência” (A158/B197), não somente do “conhecimento empírico” de objetos espaciotemporais ou da “consciência” de nossos estados subjetivos, como Dicker (2004, p. 88-89) pareceria sugerir. Com efeito, é preciso notar que embora o conceito de “experiência” seja

por vezes definido como “conhecimento empírico” o trabalho de Kant não se resume a uma análise das condições do conhecimento “empírico”, já que sua preocupação maior é com o conhecimento a priori (GREENBERG, 2001, Viii), sintético a priori, que vem a ser a estrutura de *todo pensamento* e conhecimento; e somente *por isso é também conhecimento da experiência*. A tese que vou desenvolver é que as categorias são condição sob as quais pensamentos e as percepções de *coisas* tornam-se percepções de “objetos” atuais ou possíveis, e por isso são condições dos objetos enquanto tais antes de serem condições do *conhecimento* dos objetos (veja-se A93/B126 e cf. com KU Einleitung, V, AA 5: 181).

- ³⁰ Refiro-me àquelas leituras que surgiram no século passado a partir do célebre livro M. Wundt, *Kant als Metaphysiker* (1924), e se opuseram ao Neokantismo de Marburgo, como M. Heidegger (1929), H. Heimsoeth (1956) e G. Martin (1951) Sobre a tradição de interpretação metafísica de Kant, veja-se o excelente estudo de Elena Ficara (2006, p. 11ss).
- ³¹ Após o esmaecimento do Neokantismo, do Positivismo Lógico de Viena e das leituras metafísicas na Alemanha são justamente as leituras britânicas (PATON, 1936; STRAWSON, 1959 E 1966; BENNET, 1966) que reabilitam o interesse por Kant no século passado, em meio à briga entre as escolas de Oxford e Cambridge e ao *revival* de Hegel em Paris. São essas leituras enfatizam a *epistemologia* da primeira Crítica, mas não mais entendida como uma teoria do conhecimento científico (como em Marburgo) ou da linguagem da ciência (como no Círculo de Viena). A leitura de Paton foi muito influente por um tempo, e mesmo a de Bennet, mas a de Strawson é certamente a mais influente de todas, tanto que a maioria das leituras de língua inglesa lhe deve alguma coisa.
- ³² O que é parcialmente verdadeiro, já que o esquema strawsonian se aplica bem à segunda analogia, e eventualmente à primeira, mas não tão bem à terceira, da qual a maioria dos intérpretes não se ocuparam até pouco tempo atrás por considerá-la redundante (ALLISON 2004, p. 268ss). Para uma interpretação diferente de Strawson e a linha de intérpretes que o acompanham (Melnick, Walker, Guyer, Kitcher, Van Cleve, etc), veja-se Watkins (2005).
- ³³ Neste aspecto tem sido seguido pela maioria dos intérpretes, sobretudo no âmbito dos estudos kantianos de língua inglesa.
- ³⁴ Sobre o debate e torno dos argumentos transcendentais há inúmeros trabalhos e é difícil fazer uma lista. Veja-se, por exemplo, Strawson (1966) e Stroud (1968). Cf. Körner (1974), Brueckner (1983, 1984), Genova (1984), Cassam (1987), Stern (2000). No Brasil, Almeida, Barbosa, Esteves, Franciotti, Rohden e Loparic são alguns dos que se ocuparam disso, mas não tive acesso a todas as publicações ainda.
- ³⁵ Isso é o que sugerem os trabalhos de A. Melnick (1973), P. Guyer (1987), H. E. Allison (1983, 2004), e mesmo Longuenesse (2005). Eric Watkins é uma exceção: considera que categorias e princípios são também ontológicos (2005, p. 186ss); e também um estudo mais recente de Chiba (2012, p. 8).
- ³⁶ É verdade que houve algumas exceções em língua inglesa, como é o caso de K. Ameriks (1982, 1992, 2000, 2003) e Watkins (2005), mas é mais comum em alguns estudos alemães (WOHLERS, 2000; CHIBA, 2012; FICARA, 2006). Também há exceções na escola de Buenos Aires, que tem seguido uma linha que remonta à tradição alemã de interpretação metafísica, sobretudo nos trabalhos de M. Thisted (2008) e M. Caimi (1989, 1991, 1992). Ainda assim, são exceções. Como acima mencionado, no Brasil predominam combinações de exegese e análise nas escolas do Rio de Janeiro, Campinas e Rio Grande do Sul, com uma ênfase mais epistemológica (Rio e Porto Alegre) ou semântica (Campinas). Os trabalhos de Loparic (2000) e Almeida (2012) são uma boa amostra disso. A escola de São Paulo segue uma linha exegética que combina os métodos da tradição alemã com a historiografia francesa (RAUSCHER, 2012, p. 6-7).
- ³⁷ Essa pareceria ser a leitura de alguns entusiastas do positivismo lógico, ou pelo menos de gente que também vê sérios problemas na noção de “juízos sintéticos a priori”. Sobre isso veja-se, por exemplo, J. A. Coffa (1991, p.1ss, 8ss); K. Westphal (2010, p. 402). Cf. M. Loux y D. Zimmermann (2003, p. 1-7.) Cf. Loparic (2000) e Hanna (2001). Nietzscheanos e hegelianos por vezes partilham dessa visão com alguns filósofos da linguagem.
- ³⁸ Alguns autores de mencionaram recentemente que existe *algum tipo* de ontologia em Kant: B. Longuenesse fala de uma “ontology of appearances” (2005, p. 32); e outrora falara de uma “ontology as immanent thinking” (1998, 394ss). No Brasil, a dissertação acima mencionada de L. Y. Portela defende uma “ontologia do ser sensível” (2001, Conclusão). K. Chiba sugere que o Idealismo Transcendental deve ser entendido como algo semelhante, a saber, uma “ontologia espaciotemporal” de corte antirrealista (2012, p. 1-2). R. Greenberg menciona que “a epistemologia de Kant” envolve uma “ontologia de objetos”, mas desvincula a última da primeira: “[...] It is only a theory of the possibility of a priori knowledge, not a theory of the possibility of empirical knowledge, that is

committed to an ontology of objects that is distinct from the conditions of the possibility of the knowledge in question, that is, the knowledge whose possibility the theory is supposed to explain. Accordingly, [...] Kant's transcendental ontology - the ontology of his theory of the possibility of specifically a priori knowledge - must be distinct from the conditions of that possibility, a thesis undergirded by my interpretation of that ontology. This thesis in particular has important consequences for a new interpretation of Kant's transcendental idealism as well. Like the first, this thesis, too, is at odds with standard Anglophone commentary on the *Critique*." (2001, Preface, viii). Também C. Wohlers (2000, p. 12) menciona a *ontologia da gnosiologia* de Kant. Em contrapartida, Elena Ficara (2006, p. 11ss, 107ss) investiga acertadamente a possibilidade de uma nova ontologia em Kant e os problemas implicados pela aparentemente conflituosa relação entre os conceitos de ontologia, lógica e filosofia transcendental, chegando a explicar a justaposição dos três de maneira bem documentada e consistente, salientando a importância do método e da lógica transcendental para a ontologia de Kant (p.191ss). Mas não chega a entender o caráter metateórico e constitutivo dos "objetos" na Analítica (Cf. pp. 121ss, 168ss). Tampouco Chiba (2012, p. 7-10), que faz uso do termo "ontologia" de modo próximo ao nosso, mas sugere que não é o de Kant, enquanto que eu acredito que este uso quase contemporâneo do termo é o que melhor capta o novo sentido revolucionário da ontologia crítica e formal kantiana. Com efeito, minha ideia central é que sem uma ontologia formal como a teoria dos objetos que Kant oferece (sobretudo, na Analítica dos conceitos) nada pode ser considerando sequer como "objeto", muito menos como existente ou possível (pensável). Kant sugere isso, a meu ver, ao dizer que categorias são as condições sob as quais "coisas" podem tornar-se *objetos*: a categoria é a condição, a „Bedingung a priori [...] unter der allein Dinge *Objecte* unserer Erkenntniß überhaupt werden können" (AA 5: 181; o grifado em "Objecte" é nosso).

³⁹ A metáfora do modelo de processamento informacional vem de Falkenstein (1995, 8ss), embora não concorde com seu "intuicionismo", sobretudo sua leitura de uma ordem intuitiva do material sensorial, prévia e independente da atividade do entendimento.

⁴⁰ Allison entende que espaço, tempo e categorias são condições epistêmicas enquanto *condições da representação* dos objetos da experiência possível (ALLISON, 1983;1996, p.4; 2004, p. 11). Almeida ((2012, p. 27ss), inspirado em Strawson, entende que o objetivo fundamental de Kant é demonstrar a possibilidade do conhecimento objetivo, e interpreta a Dedução Transcendental como uma prova de necessária conformidade de nossas intuições às categorias enquanto condições necessárias do conhecimento dos objetos.

⁴¹ Allison (1983, 1996, 2004) nega "condições ontológicas" porque entende o uso do termo ontológico em um sentido limitado à ontologia clássica e pré-crítica. Portela (2001) percebe que aquilo que Allison chama de condições *epistêmicas* deve ser considerado como ontológico, mas desconsidera o fato de que as condições sensíveis podem ser chamadas ontológicas em um sentido diferente (como em Chiba 2012, por exemplo), já que não são condições dos (objetos¹), mas apenas de (objetos²).

⁴² Noutro lugar me referi a essa distinção entre objetos² e objetos³, a partir da possibilidade de uma ontologia¹ de objetos⁴ da seguinte maneira: "Kant não entende conhecimento racional (i. é, "puro"), como um conhecimento de *objetos puros*, mas antes como um *conhecimento puro* de objetos" (BONACCINI, 2013b).

⁴³ A outra passagem é KrVA247/B303.

⁴⁴ Elena Ficara (2006) interpreta essa passagem de modo análogo.

⁴⁵ „Ein transscendentales Princip ist dasjenige, durch welches die allgemeine Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können. Dagegen heißt ein Princip metaphysisch, wenn es die Bedingung a priori vorstellt, unter der allein Objecte, deren Begriff empirisch gegeben sein muß, a priori weiter bestimmt werden können. So ist das Princip der Erkenntniß der Körper als Substanzen und als veränderlicher Substanzen transscendental, wenn dadurch gesagt wird, daß ihre Veränderung eine Ursache haben müsse; es ist aber metaphysisch, wenn dadurch gesagt wird, ihre Veränderung müsse eine äußere Ursache haben: weil im ersteren Falle der Körper nur durch ontologische Prädicate (reine Verstandesbegriffe), z.B. als Substanz, gedacht werden darf, um den Satz a priori zu erkennen; im zweiten aber der empirische Begriff eines Körpers (als eines beweglichen Dinges im Raum) diesem Satze zum Grunde gelegt werden muß, alsdann aber, daß dem Körper das letztere Prädicat (der Bewegung nur durch äußere Ursache) zukomme, völlig a priori eingesehen werden kann" (AA 5:181).

⁴⁶ „Bedingung a priori vorgestellt wird, unter der allein Dinge Objecte unserer Erkenntniß überhaupt werden können" (AA 5:181). O grifo é nosso.

- ⁴⁷ Neste caso Kant deveria estar pensando na inclusão da Dialética, e não somente da Analítica, já que na primeira se trata da maneira como a ontologia¹ pode levar a confundir as condições da constituição do pensamento dos objetos com as condições de possibilidade dos objetos da experiência possível (ontologia²), tomando objetos necessários do pensamento (ideias) como se fossem objetos (objetos³) do conhecimento. Cf. Refl. n. 5553 (AA18: 222).
- ⁴⁸ A ontologia é definida por Baumgarten como a parte da metafísica ou metafísica geral, que “est scientiaprædicatorumentisgeneraliorum” que “sunt prima cognitionishumanæ principia” (Metaphysica, Editio VII, §§4-5).
- ⁴⁹ „Die Ontologie ist diejenige Wissenschaft (als Theil der Metaphysik), welche ein System aller Verstandesbegriffe und Grundsätze, aber nur sofern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben, und also durch Erfahrung belegt werden können, ausmacht. Sie berührt nicht das Übersinnliche [...] und wird Transscendental-Philosophie genannt, weil sie die Bedingungen und ersten Elemente aller unserer Erkenntniß *a priori* enthält.” (AA 20: 260).
- ⁵⁰ Por exemplo, em certas *Preleções de Metafísica*: AA 28: 616-617 (Dohna); 28: 714 (K2); 28: 185 (L1).
- ⁵¹ Por exemplo, Refl. n. 5643, n. 5644, etc.; 18:283-5.
- ⁵² A Refl. está datada em meados e fins dos oitenta.
- ⁵³ Allison (1983, 2004, p. 134ss), Longuenesse (2005, p. 91ss) e Greenberg (2001, p. 159ss). Mas Longuenesse vem de outra tradição de interpretação franco-alemã, não sofre tanto a influência de Strawson. No continente europeu a coisa é diferente, desde a interpretação de K. Reich (1992, 1932), nos anos trinta, que foi rediscutida recentemente também por M. Wolff (1995) e R. Brandt (1991).
- ⁵⁴ Apesar de Longuenesse ser uma das exceções, ao considerar crucial seu papel e de certo modo uma das responsáveis pela valorização dos estudos sobre a Dedução Metafísica na língua inglesa, discordo do modo como parece entender o status das categorias, porque pelo menos na sua formulação de 1998 sugere a ideia de que elas são meras formas lógicas de julgar; ideia que Ralph Walker já defendeu quase trinta anos atrás (1978) e Young depois (1992), confirmando o que considero um preconceito epistêmico. Recentemente ela corrigiu sua formulação, sugerindo que categorias se tornam formas lógicas na sua implementação (2005, p. 105s), o que não resolve muito a situação porque transmite a ideia de que a tábua das categorias *depende* da tábua das formas lógicas do juízo, quando na verdade deve ser o contrário, porque as categorias funcionam como *princípios* e são *meta-regras de unidade* enquanto funções de síntese do múltiplo das intuições que
- ⁵⁵ presidem todo ato de julgar. Uma tábua (das categorias) é derivada analiticamente a partir da outra (a de juízos), mas isso é feito na suposição de que os juízos se fundam nas categorias, e não as categorias nos juízos, não obstante o fato de que o mesmo ato que conduz o múltiplo à unidade da autoconsciência produza ao mesmo tempo a *unidade analítica* dos conceitos e juízos em juízos e inferências (ii) e a *unidade sintética* do múltiplo das intuições (i). Justamente porque se trata de resultados do mesmo é que posso derivar uma tábua da outra, que me serve de “fio-condutor para a descoberta”, mas sem que isso implique fundar categorias na forma lógica dos juízos.
- Al menos es lo que sugiere Kant en el §13 (KrV A89-90/B122-123). En A pareciera ser un poco diferente: “[...] und Rechtfertigung ihrer objektiven Gültigkeit, wenn wir bewiesen können; dass vermittels ihrer allein ein Gegenstand gedacht werden kann[...].” (A96-97).
- ⁵⁶ “Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen nothwendig überein, weil sie nur durch dieselbe erscheinen, d.i. empirisch angeschauet und gegeben werden können. Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe *a priori* vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenn gleich nicht angeschauet, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle empirische //B126// Erkenntniß der Gegenstände solchen Begriffen nothwendiger Weise gemäß, weil hõne deren Voraussetzung nichts als *Object der Erfahrung* möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen *Begriff* von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen *a priori* aller Erfahrungserkenntniß zum Grunde liegen: folglich wird die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe *a priori* darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn als dann beziehen sie sich nothwendiger Weise und *a priori* auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur mittelst ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.” (A92s/B125s).
- ⁵⁷ Aqui penso em B132-133. Tratei disso em Bonaccini (2006). Na primeira edição as coisas parecem ligeiramente diferentes. Cf. A107-109.

- ⁵⁸ Apesar de ir contra uma tradição de interpretação que remonta ao neokantismo do Século XIX E. Laass 1876, p. 2ss, 53ss) e interpreta as Analogias como princípios epistemológicos, penso que é preciso mostrar o aspecto ontológico negligenciado no neokantismo e na maioria das interpretações em voga.
- ⁵⁹ A qual não se identifica com a “percepção”, na medida em que a experiência consiste numa *conexão de percepções*. Cf. KrV B12, B219ss. Cf. A156-7/B195.
- ⁶⁰ Por isso não podem ser entendidas apenas como regras de orientação para a pesquisa empírica (Z. Loparic. *A Semântica Transcendental de Kant*, Campinas: CLE, 2000, p. 186, 273), uma vez que aquilo que Kant diz em A156-7/B195-6 aplica-se a todos os quatro tipos dos princípios, incluindo as Analogias: “Die Möglichkeit der Erfahrung ist also das, was alle unsern Erkenntnissen a priori objective Realität giebt. Nun beruht Erfahrung auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen, d.i. auf einer Synthesisnach Begriffen vom Gegenstande der Erscheinungen überhaupt, ohne welche sie nicht einmal Erkenntniß, sondern eine Rhapsodie von Wahrnehmungen sein würde, die sich in keinem Context nach Regeln eines durchgängig verknüpften (möglichen) Bewußtseins, mithin auch nicht zur transcendentalen und nothwendigen Einheit der Apperception zusammen schicken würden. Die Erfahrung hat also Principien ihrer Form a priori zum Grunde liegen, nämlich allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen, deren objective Realität als nothwendige Bedingungen jederzeit in der Erfahrung, ja sogar ihrer Möglichkeit gewiesen werden kann. Außer dieser Beziehung aber sind synthetische Sätze a priori gänzlich unmöglich, weil sie kein Drittes, nämlich keinen Gegenstand haben, na dem die synthetische Einheit ihrer Begriffe objective Realität darthun könnte”.
- ⁶¹ Cf. *Prolegomena*, # 36: “Die Möglichkeit der Erfahrung überhaupt ist also zugleich das allgemeine Gesetz der Natur, und die Grundsätze der erstern sind selbst die Gesetze der letztern. Denn wir kennen Natur nicht Anders als den Inbegriff der Erscheinungen, d.i. der Vorstellungen in uns, und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nirgend Anders als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns, d.i. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen. [...] Wir müssen aber empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zum Grunde liegen, blos die Bedingungen ihrer nothwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden; und in Ansehung der letztern ist Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei [...]” (Ak. IV: 319-320). Comentando o problema das Analogias à luz dessa passagem, Lass lembra que a questão das Analogias é a da possibilidade da experiência, “Von Inbegriff von den Regeln, von «reinen und allgemeinen Naturgesetzen» [...] unter denen alle Erscheinungen stehen müssen [...]. Die eigenthümlich Kantische [...] als «anfangs befremdlich» bezeichnete Antwort ist bekanntlich: Sie sind «möglich», sie haben nicht blos apriorischen Ursprung, sondern auch apriorische Gültigkeit, weil «der Verstand seine Gesetze (apriori) nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt», weil «Natur und mögliche Erfahrung ganz und gar einerlei ist»; weil jene Gesetze die «Bedingungen der notwendigen Vereinigung aller Wahrnehmungen in einer Erfahrung» enthalten, «ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können». Mit dieser höchsten Aufgabe der Transcendentalphilosophie nun stehen unsere Analogien im unauf löslichen Zusammenhang [...]” (1876, p. 10-11).
- ⁶² “Die Grundsätze des reinen Verstandes, sie mögen nun a priori constitutiv sein (wie die mathematischen), oder bloß regulativ (wie die dynamischen), enthalten nichts als gleichsam nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung; den diese hat ihre Einheit nur von der synthetischen Einheit, welche der Verstand der Synthesis der Einbildungskraft in Beziehung auf die Apperception ursprünglich und von selbst theilt, und auf welche die Erscheinungen, als data zu eine M möglichen Erkenntnisse, schon a priori in Beziehung und Einstimmung stehen müssen. Ob nun aber gleich diese Verstandesregeln nicht allein a priori wahr sind, sondern sogar der Quell aller Wahrheit, d.i. der Übereinstimmung unserer Erkenntniß mit Objecten, dadurch daß sie den Grund der Möglichkeit der Erfahrung als des Inbegriffes aller Erkenntniß, darin uns Objecte gegeben werden mögen [...]” (KrA237/B296).
- ⁶³ “Wir haben in der transcendentalen Analytik unter den Grundsätzen des Verstandes die dynamische, als bloß regulative Principien der Anschauung, von den mathematischen, die in Ansehung der letzteren constitutive sind, unterschieden. Diesem ungeachtet sind gedachte dynamische Gesetze allerdings constitutiv in Ansehung der Erfahrung, indem sie die Begriffe, hene welche keine Erfahrung stattfindet, a priori möglich machen. Principien der reinen Vernunft können dagegen nicht einmal in Ansehung der empirischen Begriffe constitutiv sein, weil ihnen kein correspondirendes Schema der Sinnlichkeit gegeben werden kann, und sie also keinen Gegenstand in concreto haben können. Wenn ich nun von einem solchen empirischen Gebrauch derselben als constitutiver Grundsätze abgehe, wie will ich ihnen dennoch einen regulative Gebrauch und mit demselben einige objective Gültigkeit sichern, und was kann derselbe für Bedeutung haben?” (KrA664/B692).

⁶⁴ Nem todo mundo entende dessa maneira o uso do termo no contexto das *Analogias da experiência*. Dar uma ilustração do modo como os intérpretes tratam das Analogias, porém, não é fácil; a quantidade de trabalhos é imensurável. Mas a maioria concentra-se no mais das vezes nos argumentos; não no uso do conceito de “analogia”. Para se ter uma ideia de alguns trabalhos já clássicos, veja-se, a título de exemplo, Strawson (1966, p. 122ss), Melnick (1973, p. 50ss), Allison (1983, p. 199ss), Guyer (1987, p. 207ss), Van Cleve (1999, p. 106ss, 128ss). Há outros interessantes e mais recentes como o recente livro de G. Bird (2006, p. 389ss).

SOBRE A IDEIA DE FILOSOFIA EM KANT

Edmilson Menezes

A caracterização da filosofia em Kant apresenta-se em espectro bastante amplo. Pretendo, aqui, rastrear, de modo simplificado, três aspectos daquela distinção estabelecida pelo autor da *Crítica da Razão Pura*, a saber: a filosofia como sabedoria, filosofia como crítica (uma filosofia dos limites) e, finalmente, como estes dois conceitos se fundem para formar um terceiro, a filosofia como sinônimo de metafísica. Privilegio apenas os escritos da *Lógica* e da *Crítica da Razão Pura*, porque neles encontramos, como pretendo demonstrar, os elementos que interessam à construção de uma ideia de filosofia como síntese arquetônica e sistemática de feição metafísica. O pressuposto é o de que Kant constrói uma ideia de filosofia que procura garantir uma especificidade para este ramo do saber. Para isto, “o primeiro dever de um filósofo é o de ser consequente”. Ser consequente não significa de pronto e essencialmente ser lógico, no sentido vulgar. Sem dúvida, o guardião do pensamento deve evitar uma coisa e seu contrário, ainda que em certos momentos isto seja necessário. Ser consequente significa ser honesto intelectualmente, ou seja, estabelecer de imediato o campo de atuação de sua ciência e aí influir com probidade. Kant percebe que a ausência desta honestidade gera a confusão e o estilo pretensioso que, por sua vez, fomentam a aversão à filosofia.

A razão humana (*menschliche Vernunft*) tem, num certo domínio dos seus conhecimentos, um destino singular: o de se ver importunada por questões a que não pode esquivar-se, porque elas lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar respostas por ultrapassarem todas as suas possibilidades. Não é por sua culpa, entretanto, que ela cai neste embaraço (*Ver-*

legenheit). Parte de princípios, cujo uso é inevitável no decorrer da experiência e, ao mesmo tempo, suficientemente garantido por ela. Motivada por estes princípios eleva-se cada vez mais alto (como, aliás, é de sua natureza) para condições sempre mais remotas. Mas, ao se dar conta que desta maneira o seu trabalho deve permanecer incompleto, pois as questões nunca se esgotam, a razão vê-se obrigada a lançar mão de princípios que ultrapassam todo uso possível da experiência, embora pareçam tão insuspeitos que inclusive a comum razão humana concorda com eles. Assim, envolve-se em trevas e incide em contradições, que a autorizam a concluir dever ter-se apoiado em erros, ocultos em algum lugar sem, contudo, os poder descobrir. Com efeito, os princípios de que se serve, uma vez que ultrapassam os limites de toda a experiência, já não reconhecem nesta qualquer pedra de toque (KrV, p. 11, A VIII)¹. Lembra-nos a conhecida passagem do Primeiro Prefácio da *Crítica da Razão Pura*.

Kant propõe, por meio de um convite à razão para empreender sua tarefa mais difícil, uma reforma que elimine a sedução do *saber aparente*: o conhecimento de si mesma e a constituição de um tribunal que lhe garanta as aspirações legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe toda presunção infundada. O seu procedimento consiste em investigar a faculdade da razão com respeito a todo o conhecimento *a priori* puro, é a propedêutica ou a preparação para um futuro sistema metafísico de princípios. Trata-se de uma investigação canônica da razão antes de sua elaboração num *organon*: um esclarecimento negativo dos limites da razão antes de sua exposição positiva (KrV, p. 701, B869). Essa empreitada, em última instância, só poderia ser concebida filosoficamente e a partir de um duplo movimento. A filosofia reestrutura-se a partir da reestruturação da própria razão e do seu labor, ou seja, a mudança indicada inicia-se internamente. A atividade filosófica deve voltar-se para uma análise rigorosa do seu próprio interesse, sob pena de levantar contra si justificadas suspeitas e não poder aspirar ao sincero respeito. Aqueles que rejeitam seu método e ao mesmo tempo o procedimento da crítica da razão pura “só podem estar propondo algo que os desobrigue dos vínculos com a ciência, transformando, por conseguinte, o trabalho em jogo, a certeza em opinião e a filosofia em filodoxia.” (KrV, p. 37, BXXXVII). Resvalar para o campo da *dóxa* é ignorar o procedimento próprio à razão e adotar o “indiferentismo (*Indifferentism*), pai do caos e da noite nas ciências.” (KrV, p. 12, A X). A indiferença desobriga o filósofo do compromisso com o rigor e o conduz ao terreno movediço da mera opinião. Aqui o filósofo se distingue do “artista da razão” (*Vernunftkünstler*) ou, como o designou Sócrates, do

filódoxo (*Philodox*). Este, diz Kant, “visa simplesmente a um saber especulativo sem se perguntar quanto o saber contribuirá para o fim último da razão humana (*letzten Zwecke der menschlichen Vernunft*); ele fornece regras para o uso da razão em vista de fins quaisquer.” (*Logik*. Band VI, p. 447). A inspiração platônica, neste ponto, merece uma maior literalidade. O autor do *Teeteto* não deixa dúvida de que o *philosophos*, que, como tal, é também um amante do Ser, não se confunde com o *philodóxo*, do mesmo modo um amante, porém, daquilo que está entre o Ser e o não-Ser. Na *República*, ao procurar algo intermediário entre a ignorância e a ciência, Platão apresenta a mera opinião, cuja verdade a eleva acima do grau da ignorância (*agnôsia*), mas, sua falta de fundamentação a coloca abaixo do grau do saber (*gnôsis*). Ela encontra seu lugar entre o não-ser e o ser e refere-se ao mundo empírico da multiplicidade e da mudança (PLATÃO, 1990, 479d). Trata-se uma potência diversa da ciência; esta visa a um objeto, aquela a outro. A ciência respeita por natureza ao Ser, e, por isso mesmo, se destina a conhecer o que é o Ser (PLATÃO, 1990. 477 b.c). A potência que nos permite julgar pelas aparências não é outra coisa que a mera opinião. Sendo assim, a ciência se aplica ao Ser, conhecendo-o, e a opinião julga pelas aparências. Daqui decorre que a mesma coisa não pode ser objeto de conhecimento/ou saber e de opinião. O déficit da mera opinião em relação ao saber consiste na falta de evidência produtora de saber advinda de observação própria, além disso, sua transitoriedade, devido à falta de fundamentação, acentua radicalmente aquela defasagem. Diz Platão (1990, 479e):

dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira – deses, diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem.

Com efeito, os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas, possuem entusiasmo e gosto pelas coisas que são objeto de conhecimento, encontram-se no seu âmbito e rechaçam a mera opinião, merecendo, desse modo o título de filósofo, já que são capazes de atingir aquilo que se mantêm sempre do mesmo modo, e aqueles que não o são, mas se perdem no que é múltiplo e variável, não são, propriamente “amantes da sabedoria” (PLATÃO, 1990, 480a). A variante da compreensão do amante da sabedoria como quem não possui a sabedoria justamente porque não possuímos aquilo

que almejamos amando ou aquilo cuja amizade buscamos, mas gostaríamos de tê-lo por perto e ainda não temos, conduz-nos à visão platônica de que, na forma mais intensa de conhecimento e compreensão, não é o pensador que tem o pensamento, todavia, antes, é o pensamento que monopoliza o pensador. E que, portanto, a “posse da sabedoria” não deve ser entendida no sentido de um genitivo subjetivo, mas de um genitivo objetivo: não é o homem que possui a sabedoria, da qual ele pode dispor; ao contrário, o homem cognoscente é posse da sabedoria, que o monopoliza por completo, o atrai para si e penetra em seu íntimo (SCHÄFER, 2012, p. 136). Há que se distinguir a sabedoria e o filósofo como duas instâncias que se complementam, e a primeira é sempre perseguida pela segunda de acordo com um interesse circunscrito e próprio. A filosofia, com Platão, perde a atribuição segundo a qual significava toda ocupação com o saber, um emprego originalmente inespecífico. A filosofia se individualiza em relação às outras ciências mais por uma postura de aspiração à totalidade do que por um campo de objetos setorialmente restringidos e demarcados.

Esse catálogo de distinções observado por Platão (a imprecisão, falta de fundamentação e a transitoriedade) para resguardar a verdadeira tarefa da filosofia e separar os filósofos dos abusos cometidos por aqueles estranhos ao filosofar, possui uma ressonância bastante profícua em Kant. Para ele, juntos saber, fé e opinião constituem os três graus de assentimento com a verdade de um juízo. O assentimento da fé é insuficiente objetivamente, mas suficiente subjetivamente e dá origem à convicção; o da opinião é insuficiente em ambos os modos; o saber é objetiva e subjetivamente suficiente e dá origem à convicção (para mim) e à certeza (para todos) (KrV, p. 689, B 850). O juízo de saber é apodítico, universal e objetivamente necessário. Enquanto a opinião é um juízo *provisório* (*vorläufiges Urteilen*) (*sub conditione suspensiva ad interim*), uma consciência obscura da verdade, é aquilo que considero ser problemático na consciência do meu juízo (*Logik*. VI, p. 495). Dessa forma apresentados, saber e opinião formam campos irremediavelmente distintos e, por conseguinte, aqueles que se dedicam a um ou a outro campo permanecem separados por essa espécie de fosso.

O *filódoxo*, enquanto amante daquele *juízo provisório*, ignora justamente o bom uso da razão, quer dizer, a razão orientada de forma metódica, ele é indiferente ao “*método de filosofar criticamente*, que consiste em investigar o procedimento da própria razão, em analisar a faculdade de conhecimento humano em seu conjunto e em examinar até que ponto podem se estender os limites da

mesma.” (*Logik*. VI, p. 456) O guia seguro da razão está na própria razão. Completa Kant: “se quisermos nos exercitar na atividade de pensar por nós mesmos (*Selbstdenken*) ou filosofar, teremos que considerar mais o *método* de nosso uso da razão que as proposições mesmas a que chegamos por intermédio dele.” (*Logik*. VI, p. 450) O filósofo tem, por conseguinte, que poder determinar: “1) as fontes do saber humano; 2) a extensão do uso possível e útil de todo saber, e, finalmente, 3) os limites da razão.” “A última coisa”, lembra Kant, “é a mais necessária, mas também a mais difícil, embora com ela não se preocupe o filólogo.” (*Logik*. VI, p. 448) A atitude filosófica atenta para a apresentação de problemas para os quais ela possa dar respostas e, para isso, a delimitação do alcance racional é fundamental. Destarte, a filosofia expressa-se como compreensão perfeita de determinado estado de coisas, como trabalho cognitivo e se deixa definir como pensamento verdadeiro numa determinada esfera, enquanto seu oposto consiste numa ignorância baseada na mera opinião.

A filosofia, então, que segue os parâmetros que permitem caracterizá-la, apresenta-se, primeiramente, como sabedoria. O verdadeiro filósofo, por sua vez, na qualidade de quem pensa por si mesmo, tem que fazer uso livre e pessoal de sua razão e não um uso servilmente imitativo. Mas deve também acautelar-se do uso dialético, daquele cujo único fim é dar aos conhecimentos uma aparência de verdade e sabedoria. Este feito é a ocupação do *filólogo*, porém de todo incompatível com a dignidade do filósofo, na medida em que este conhece e ensina a sabedoria. “Pois a ciência só tem um verdadeiro valor intrínseco enquanto instrumento da sabedoria. Como tal, porém, ela lhe é indispensável, de tal sorte que se pode com certeza afirmar: a sabedoria sem a ciência é um esboço de uma perfeição que jamais poderemos alcançar.” (*Logik*. VI, p. 449) Assim, a sabedoria apresenta-se como compreensão perfeita de determinado estado de coisas e capacidade para a concretização prática. A sabedoria conduz ao sucesso toda atividade por ela determinada. Baseia-se, como em Platão, num trabalho cognitivo e se deixa definir como pensamento verdadeiro (*alêthês dianoia*) ou saber (*Epistêmê*) numa determinada esfera, enquanto seu oposto consiste numa ignorância (*aphrosynê*) baseada em falsa opinião (PLATÃO, 1988, 145e).

A filosofia como sinônimo de sabedoria deve atrelar-se ao rigor imposto pela ciência e com ela aprende-se ainda que a razão autônoma encontra reconhecimento no embate público. Filosofia, sabedoria e ideal esclarecido se

congregam. A razão presunçosa é gestada na solidão da menoridade, enquanto a que busca a sabedoria possui afinidade com o uso público: “entendo sob o nome de uso público de sua própria razão”, assevera Kant, “aquele que qualquer homem, enquanto *sábio* faz dela diante do grande público *letrado*.” (WA, XI, p. 55) O ideal de *Aufklärung*, que se traduz no princípio da liberdade, orienta este filósofo-sábio. E desta forma, pode-se dizer que “o filósofo prático, o mestre da sabedoria pela doutrina e pelo exemplo, é o filósofo propriamente dito, pois a filosofia é a ideia de uma sabedoria perfeita que nos mostra os fins últimos da razão humana.” (Logik, VI, p. 447). O significado escolástico diz: a filosofia visa apenas a *habilidade*; relativamente ao conceito do mundo, ao contrário, ela visa a *utilidade*. Do primeiro ponto de vista ela é, por conseguinte, uma *doutrina da habilidade*; do último, uma *doutrina da sabedoria*, legisladora da razão, e, nesta medida, o filósofo é, como em Platão, um *legislador*.

Aquele que filosofa deve constantemente vigiar no seu espírito os pensamentos, para descobrir, ao termo de muitas tentativas, a quais princípios ele deve atrelá-los sistematicamente, do mesmo modo deve fazer com as ideias, pois elas não são, por assim dizer, intuições tremulando diante dele como se estivessem no ar. O historiador ou o matemático, ao contrário, podem colocá-los perante si e, desta forma, com a pena em punho, os dispõe em ordem empiricamente segundo as regras gerais da razão em todos os casos, como se tratasse de fatos; e, desde logo, pois o que precede se encontra estabelecido sob certos pontos, eles podem continuar seu trabalho no dia seguinte, e retomá-los do ponto no qual os havia deixado. No que diz respeito ao *filósofo*, ele está longe de ser considerado como um *operário* do edifício das ciências, isto é, como um erudito (*Gelehrter*); porém, é necessário encará-lo como *alguém em busca* da sabedoria (*Weisheitsforscher*). Ele é a pura Ideia de uma pessoa que se propõe como objeto, praticamente, e também tendo em vista este fim, teoricamente, o alvo final de todo o saber, e não se pode utilizar este nome no plural, mas só no singular (o filósofo julga de tal ou tal maneira), pois ele designa uma pura Ideia; mas falar de *filósofos* introduziria a perspectiva de uma pluralidade lá onde há somente uma unidade absoluta. (*Anth*, XII, p. 619-620).

Esse trecho da *Antropologia* permite-nos entender melhor a assertiva da *Lógica*: alguém que não possa filosofar não pode chamar-se de filósofo. Filosofar é algo que só se pode aprender pelo exercício e o uso próprio da razão, esta possui suas regras, e a filosofia deve estar de acordo com elas. Estamos num terreno no qual não cabe o improvisado e a inovação genuína não existe.

Todo o filósofo constrói [...] sua obra própria sobre os destroços de uma outra e nenhuma jamais alcançou um estado de permanência em toda as suas partes [...] Por isso, por seu fundamento, a Filosofia não pode ser aprendida porque *ainda não há filosofia*. Mas, supondo mesmo que *efetivamente ela existisse*, quem a aprendesse não poderia dizer-se filósofo, pois o seu conhecimento dela ainda seria sempre apenas *histórico subjetivo*. (*Logik*, VI, p. 448-449).

Um filósofo não é um historiador nem um colecionador de fatos. A diversidade das filosofias não pode ser confundida com um pluralismo, do qual a única lição possível fosse um ecletismo ingênuo sem maiores consequências. Ao contrário, a ideia kantiana da filosofia insiste numa singularidade, numa particularidade em cada filosofia e em cada filósofo, que se junta a outras numa *história do uso da razão*, num sistema dos conhecimentos filosóficos, ou melhor dito, dos conhecimentos racionais a partir de conceitos. Aí está sua especificidade. A História da Filosofia é para ele fonte inesgotável de aprendizado e não de servilismo empírico. O filósofo, portanto, deve resguardar-se contra todo empreendimento que comprometa sua autonomia. Por isso não lhe cabe o papel de operário da ciência, mas o de investigador da sabedoria. O primeiro está diretamente comprometido com o empírico do fato, o segundo está interessado nas condições de possibilidade daquele fato, no que permite que ele seja reconhecido como tal à mente humana.

Desta maneira, a filosofia é uma simples ideia de uma ciência possível, que em parte alguma é dada *in concreto*, mas da qual procuramos aproximar-nos por diversos caminhos, até que se tenha descoberto um único atalho que aí conduz, obstruído pela sensibilidade, e se consiga, tanto quanto ao homem é permitido, tornar a cópia semelhante ao modelo. Até então não se pode aprender nenhuma filosofia; pois onde está ela? Quem a possui? Por quais caracteres se pode conhecer? Pode-se apenas aprender a filosofar, isto é, a exercer o talento da razão na aplicação dos seus princípios gerais em determinadas tentativas que se apresentam, mas sempre com a reserva do direito que a razão tem de procurar esses próprios princípios nas suas fontes e confirmá-los ou recusá-los (KrV, p. 699-700, B866).

Com efeito, se o primeiro princípio a reger a filosofia, enquanto doutrina da sabedoria, é a autonomia, o segundo é a *simplicidade*. De acordo com a *Crítica da Faculdade de Julgar* (KU X, § 23), esta é um estilo da moralidade. E

poderíamos completar, da filosofia também. O filósofo é companheiro da ousadia, como nos lembra o texto *Was ist Aufklärung?*, mas não um presunçoso que esquece de estimar a amplitude de suas forças. “A verdadeira sabedoria é companheira da simplicidade” (TG, II, p. 988), afirma Kant. Como estilo, a simplicidade permite ao filósofo que o programa de suas intenções especulativas seja elaborado com vistas ao possível e, deste modo, pode ele dissipar a ilusão proveniente de determinados mal-entendidos, mesmo com o risco de destruir certas quimeras tão amadas, enaltecidas e pretensiosas, assim nos ensina o prefácio à primeira edição da *Crítica da Razão Pura*:

ao falar assim, julgo perceber na fisionomia do leitor um misto de indignação e desprezo por pretensões aparentemente tão vaidosas e imodestas; e, contudo, são incomparavelmente mais moderadas do que as de qualquer autor do programa mais vulgar que pretende, por exemplo, demonstrar a natureza simples da *alma* ou a necessidade de um primeiro *começo do mundo*; realmente, tal autor assume o compromisso de estender o conhecimento humano para além de todos os limites da experiência possível, algo que, devo confessá-lo humildemente, ultrapassa por inteiro o meu poder; em vez disso, encarrego-me tão só da razão e do seu pensar puro e não tenho necessidade de procurar longe de mim o seu conhecimento pormenorizado, porque o encontro em mim mesmo e já a lógica vulgar me dá um exemplo de que se pode enunciar, de maneira completa e sistemática, todos os atos simples da razão. O problema que aqui proponho é meramente o de saber até onde posso esperar alcançar com a razão, se me for retirada toda a matéria e todo o amparo da experiência. (KrV, p. 14-15, A XIV).

Para cumprir sua missão, a filosofia não precisa se afastar do mundo. Nele está o verdadeiro campo de batalha da atuação filosófica. Neste sentido, ela é simples porque reconhece no mundo a unidade fundamental da qual não pode se afastar para poder exercer sua atividade. No final do *Sonhos de um Visionário*, Kant assim se pronuncia: “Mas, como é presumível que nossa sorte no outro mundo possa estar ligada à maneira como tivermos executado o nosso ofício neste aqui, eu terminarei com estas palavras de Voltaire, ditas pela boca de seu honesto *Candide*, como conclusão a tantas e inúteis controvérsias: ‘ocupemo-nos de nossa felicidade, vamos ao jardim e trabalhemos!’” (TG, II, p. 989). A inspiração voltairiana cabe nesse contexto porque toma por princípio uma volta às mãos humanas das questões filosóficas, históricas e políticas. As pretensões não vão além do cuidar do nosso vergel, isto é, abdicando da investigação acerca

do insondável, a racionalidade é capaz, apesar de seus limites, de uma avaliação segura de vários setores da realidade. A razão esclarecida é o antídoto contra os preconceitos ali instalados, ao abdicar do prodígio e do inefável como recursos explicativos. Dessa concepção Kant se vale e dá continuidade através da ideia de amor à humanidade. Transpor para o “outro mundo” as questões deste, é no fundo um distanciamento e ao mesmo tempo um desprezo do propriamente humano. Ocupando-nos da “nossa felicidade” e cultivando “nosso jardim”, o nosso mundo, estaremos dando prova de lucidez racional e de amor à humanidade. O mundo aqui em baixo não é objeto de escárnio ou desprezo, mas de felicidade e neste sentido o homem de letras, o filósofo, tem importância fundamental, pois, “entre a infinidade de problemas que se colocam espontaneamente, escolher aqueles que dizem respeito ao homem resolver é o mérito da sabedoria.”(*TG*, II, p. 984). Deve-se observar que, a partir destas posições, a filosofia não é simplesmente *Weisheit*, mas também *Weltweisheit*, uma sabedoria do mundo. Não existe sabedoria somente especulativa, ou mesmo mística, como em Platão lido por Kant que acreditava especulativa a teleologia moral, nos dando a ilusão de deixarmos o mundo nas asas das *ideias*; existe a sabedoria do mundo, terrestre pensamento do supra-sensível no sensível; e o supra-sensível não pode ser pensado a não ser através do uso simbólico ou analógico das categorias, de uma metafísica de um “filho do mundo” que jamais se extrai ao mundo e em nada renuncia à metafísica. A terra não é um elemento entre outros, ela reúne todos os elementos num mesmo motivo.

Esta filosofia cujo estilo está baseado na simplicidade escolhe não se afastar da humanidade. Uma *Weltweisheit* deve compreender um *Weltkenntnis*, um conhecimento do mundo. Neste sentido, conhecer consiste em estender um plano de imanência. O mundo fornece à razão os problemas que serão alvo da sabedoria, da filosofia, que deverá, agora, abrir-se também à perspectiva crítica. Para tanto, ela tem que se impor limites. A filosofia é igualmente sinônimo de crítica.

A filosofia permanece sempre um ideal que, objetivamente, só na razão é plenamente representado (*KpV*, VII, p. 236). Deste modo, ela deve resguardar-se quanto às possíveis tentações delirantes, comuns a este tipo de empreendimento. O devaneio é desautorizado pela razão porque projeta-se além das bases práticas e leva certeza a um campo onde apenas a crença tem o domínio. Um dos obstáculos à filosofia é o devaneio. Uma de suas marcas é a insistência na individualidade, contra o universal. A solidão delirante funciona em harmonia consigo

mesma, através de regras ao seu uso exclusivo. Ela ignora, portanto, o seu estado e se fecha num círculo de ideias que só valem para o delirante:

A única característica geral da alienação é a perda do *sensu comum* e o aparecimento de uma singularidade lógica (*sensus privatus*) [...] Para a exatidão de nossos julgamentos em geral e, por consequência, para a sanidade de nosso entendimento, é uma pedra-de-toque subjetivamente necessária apoiar-se sobre o entendimento de *outro* sem nos isolar com o nosso e, assim, não fazer passar representações *privadas* como se fossem públicas. (*Anth*, §53, p. 535).

Essa *Öffentlichkeit*, elemento destacado do plano esclarecido, une-se ao projeto kantiano da crítica, cujo alvo principal é revelar os limites da condição humana e, ao mesmo tempo, a sua grandeza. Quando o homem toma consciência dos seus limites, ele se libera dos devaneios alimentados por uma razão dogmática. “A consciência de minha ignorância [...] em lugar de colocar fim às minhas pesquisas, é, ao contrário, a verdadeira causa que as fomenta” (KrV, p. 644, B786), pois “a ignorância em si mesma é a causa dos limites, mas não dos erros em nosso conhecimento.” (*WDO*, V, p. 271)². O debate público das ideias tem uma tarefa idêntica ao tribunal da razão. Se este último funciona como elemento inibidor dos devaneios da dialética transcendental (a razão querendo ultrapassar seus limites), a comunidade de sábios, no julgamento público das ideias, é mais um reforço contra o devaneio que pode ter ainda escapado do tribunal da razão pessoal, mais importante: o julgamento é uma atitude de sabedoria que consiste para todo homem em tomar consciência de seus limites. Deixe pois seu adversário falar em nome somente da razão e enfrente-o simplesmente com as armas da razão. Teremos duas razões opondo-se e combatendo sem levar em conta as “boas causas” mas apenas as armas especulativas. Nesta luta a vitória é somente racional porque este tipo de combate deixa evidenciadas as antinomias da razão que devem ser necessariamente consideradas e analisadas; desta forma, “essa luta é benéfica para a razão porque ela é obrigada a considerar seu objeto sob dois pontos de vista e retifica seu julgamento ao circunscrevê-lo.” (KrV, p. 634-635, B772).

À maneira de Sócrates, Kant reconhece no diálogo (exercício público da palavra) uma possibilidade de nos precaver contra uma dupla ignorância, como a de Alcebiades: ele é ignorante e ignora que o é (PLATON, 1996, 116e – 118b). A razão crítica é o antídoto contra o isolamento dogmático. Em todos os seus empreendimentos a razão deve submeter-se à crítica. Ela não pode, por meio de nenhum

tipo de veto absoluto, sofrer dano à sua liberdade. Não há nada de tão importante ou sagrado a ponto de escapar deste exame profundo e rigoroso: “sobre esta liberdade repousa a existência da razão, que não tem uma autoridade ditatorial, mas cuja decisão é somente e sempre o acordo entre cidadãos livres no qual cada um deve poder manifestar sem obstáculos suas dúvidas e mesmo seu *veto*.” (KrV, p. 630-631, B767). A razão tem um caráter “civil”. Este, por seu turno, é instrumento contra a face arbitrária de toda razão isolada, quando o pensamento se recusa comunicar. Contudo, é difícil o processo pelo qual se efetua o exercício intelectual livre em busca de limites e possibilidades. Poucos homens são capazes de implementá-lo sozinhos. Por isso, é necessária uma pedagogia socrática da razão: “Com efeito, Sócrates, autodescrito parteiro dos conhecimentos de seus ouvintes, nos fornece em seus diálogos [...] exemplos da maneira com a qual podemos, mesmo se tratando de gente adulta, conduzir o aluno a tirar muitas coisas de sua própria razão.” (Über *Pädagogik*. XII, p. 737). Uma pedagogia da razão pressupõe o diálogo, processo de aprendizagem que não é solitário. Apesar da fonte da verdade estar no próprio homem, no embate de ideias com o outro eu me exponho à crítica e respaldo ou não o meu pensamento. Assim procede quem chegou à maioria: não se esquivava do debate, sua razão é maior, ele pode encarar com tranquilidade os seus pares. O outro não é um ser ideal e abstrato ao qual me dirijo, ou sob o olhar do qual aceito me colocar. Ele me interpela e, na reciprocidade, me responde “quais seriam a amplitude e a justeza do nosso pensar, se de alguma maneira não pensássemos em conjunto com outros, a quem *comunicamos* nossos pensamentos, enquanto eles comunicam a nós os deles?” (WDO, V, p. 280).

Fechar-se ao público exame acarreta o perigo do isolamento e a provável queda no delírio, *locus* de onde se escapa à razão conhecedora de seus limites, portanto, esclarecida. O delírio é produto de uma razão que desconhece a noção crítica de limite. Ele é, em primeiro lugar, a fronteira estabelecida para a representação entre o interior e o exterior. Ele também é fronteira imposta ativamente pela razão à sua capacidade de conhecer. “O reino das sombras (*Schattenreich*) é o paraíso dos fantasistas (*Phantasten*). Eles encontram aí uma terra sem limites, onde podem se estabelecer à sua conveniência.” (TG, II, p. 923). Kant tem uma preocupação que alcança toda a sua obra: a filosofia como uma ciência dos limites. Estabelecê-los é a sua tarefa primordial. Impossível reduzir Kant à seara epistemológica. Antes de ser uma filosofia do conhecimento, ela é uma profunda reflexão antropológica sobre os limites humanos:

O proveito maior e talvez o único de toda a filosofia da razão pura é [...] certamente apenas negativo; é que não serve de *organon* para *alargar os conhecimentos*, mas de disciplina para *lhe determinar os limites* e, em vez de descobrir a verdade, tem apenas o mérito silencioso de impedir os erros. (KrV, p. 670, B823).

Os erros, produto típico da condição humana, também devem ser levados em conta. Uma filosofia que se empenha em evitá-los, tenta compreender melhor os humanos em sua singularidade. Filosofar é estar entre os humanos, é fazer-se conhecimento prático do homem: “A filosofia é a ciência da conformidade de todos os conhecimentos à destinação do homem.” (*Refl.* nº 4970).

Uma justa ideia de limite é fundamental para esta perspectiva. Limitar é vigiar a própria razão para estabelecer seus marcos é, antes de tudo, assumir a finitude própria ao humano como objeto privilegiado da filosofia: estes pontos não são pontos de partida, mas de limites. A partir da limitação, a filosofia pode colocar, sem cair nas ilusões, suas propostas. Limitar, aqui, não é restringir, mas precaver.

O exercício do pensar, se mal vigiado, pode escapar para além das fronteiras do razoável e tornar-se um conhecimento ilusório. Tal empreendimento coloca imediatamente em ação as faculdades do entendimento e, devido a sua excelência (*vortrefflich*), elas atraem os homens para o âmbito da especulação, no qual, de modo indistinto, eles decretam, dogmatizam ou refutam, como é a lei em todo o conhecimento ilusório. Mas, se este intento transforma-se em filosofia que julga o seu próprio proceder e conhece não só os objetos, mas também seu nexos com o entendimento humano, as fronteiras se retraem e são impostos os limites que não permitem mais o avanço da investigação para fora do seu domínio. É de direito a filosofia mostrar as dificuldades em torno de uma ideia, cujo emprego ordinário impõe-se cômodo e familiar. A crítica, então, nos propõe outra forma de trabalho: para que a imaginação não *devaneie*, mas *conjecture* debaixo da rigorosa vigilância da razão, é sempre necessário que se apoie primeiro sobre qualquer coisa de absolutamente certo e não imaginário ou simples palpite. Esta qualquer coisa é a possibilidade do próprio objeto. Logo, é permitido, pelo que respeita à realidade deste último, recorrer à opinião; mas, ela, para não ser sem fundamento, deve estar ligada, como princípio explicativo, ao que é realmente dado e, por conseguinte, certo, e neste caso chama-se hipótese (KrV, p. 652-653, B798). Os conceitos da razão são meras ideias e não possuem objetos imaginados e ao mesmo tempo

admitidos como possíveis. Eles são pensados de modo meramente problemático, para fundar, como ficções heurísticas, princípios reguladores do uso sistemático do entendimento no campo da experiência. Por isso, Kant pode afirmar: “a metafísica é a ciência dos limites (*Grenze*) da razão humana.” (*TG*, II, p. 983).

Finalmente, cabe-nos mostrar como a metafísica aparece na condição de sinônimo de filosofia. Sua tarefa principal é resguardar a razão de sua própria dialética. Que a metafísica sirva, enquanto mera especulação, mais para prevenir erros que ampliar o conhecimento, não diminui em nada o seu valor, antes lhe confere mais dignidade e consideração, por meio do ofício de censor que assegura a ordem pública, a concórdia e o bom estado da comunidade científica e impede os seus trabalhos ousados e fecundos de se desviarem do fim principal, a felicidade humana (*KrV*, B879: 708-709).

A metafísica não pode se elevar acima dos limites da experiência, só há conhecimento teórico dos fenômenos. O supra-sensível não pode ser determinado, senão do ponto de vista ético-prático, assim nos instrui a *Crítica da Razão Pura*. A metafísica como ciência só é possível enquanto sistema de pressupostos e de condições *a priori* da experiência ela mesma, isto é, como filosofia transcendental. Esta metafísica crítica é uma ciência racional pura firmada em bases sólidas, ela é o sistema de princípios e de conceitos *a priori* que estão na base de toda a ciência, dos julgamentos sintéticos *a priori*, enquanto um todo orgânico dotado de uma coerência interna. E mais, toda metafísica deve ser precedida de uma crítica do conhecimento, de uma crítica da razão pura.

Essa estrutura permite a Kant dizer:

Na filosofia moral, não chegamos mais longe que os antigos. Mas no que tange à Metafísica, parece que estamos tomados de perplexidade na investigação das verdades metafísicas. Reina agora uma espécie de *indiferentismo* em face dessa ciência, pois parece ter-se tornado ponto de honra falar com desdém das investigações metafísicas, como se não passassem de meras esquisitices. E, *no entanto, a Metafísica é a autêntica, a verdadeira filosofia!* (*Logik*, VI, p. 456-457).

Kant preocupa-se com o destino da filosofia. As novas bases da metafísica, quer dizer, uma metafísica sistemática segundo a crítica da razão pura, devem permanecer como um legado para a posteridade. Ele quer ser um metafísico de uma nova espécie e está seguro de haver colocado a metafísica sob novos

pilares, após tantas construções arbitrárias, contraditórias entre elas, que não fez outra coisa a não ser ter fornecido armas aos céticos.

Sem dúvidas, Kant reduziu tudo a poeira, como bem disse Mendelssohn (1880, p. 229) no prefácio aos *Morgenstunden*. E acrescentaríamos: para em cima dela construir uma nova possibilidade de filosofar. O plano de restauração da metafísica, é o plano de restauração da filosofia, que já não poderia assentar-se em alicerces dogmáticos. Este projeto filosófico é moderno e já tinha sido iniciado por Descartes. Daqui para frente não se pode ignorar que para fazer filosofia tem-se que levar em consideração a Metafísica.

Finalmente, é preciso dizer que Kant foi um dos filósofos que mais se preocupou com a probidade na filosofia. Seu cuidado e seu rigor na formulação conceitual, especialmente nesta área, atestam que a razão autônoma não exclui a vigilância, em particular a dos filósofos. O seu trabalho requer esforços dobrados. E contra os que acreditam que filosofar é distração e compromisso popular, ele adverte:

[...] eis que se anuncia de maneira aberta e declarada uma pretensa filosofia, segundo a qual pode-se filosofar sem esforço: é suficiente emprestar as orelhas ao oráculo dentro de si mesmo e dele tomar proveito para assegurar a inteira possessão de toda a sabedoria que se pode atingir em filosofia; e tudo isto sobre um tom que mostra como os seus defensores entendem não estar colocados no rol daqueles [...] que estimam continuar a progredir lenta e prudentemente do conhecimento dogmático à crítica de sua faculdade de conhecer. Mas eles pretendem efetuar, num só golpe penetrante, o que um trabalho aplicado ainda não pôde. (VT, VI, p. 377-378).

Essa recomendação parece coadunar-se com duas outras registradas em “Notícia do professor I. Kant sobre a organização de suas preleções no semestre de inverno de 1765-1766”:

é um abuso da confiança da comunidade: em vez de ampliar a aptidão intelectual dos jovens que nos foram confiados e formá-los para um discernimento favorável mais amadurecido no futuro, enganá-los com uma Filosofia pretensamente já pronta que teria sido imaginada por outros em seu benefício, donde resulta uma imitação de ciência que só tem curso como verdadeira moeda em certo lugar e entre certas pessoas, mas que é desabonada em qualquer outra parte. O método peculiar de ensino de filosofia é *zetético*, como lhe chamavam os Antigos (de ζητεῖν), quer dizer, investigante, e só se torna dogmático, isto é, resolutivo, no caso de uma razão mais versada em distintas questões. (NEV, II, p. 909).

Por fim, propõe nosso professor: “ver-se-á declaradamente que é muito pouco natural que a filosofia seja um ganha-pão, na medida em que repugna ao seu caráter essencial adaptar-se à ilusão do interesse e à lei da moda, e que só a necessidade, cuja força ainda se faz sentir sobre a filosofia, pode obrigá-la a acomodar-se à forma do aplauso comum.” (NEV, II, p. 910).

Essas ponderações representam, com justeza, o esforço do pensamento kantiano em ajustar sabedoria, crítica e metafísica no sentido de propor à filosofia um permanente trabalho instigador de refletir e concluir por conta própria, algo cujo domínio o filósofo está sempre a buscar, o qual também é o único que lhe pode ser útil, de tal sorte que os discernimentos decididos que porventura tenha obtido têm que ser considerados como consequências de um espírito capaz de guiar-se a si mesmo.

REFERÊNCIAS

- KANT, I. *Werkausgabe*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- _____. *Kritik der reinen Vernunft*. (KrV) III.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*. (KpV) VII.
- _____. *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im dem Winterhalbenjahre, Von 1765-1766*. (NEV) II.
- _____. *Anthropologie impragmatischer Hinsicht*. (Anth) XII.
- _____. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (WA) XI.
- _____. *Kritik der Urteilskraft*. (KU) X.
- _____. *Logik*. (Log) VI.
- _____. *Reflexionen*. nº 4970.
- _____. *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*. (TG) II.
- _____. *Über Pädagogik*. (Über Pädagogik) XII.
- _____. *Von einem Neuerdings erhobenen vernehmen Ton in der Philosophie*. (VT) VI.
- _____. *Was heisst: sich im Denken orientieren?* (WDO) V.
- MENDELSSOHN, M. *Werke*. Ed. Brasch, 1880. v. I.
- PLATÃO. *A República*. Trad. de Maria Helena Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.
- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.
- PLATON. *Alcebiades*. (116e – 118b). Édition Bilingue. Trad. de Maurice Croiset. Paris: Les Belles Lettres, 1996.

RICOEUR, P. *Le Conflit des Interprétations: essais d'hermeneutique*. Paris: Seuil, 1969.

SCHÄFER, C. (Org). *Léxico de Platão*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2012.

NOTAS / NOTES

- ¹ KANT, I. *Werkausgabe: Kritik der reinen Vernunft (Vorrede zur ersten Auflage)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, Band III, p. 11 (AVIII). Daqui para frente as citações de Kant obedecerão esta edição..
- ² Aqui se vê justificada a afirmação de Ricoeur (1969, p. 405): a filosofia kantiana antes de ser uma filosofia dos sistemas é uma filosofia dos limites. A tensão provocada ao se estabelecer o limites se desdobra na diferença entre *Denkene Erkennen*, diferença, aliás, que mudará a orientação da filosofia de Kant.

ONTOLOGIA, METAFÍSICA E CRÍTICA COMO SEMÂNTICA TRANSCENDENTAL DESDE KANT

Daniel Omar Perez

*Será bom para a metafísica não tomar
conceitos por coisas ou antes, seus
nomes por conceitos raciocinando assim
inteiramente no vazio
Kant.*

1. DA METAFÍSICA EM SEUS VÁRIOS SENTIDOS À ONTOLOGIA DOS OBJETOS SENSÍVEIS

Na obra de Kant encontramos diferentes modos de definir os conceitos de metafísica e de ontologia. Algumas dessas definições referem ao trabalho da tradição dogmática na história da filosofia, outras dizem respeito de uma nova significação dada *em-relação-a* ou *a-partir-do* trabalho crítico e da filosofia transcendental¹. No caso específico do conceito de metafísica já no período pré-crítico Kant afirma em *Geistersehers erläutert durch Traüme der Metaphysik* (*Sonhos de um visionário*) que esta disciplina oferece dois tipos de vantagens:

A primeira consiste em levar adiante tarefas que suscita o espírito indagador quando trata de descobrir mediante a razão propriedades ocultas das coisas. Porém, nisto o resultado decepciona bastante a miúde a esperança e esta vez também tem escapado das nossas ansiosas mãos.

Ter frustra compressa manus, effugit imago,

Par levibus ventis volucrique simílima somno².

A outra vantagem resulta mais adequada à natureza do entendimento humano e consiste em comprovar se a tarefa é proporcionada àquilo que pode se saber, e que relação tem a questão com os conceitos de experiência sobre os que sempre devem se apoiar todos os nossos juízos.

Nesse sentido, a Metafísica é uma ciência dos limites da razão humana [...]. (A 115).³

Com efeito, as “duas vantagens” que Kant menciona em 1766 não são senão duas perspectivas sob as quais entendermos a metafísica como aquilo que resultou até agora e tarefa:

1. Como indagação para além da experiência, a decepção de Kant se refere ao conceito de espírito proposto por Swedenborg e analisado no texto citado;
2. Como ciência dos limites.

Uma refere ao exercício frustrante (porque nunca decisivo) da tradição que procura o oculto, a outra indica uma tarefa por se fazer e é caracterizada como tendo uma consequência negativa. Por um lado, de acordo com os resultados do texto de 1766, as afirmações dogmáticas acerca do conceito de espírito não resistem à análise da sua pretensa validade em diferentes contextos de uso. Kant chega à conclusão de que não podemos aplicar essa categoria em qualquer situação cognitiva⁴. Por outro lado, a tarefa de saber até onde podemos avançar com o uso do entendimento na ampliação do conhecimento não forneceria novos conhecimentos, mas nos evitaria a ilusão de buscar ou de afirmar aquilo que está para além dos nossos limites. O problema de afirmar tal ou qual conhecimento positivo sobre algo se desloca a um ponto anterior e passa a levar em consideração as condições desde onde poderia ser afirmado tal ou qual conhecimento.

Já em plena *década* de 1790, uma vez desenvolvido completamente o horizonte da filosofia crítica, no início do manuscrito sobre *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? (Progressos da Metafísica)*⁵ Kant começa afirmando que a metafísica é “um mar sem ribeiras onde o progresso não deixa marcas” (Ak XX, 259). No entanto, também se interroga do seguinte modo: “o que é propriamente que a razão quer com a metafísica? Qual fim final (*Endzweck*) tem com sua elaboração?” (Ak XX, 259). Assim, a metafísica seria “a ciência direcionada para o progresso *do conhecimento do sensível para o suprassensível* por meio da razão” (Ak XX, 260, grifo nosso). O sensível referiria aos objetos dos sentidos, estudados por ciências de uma experiência possível. Já o suprassensível alcançaria um tipo de conhecimento que não se referiria àquele tipo de experiência. Dentro deste

quadro, Kant opera uma redução ou delimitação sobre o significado de ontologia que Christian Wolff (2005) considerava como sendo a filosofia primeira. Contra isso cito Kant, a saber:

A ontologia é aquela ciência (enquanto parte da metafísica) que constitui um sistema de todos os conceitos e princípios do entendimento, mas apenas na medida em que se referem a *objetos que podem ser dados aos sentidos* e serem certificados pela experiência. A ontologia não toca o suprassensível, fim final, no entanto, da metafísica, assim, não pertence a esta senão como propedêutica, como pórtico ou átrio da metafísica propriamente dita e é denominada filosofia transcendental por conter as condições e primeiros elementos de todo o nosso conhecimento *a priori*.

Em ela não tem tido muito progresso desde Aristóteles. (Ak XX, 260, grifo nosso).

É preciso evitar qualquer excesso na atribuição de abrangência dos conceitos na leitura deste parágrafo. Primeiro, a expressão “todo o nosso conhecimento *a priori*” refere apenas a todo nosso conhecimento *a priori* com relação aos **objetos da experiência cognitiva**, tal como podemos precisar a partir do dito no início da citação. Isso significa que esta definição de ontologia alcança menos o *ser enquanto ser* (aristotélico ou wolffiano) que os **objetos de uma experiência possível** definidos e delimitados apenas na primeira crítica. Assim, Kant estabelece que “a ontologia é uma resolução do conhecimento nos conceitos *a priori* do entendimento e tem seu uso na experiência.” (Ak XX, 260). Portanto, devemos advertir que aqui não estamos falando de objetos da filosofia prática. Um ponto controverso seria ainda se essa definição de ontologia inclui os objetos da matemática ou conhecimento por construção de conceitos. Entendemos que embora por momentos as passagens possam ser ambíguas dando a entender de que se trata de objetos dados, é pertinente afirmar que se trata de objetos sensíveis tanto puros quanto empíricos. Portanto, efetivamente incluiria objetos como números ou figuras geométricas e também objetos físicos.

Por sua vez, em segundo lugar, se estabelece uma relação de equivalência entre ontologia e filosofia transcendental. Assim, temos ainda mais uma questão que não é nem trivial nem pouco problemática: o escrito dos anos 1790 reduz “filosofia transcendental” a “ontologia” e esta a “ciência dos conceitos e princípios que referem aos objetos que podem ser dados aos sentidos”. Entende-

mos que com o desenvolvimento da *GMS* (Fundamentação) e *KpV* (Crítica da razão prática) há outra significação do termo “filosofia transcendental” que inclui não apenas “a ciência dos conceitos e dos princípios que referem aos objetos que podem ser dados aos sentidos” senão também “a investigação acerca do princípio supremo da moralidade”, onde um tipo especial de conhecimento se estende com apenas os princípios da pura razão, sem nada de empírico. Mas Kant, controversamente, não incluiu esse aspecto no texto dos *Fortschritte* (Progressos).

Para explicitarmos a nossa posição podemos dizer que entendemos que Kant começa com uma noção restrita de filosofia transcendental na primeira crítica associada a ontologia desenvolvida na razão teórica e mais tarde desenvolve o conceito de filosofia transcendental ampliada incluindo o princípio supremo da moralidade desenvolvido na razão prática. Este movimento será compreendido em (Progressos) *Fortschritte* por Kant como a passagem da ontologia para a metafísica como conceitos re-significados e, portanto, diferenciados do significado dos mesmos usados na tradição caracterizada por Kant como dogmática.

2. UMA CRÍTICA DA RAZÃO PURA CONTRA A METAFÍSICA DOGMÁTICA

De acordo com Kant nos *Fortschritte* (Progressos), a metafísica “em seu conceito escolástico é: o sistema de todos os princípios do conhecimento racional teórico puro mediante conceitos, em resumo: ela é o sistema da filosofia teórica pura.” (Ak XX, 261). Assim, os metafísicos **dogmáticos** avançaram com princípios ontológicos para além dos objetos da experiência onde nada pode ser confirmado ou refutado, isto é, dito válido, precisamente por se tratar já não do sensível, mas do suprassensível. “Esta é a via dos dogmáticos, anterior à época de Platão e Aristóteles, mas que se estende até a época de Leibniz e Wolff [...]” (Ak XX, 262). Esta via, natural e ilusória do próprio funcionamento da razão tem como contrapartida a via dos **céticos** com sua doutrina da dúvida sobre as afirmações dogmáticas. O terceiro passo dado pela metafísica é realizado na **crítica da razão pura** no que diz respeito à capacidade (*Vermögen*) de ampliação *a priori* do conhecimento humano em geral. Segundo Kant, os três tempos (dogmatismo, ceticismo e crítica) estão fundados na própria natureza da capacidade humana de conhecimento em seu funcionamento. Isto significa que não se trata de uma linha continua de superação absoluta, mas três momentos que sempre podem recomeçar segundo seja o modo em que a razão funcione.

Para podermos avançar numa apreciação dos “progressos da metafísica” e compreendermos a natureza de uma **crítica da razão pura** devemos dividir a questão em uma parte formal e outra parte material. A parte formal que nos interessa para observar o progresso da razão na tentativa de resolução dos seus problemas necessários é dividida por Kant em três passos:

1. Fazer a distinção de juízos analíticos e sintéticos;
2. Formular a pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*?
3. Estabelecer o problema da possibilidade dos juízos sintéticos *a priori*: isto é, discutir sua possibilidade e provar sua realidade objetiva.

Nesse terceiro ponto, sobre a possibilidade (validade) e prova, encontramos os elementos sintáticos e semânticos indispensáveis que queremos destacar. Só com o desenvolvimento daquele percurso, que se conclui na apresentação dos elementos para uma prova, numa crítica da razão pura estaremos em condições de retomar com Kant o problema da possibilidade de uma metafísica:

A filosofia transcendental, quer dizer, a doutrina acerca da possibilidade de todo conhecimento *a priori* em geral, que é a crítica da razão pura e cujos elementos tem sido agora completamente exibidos, tem como seu fim a fundação de uma metafísica, cujo fim, pela sua vez, enquanto fim da razão pura, propõe-se ampliar o limite do sensível para o supersensível; e este é um passo em excesso (*Überschritt*) que para não ser um salto perigoso, dado que não é um processo contínuo dentro da mesma ordem de princípios, é necessária uma extrema preocupação em relação com os limites de ambos os territórios. (AK XX, 272).

Ao mesmo tempo em que é impeditivo avançar no conhecimento teórico para além dos objetos da experiência, delimitado isto em seus conceitos e princípios sob a noção de ontologia, a crítica da razão pura prepara o campo para avançar na possibilidade de um conhecimento com meros princípios da pura razão, o que está sendo denominado aqui de metafísica. Nesse sentido, Kant é terminante: os resultados de uma crítica da razão pura nos permitiriam afirmar que a “amplitude do conhecimento teórico da razão pura não se estende para além dos objetos dos sentidos.” (Ak XX, 273). “Não é possível

conhecimento algum do suprassensível no que diz respeito à capacidade especulativa da razão.” (Ak XX, 277). “Para o fim final da metafísica, consistente na tentativa de transcender o sensível e passar para o suprassensível, esse conhecimento é, por tanto, inadequado.” (Ak XX, 286). A restrição no avanço do conhecimento pela razão está dada pelo modo de conferir realidade objetiva às categorias. Kant menciona dois procedimentos com relação às categorias do entendimento e as ideias da razão: o esquema e o símbolo (Ak XX, 279-280). Esses dois procedimentos oferecem regras referenciais (semânticas) para a objetivação das categorias usadas na formulação do conhecimento explicitado em juízos. Se as regras referenciais são restritivas enquanto ao uso das categorias e impõem limites àquilo que pode ser considerado um conhecimento teórico válido então perguntamos com Kant: “qual tipo de progresso pode fazer a metafísica respeito do suprassensível?” (Ak XX, 296). Kant reservará o termo suprassensível para referir ao território da liberdade. Passar-se-ia de uma filosofia como ciência especulativa para uma filosofia como doutrina da sabedoria (Ak XX, 301). A passagem realizada é da razão teórica, tentando dar conta da experiência cognitiva e seus limites, para a razão prática, tentando dar conta da experiência prática (ou moral em sentido amplo) que já é pura, isto é, apenas segundo princípios da razão. Portanto, não passamos de um conhecimento físico dos objetos para um conhecimento metafísico de entidades transcendentais, mas de um domínio de objetos dados na sensibilidade para outro domínio, o da liberdade. Assim Kant explica na Introdução à terceira crítica a localização dos conceitos usados em um domínio e em outro. Cito Kant:

Os conceitos, na medida em que podem ser relacionados com seus objetos e independentemente de saber se é ou não possível um conhecimento dos mesmos, têm seu campo (*Feld*), o qual é determinado simplesmente segundo a relação que possui o seu objeto com a nossa capacidade de conhecimento. A parte deste campo, em que para nós é possível um conhecimento, é um território (*Boden*) para estes conceitos e para a capacidade de conhecimento correspondente. A parte desse campo a que eles ditam as suas leis é o domínio (*Gebiet*) (*ditio*) destes conceitos e das capacidades de conhecimento que lhes cabem. (KU XVII).

Assim então temos o âmbito dos objetos dados na sensibilidade (e aqui encontramos a ontologia) e o âmbito da liberdade e seus respectivos conceitos (o que Kant está indicando no texto de *Fortschritte* [Progressos] como metafísica). No que diz respeito à parte referente a uma teologia transcendente Kant deixa muito

claro seu posicionamento com relação a uma doutrina especulativa sobre o *Ens Originarium*, a metafísica e os limites da ontologia. Cito Kant (Ak XX, 301-304):

Com a metafísica a razão quer se fazer um conceito da origem de todas as coisas, do ser originário (*ens originarium*) e da sua natureza intrínseca; começa subjetivamente pelo conceito originário (*conceptus originarius*) de *cosidade* em geral (*realitas*), quer dizer, daquilo cujo conceito representa em si mesmo um ser a diferença daquilo cujo conceito representa um não ser, porém, para pensar objetivamente o incondicionado desse ser originário, o representa como contendo o todo (*omnitudo*) da realidade (*ens realissimum*), determinando assim por completo o seu conceito de ser supremo, o que nenhum outro conceito consegue, e no que diz respeito à possibilidade de um tal ser, como Leibniz acrescenta, não há dificuldade em provar, porque as realidades enquanto meras afirmações não podem se contradizer, e o que é pensável em virtude do seu conceito a si mesmo não se contradiz, isto é, tudo aquilo de que é possível o conceito, é também uma coisa possível, eis, no entanto, algo perante o qual a razão guiada pela crítica pode muito bem abanar a cabeça.

Será bom para a metafísica não tomar conceitos por coisas ou antes, seus nomes por conceitos raciocinando assim inteiramente no vazio.

De acordo com Kant, na metafísica dogmática fazemos de uma condição subjetiva do pensamento a condição objetiva da possibilidade das próprias coisas. Assim, confundimos **conceitos** que podem ter uma significação lógica com **coisas** que precisam ser dadas na sensibilidade. Freud chama a esse fenômeno de esquizofrenia. Entretanto, Kant mostra que se trata do procedimento da metafísica dogmática que não tendo realizado aquela distinção fundamental, tenta provar algum destes dois enunciados:

- 1 - Um ser metafísico de todo perfeito deve existir necessariamente, pois se não existisse faltar-lhe-ia a perfeição;
- 2 - Um ser que existe como ser necessário deve ter toda a perfeição, pois se não a tivesse não seria plenamente determinado *a priori* pelo seu conceito, logo, não poderia ser concebido como necessário.

Através da análise logico-semântica dos enunciados Kant chega à conclusão de que da existência suposta não podemos afirmar a existência necessária. O problema central aqui girará em torno do que é a existência. Enquanto no caso

do dogmatismo a existência é um predicado, no caso de Kant se proporá a existência como posição. A regra que permite aplicar o conceito de existência aos objetos dados na sensibilidade (espaço-tempo) conferirá a restrição do seu uso e permitirá decidir o limite de um conhecimento dito válido (PEREZ, 2008, p. 74ss).

É assim que compreendemos a definição kantiana de ontologia em KrV A 247:

As suas proposições fundamentais são apenas princípios da exposição dos fenômenos e o orgulhoso nome de ontologia, que se arroga a pretensão de oferecer, em doutrina sistemática, conhecimentos sintéticos *a priori* das coisas em si (por ex. o princípio da causalidade) tem de ser substituído pela mais modesta denominação de simples analítica do entendimento puro.

Com efeito, o que a Analítica transcendental oferece são princípios de exposição dos fenômenos e não predicados do ser enquanto ser ou da coisa em si. Nesse sentido, a marca referencialista de Kant nos conduz a definir o projeto crítico a partir de uma semântica transcendental. É no desenvolvimento dessa semântica transcendental, desde a dedução transcendental das categorias, passando pelo esquematismo, até os princípios do entendimento que encontramos a questão “ontológica”. Dito por outras palavras, a questão ontológica se resolve no interior de uma elaboração acerca do *que* e do *como* dos juízos, isto é, do que se relaciona e do como se relaciona na estrutura de um juízo.

3. CRÍTICA COMO SEMÂNTICA

A *Crítica da razão pura* tem sido interpretada nos últimos duzentos anos das mais variadas formas, a saber: como psicologia, teoria do conhecimento ou até mesmo como fundamentação da metafísica. Dentre todos os interpretes, para dar alguns exemplos, podemos citar desde os mais contemporâneos como Patricia Kitcher (1990), até o grande leque dos denominados neo-kantianos como Herman Cohen (1885) ou seus opositores como Heidegger (1998).

No entanto, de acordo com Kant, uma crítica da razão pura nos deveria fornecer os elementos para reconhecer quando um conhecimento pode ser dito válido. Isto nos permitiria decidir se os problemas da metafísica sobre objetos transcendentais são ou não possíveis de serem resolvidos pela via da razão teórica. Por isso, Kant afirma em (KrV B 19) que o verdadeiro problema de uma

crítica da razão está contido na pergunta: como são possíveis os juízos sintéticos *a priori*? Dito por outras palavras: quais são as condições de possibilidade para que um enunciado seja considerado válido, isto é, possa ser determinado como verdadeiro ou como falso? Esse é o ponto de partida para entender a crítica a partir da estrutura do juízo. Podemos dizer que essa foi a pauta das interpretações da crítica dos últimos 50 anos. Porém, o problema não se reduzia apenas à estrutura sintática das proposições senão que se estendia à significação dos conceitos envolvidos na sua formulação. Isso é algo que o próprio Kant foi entendendo aos poucos no período pré-crítico. Especialmente pode ser visto no final do texto sobre a falsa subtileza das quatro figuras do silogismo e naquele do único fundamento possível para a existência de Deus (PEREZ, 2008; VALENTIM, 2009). Assim, dentre aqueles que consideram a estrutura do juízo como o elemento fundamental e o ponto de partida podemos encontrar um subgrupo que destacou o elemento semântico.

Rudolf Zocher (1959, p. 138 e ss) em *Kants Grundlehre. Ihr Sinn, ihre Problematik, ihre Aktualität* afirma que já no neokantismo e em especial em Emil Lask (2003) em *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre* (escrito no início do século XX, citando a edição de 1911) há uma atualização da doutrina kantiana da transcendentalidade e da validade em termos de uma *semântica*. Lask procurava realizar o pensamento transcendental com a eliminação da subjetividade sob a forma de uma semântica objetiva pura. Nesse sentido, afirma Zocher (1959, p. 143): “Sem dúvida, há princípios na doutrina de Kant para uma semântica objetiva pura.

Butts, (1969) em *Kant’s schemata as semantical rules*, Sellars, (1968) *Science and Metaphysics: Variations on Kantian Themes* e Hintikka (1973) *Logic, Language-games, and Information: Kantian Themes in the Philosophy of Logic*; são casos de trabalhos onde é mencionada a questão semântica.

Wolfram Högrefe (1974) em *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik* localiza o problema central da doutrina kantiana como sendo a questão da significação (*Bedeutung*). Para desenvolver sua tese começa examinando os múltiplos significados da palavra “*Konstitution*” tanto nas suas acepções não-filosóficas quanto filosóficas até chegar na noção de “*Wortgebrauchs*” em Carnap, a tradição analítica e Kant. Com esses elementos e com a análise de uma parte da crítica da razão pura, especialmente o esquematismo transcendental, propõe uma semântica transcendental em Kant.

Depois de Horgrebe encontramos o trabalho de Brittan (1978) em *Kant's Theory of Science* com outra menção sobre o problema semântico de Kant.

A interpretação semântica de Zeljko Loparic desenvolvida na sua tese de doutorado (1981) e publicada na forma de livro (2000) sob o título *A semântica transcendental de Kant* nos oferece novos elementos. A diferença dos textos de Lask (2003) onde encontramos o início de uma teoria do conceito em Kant, de Zocher (1959) onde podemos ler a menção da possibilidade de uma semântica em Kant e de Horgrebe (1974) onde se formula uma semântica transcendental desde uma análise e interpretação do esquematismo inserido na tradição do problema do uso do conceito, a tese de Loparic apresenta uma análise exaustiva de toda a estrutura da primeira crítica que nos permite uma leitura sistemática da obra onde concorrem todos os seus elementos. A crítica entendida como teoria da resolução dos problemas da razão e a semântica transcendental como seu centro, permite dar resposta à problemática aberta pelos céticos contra os dogmáticos acerca da validade do conhecimento objetivo teórico não no sentido de propor uma “nova metafísica” senão de propor uma indagação acerca das condições de possibilidade (validade) das proposições numa experiência cognitiva.

Existem outros trabalhos na linha de uma interpretação semântica ou que mencionam o problema realizados posteriormente ao trabalho de Loparic. Por exemplo, Brandt (1995) *The table of judgments: Critique of pure reason* (A 67-76; B 92-101); McDowell (1994) *Mind and World*, Robert Hanna (2001) *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* e Dickerson (2003) *Kant on representation and objectivity*.

Eu vou me restringir à estrutura fundamental do conjunto das teses desenvolvidas pela interpretação semântica de Campinas durante os anos 1980, 1990 e 2000⁶.

4. O PROJETO SEMÂNTICO E OS TIPOS DE JUÍZOS

De acordo com Kant, os problemas da metafísica não são meramente ociosos ou prescindíveis senão que são produzidos pelo próprio funcionamento da razão. Nesse sentido, eles devem poder ser determinados como possíveis de serem resolvidos ou não. Cito Kant,

A razão humana, num determinado domínio dos seus conhecimentos, possui o singular destino de se ver atormentada por questões, que não pode evitar, pois lhe são impostas pela sua natureza, mas às quais também não pode dar resposta por ultrapassarem completamente as suas possibilidades. (KrV A VII).

É porque o problema é formulado no próprio funcionamento da razão que Kant busca uma solução indagando nesse sentido. Para poder decidir a questão Kant se pergunta pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas *a priori*. Cito Kant:

Ora o verdadeiro problema da razão pura está contido na seguinte pergunta: *como são possíveis os juízos sintéticos a priori?*

O fato da metafísica até hoje se ter mantido em estado tão vacilante entre incertezas e contradições é simplesmente devido a não se ter pensado mais cedo neste problema, nem talvez mesmo na distinção entre juízos *analíticos* e juízos *sintéticos*. A salvação ou a ruína da metafísica assenta na solução deste *problema* ou numa demonstração satisfatória de que não há realmente possibilidade de resolver o que ela pretende ver esclarecido. (KrV B19).

O procedimento de análise e síntese usado por Kant na apresentação da sua investigação nos permite achar os ingredientes ou elementos do juízo e chegar a um resultado. Com isso obtemos, como condições de possibilidade do juízo, representações sensíveis, representações intelectuais, regras sintáticas da relação entre conceitos, regras semânticas ou referenciais que vinculam conceitos e múltiplos intuitivos, regras operativas do funcionamento da razão em sentido amplo que permitam fazer funcionar o dispositivo que executa as regras sintáticas e semânticas, e o operador das regras que Kant chama de natureza humana ou também de razão humana.

Com isto estamos em condições de passar da disposição natural para a decisão acerca da metafísica como ciência, cito Kant:

Assim, em todos os homens e desde que neles a razão ascende à especulação, houve sempre e continuará a haver uma metafísica. E, por conseguinte, também acerca desta se põe agora a pergunta: *como é possível a metafísica enquanto disposição natural?* ou seja, como é que as interrogações, que a razão pura levanta e que, por necessidade própria, é levada a resolver o melhor possível, surgem da natureza da razão humana em geral?

Como, porém, até agora todas as tentativas para dar resposta a essas interrogações naturais, como seja, por exemplo, se o mundo tem um começo ou existe desde a eternidade, etc., sempre depararam com contradições inevitáveis, não podemos dar-nos por satisfeitos com a simples disposição natural da razão pura para a metafísica, isto é, com a faculdade pura da razão, da qual, aliás, sempre nasce uma metafísica (seja ele qual for); pelo contrário, tem que ser possível, no que se lhe refere, atingir uma certeza: a do conhecimento ou ignorância dos objetos, isto é, uma decisão quanto aos objetos das suas interrogações ou quanto à capacidade ou incapacidade da razão para formular juízos que se lhes reportem; conseqüentemente, para estender com confiança a nossa razão pura ou para lhe pôr limites seguros e determinados. Esta última questão, que decorre do problema geral acima apresentado, poderia justamente formular-se assim: *como é possível a metafísica enquanto ciência?* (KrV B22).

Assim, o problema da natureza do objeto da experiência cognitiva e da capacidade da razão de formular juízos que se refiram a eles se apresenta como o problema central formulado na pergunta pela possibilidade dos juízos.

Este problema não é apenas formulado na primeira crítica em 1781 e 1787. O programa da filosofia kantiana se expressa da mesma forma durante toda a obra. Em *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (GMS) 1784, referindo-se ao problema da razão prática, Kant afirma: “Surge agora a questão: como são possíveis esses imperativos.” Kant avança ainda uma especificação sobre a tarefa empreendida. Cito (AA 04, GMS 48):

[...] a questão de como é possível o imperativo da moralidade é, sem dúvida, a única que precisa de solução, visto que ele não é de modo algum hipotético e, por conseguinte, a necessidade objetivamente representada não pode se apoiar em qualquer pressuposto como nos imperativos hipotéticos.

No entanto, esta tarefa parece ser apenas esboçada na GMS pelo que se declara, nessa obra (AA 04 GMS 95):

Como é possível *a priori* uma tal proposição prática sintética e por que ela é necessária, eis aí um problema cuja solução não está dentro dos limites da Metafísica dos Costumes, nem temos afirmado sua verdade aqui, muito menos alegado ter em nosso poder uma prova da mesma.

Porém, finalmente em (AA 04, GMS 110), a pergunta volta a aparecer explicitamente, propondo seguidamente uma demonstração de “*como é possível um imperativo categórico?*”

A pergunta explícita pela possibilidade das proposições sintéticas não se limita à razão teórica e à razão prática. Na terceira crítica, na “Investigação da questão se no juízo de gosto o sentimento de prazer precede o ajuizamento ou se este ajuizamento precede o prazer”, Kant diz: “A solução deste problema é a chave da crítica do gosto e por isso digna de toda atenção”. Aqui aparece a seguinte declaração:

O prazer que sentimos nós o imputamos a todo outro, como se, quando denominamos uma coisa bela, se tratasse de uma qualidade do objeto, que é determinada nele segundo conceitos; pois a beleza, sem referência ao sentimento do sujeito, por si não é nada. Mas temos que reservar a discussão desta questão até a resposta àquela outra: como juízos estéticos são possíveis? (AA 05 KU 30).

A sentença kantiana é tão clara como nos outros dois casos. Tanto na razão teórica e na razão prática quanto nos *juízos reflexionantes*, o problema é **a possibilidade das proposições sintéticas**; isto é: como são possíveis juízos sintéticos *a priori* cognitivos, imperativos e estéticos.

Com isto já teríamos elementos para pensar que o problema da razão pura na sua sistemática tarefa crítica, como filosofia transcendental em sentido amplo (e não apenas restrito à primeira Crítica), passa decididamente pela indagação acerca da possibilidade dos juízos. Porém, os diferentes momentos do texto kantiano nos quais a tarefa aparece explícita não terminam por aqui. Em *Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (RGV), podemos citar uma nota de rodapé muito esclarecedora:

Se a proposição ‘Há um Deus’, por conseguinte: ‘Há um bem supremo no mundo’ tiver (como proposição de fé) de provir somente da moral, é uma proposição sintética *a priori*; embora ela seja aceita apenas na referência prática, vai além do conceito de dever, que a moral contém (e que não pressupõe nenhuma matéria do arbítrio, mas somente leis formais suas) e não pode, portanto, desenvolver-se a partir da moral. Mas como é possível semelhante proposição *a priori*?

Kant continua:

A consonância com a simples ideia de um legislador moral de todos os homens é, decerto, idêntica ao conceito moral de dever em geral, e, assim, a proposição que ordena tal consonância seria analítica. Mas a aceitação da existência de um objeto diz mais do que a sua mera possibilidade. A chave para a solução deste problema, tanto quanto a julgo discernir, só a posso aqui indicar, sem a desenvolver (AA 08, RGV BA IX – X).

Nessa linha de reflexão podemos pensar que a pergunta kantiana pela possibilidade das proposições se estende à doutrina do direito com o enunciado: “Isto é meu”. Cito Kant no parágrafo 6 *Dedução do conceito da posse meramente jurídica de um objeto exterior (possessio noumenon)*:

A questão ‘como são possíveis um *meu* e *seu* exteriores’ se resolve na questão ‘como é possível uma posse meramente jurídica (inteligível)?’, e esta, por sua vez, na terceira: ‘como é possível uma proposição jurídica sintética *a priori*?’

Também vemos a mesma preocupação na história, no texto: *Der Streit der Fakultäten*, quando Kant deve decidir sobre a validade da proposição “O gênero humano progride para melhor”. Trata-se de uma proposição sintética *a priori* e como tal sua validade não pode ser decidida nem apenas pelo princípio de identidade e não contradição nem empiricamente.

Em todos os casos que citamos até aqui a possibilidade (validade) das proposições sintéticas *a priori* é resolvida não apenas de modo a esclarecer as regras sintáticas de sua estrutura (Sujeito – conetiva lógica – predicado: S.p) se não introduzindo algum tipo de elemento sensível entre seus ingredientes. Isso permite estabelecer algum tipo de referência.

Na primeira crítica as categorias do entendimento referem à intuição e com isso restringem seu uso aos objetos dados na sensibilidade (LOPARIC, 2000; PEREZ, 2008). Já na segunda crítica temos um princípio da razão pura e um tipo de sentimento que Kant denomina de respeito (*Achtung*) (LOPARIC, 1999; PEREZ, 1999, 2001, 2008). Na terceira crítica encontramos as categorias vinculadas a um sentimento de prazer e desprazer (LOPARIC, 2001, 2010; PEREZ, 2006, 2008). Na doutrina do juízo *isto é meu* refere a uma força coercitiva do Estado (LOPARIC, 2005). Na reflexão sobre a história o progresso para melhor das ideias da república

está associado ao afeto do entusiasmo (PEREZ, 2006, 2014)⁷. Em cada caso (em cada tipo de juízo) podemos observar que as representações intelectuais não se sustentam na sua validade senão em relação com algum tipo de elemento sensível. Essa operação de Kant é o que chamamos de **semântica transcendental**.

A utilização do termo **semântica** refere aos problemas de sentido, significação e referência dos conceitos expostos explicitamente por Kant em toda a sua obra. O problema do significado dos conceitos não é uma invenção de Kant. No diálogo *Crátilo* de Platão (2014), encontramos uma reflexão sobre a origem da linguagem e a relação das palavras com aquilo que referem. Na *Lógica* Aristóteles (2008) se desenvolve não só o significado da palavra senão também de uma proposição. Poderíamos dizer ainda que as elaborações de logos apofântico e logos semântico referem à questão da significação. O termo *semantikos* que aparece também nos estudos dos estóicos é traduzido por semântico e em alemão por *bezeichend*, expressão usada por Kant. Em *Sumulae logicales* de Pedro Hispano (1986), que retoma boa parte da tradição escolástica também encontramos desenvolvimentos de teorias da significação e da suposição de algo como uma semântica intencional e extensional, bem como a suposição se sustenta numa semântica realista (Beuchot, 1992). No *Ensaio sobre o entendimento humano* Locke (2012) também aborda o problema do significado das palavras. Isso é para mostrar que não se trata de um problema novo, descoberto neste século nem no passado. O próprio Donald Davison (1985, p. 199) afirma que o estudo da estrutura geral da linguagem foi realizado por Platão, Aristóteles, Hume, Kant, Russell, Frege, Wittgenstein, Carnap, Quine e Strawson.

Entretanto, Kant não tem nenhuma teoria da origem da linguagem como também não tem nenhuma uma teoria geral da significação, apenas aborda o problema da validade das proposições com relação à significação dos conceitos e para isso usa uma semântica bastante específica que Loparic (2000) chama de **Transcendental**. Trata-se dos elementos e do modo da relação de significação que permite decidir se um determinado tipo proposicional pode ser válido ou não em uma determinada experiência, seja esta cognitiva, prática, estética, de direito ou da história. Não é outra coisa que a indagação acerca do *que (was)* se relaciona e de *como (wie)* se relaciona.

A velha ontologia como ciência do ser e da metafísica como conhecimento do suprassensível foi substituída em Kant pela análise de tipos proposicionais e a constituição de campos de sentido onde essas proposições podem vir a fazer sen-

tido, isto é, podem ser ditas válidas ou inválidas e com isso podem vir a ser utilizadas na formulação de problemas e eventualmente das suas respectivas resoluções.

5. A NATUREZA HUMANA E A TEORIA DO JUÍZO

A teoria do juízo de Kant parte de uma estrutura do tipo S.p e distingue, segundo o modo geral de validação em analíticos (cuja resolução está dada pelo princípio de identidade e de não contradição) e sintéticos (cuja resolução não está dada pelo princípio de identidade e de não contradição e precisa de outro elemento), estes últimos por sua vez se dividem em *a posteriori* e *a priori* com relação à experiência. A **semântica transcendental** refere ao *que* e ao *como* destas últimas proposições. Por sua vez, as proposições sintéticas *a priori* se dividem em diferentes tipos segundo seja o tipo de experiência que se precisa abordar (cognitiva, prática, estética...).

Porém, a tarefa de Kant não acaba aqui senão que consiste ainda em construir o aparelho que faz funcionar as regras em cada caso. O operador ou executor das regras é chamado por Kant de sujeito, homem (em sentido genérico), natureza humana, gênero humano, humanidade, povo ou comunidade segundo seja o tipo proposicional e a experiência em questão. O sujeito da experiência cognitiva precisa ter conceitos, operadores lógicos e também percepções (primeira crítica), mas não precisa ter um sentimento de respeito, isso sim é imprescindível na experiência moral (segunda crítica). Do mesmo modo, a experiência estética exige um sentimento de prazer e desprazer (terceira crítica), mas o afeto de entusiasmo é imprescindível no julgamento sublime e na história (terceira crítica e segunda parte do Conflito das faculdades). Em cada caso a sensibilidade específica se corresponde com o tipo de juízo em cada experiência.

Poderíamos dizer ainda que o procedimento de trabalho que realizamos desde Kant se reconhece nos seguintes passos: 1. partimos do tipo de proposição fundamental que se enuncia na experiência em questão, 2. achamos seus ingredientes, 3. enunciamos suas regras sintáticas, 4. enunciamos suas regras referenciais, 5. enunciamos os operadores e 6. construímos o executor das regras e dos operadores que permite formular o enunciado dentro de um campo de sentido. Não só que não se trata já de dar conta da totalidade do ser senão que também não se trata de erigir um sujeito unificador. Embora possamos dizer que

se trate da mesma razão, o seu funcionamento, os elementos que operam e o próprio operador mudam.

Com este procedimento não só damos unidade sistemática à leitura da filosofia transcendental, mostrando que não se trata ora de teoria do conhecimento, ora de moral ora de arte, ora de biologia, mas da possibilidade dos juízos sintéticos, senão que também podemos ir para além das experiências e tipos de juízos formulados por Kant e entender a semântica transcendental como tarefa filosófica. Nesse sentido, o programa de trabalho pode avançar: 1. Dentro da própria obra de Kant; 2. Na leitura da história da filosofia; 3. Abordando as condições de possibilidade de outras experiências.

6. O PROGRAMA DE TRABALHO DENTRO DA PRÓPRIA OBRA DE KANT

No ano de 1982, Zeljko Loparic, perante a mesa de exame da faculdade de filosofia e letras da Universidade Católica de Louvain, defendia sua tese de doutorado trabalhada desde 1978 e intitulada *Scientific solving-problem in Kant and Mach*. A tese do trabalho é que a Crítica da razão pura é uma teoria da resolução de problemas inevitáveis da razão e, nesse sentido, a metafísica da natureza de Kant é um programa de investigação científica no campo da natureza. Para isso, propõe que o método usado por Kant é o da análise e síntese dos geometras gregos, que a razão é um aparelho humano de resolver de problemas com operações e representações sensíveis e operações e representações intelectuais. Propõe também que a analítica transcendental seja interpretada como semântica transcendental, isto é, uma teoria *a priori* da referência e da verdade que fundamentaria a teoria da resolução dos problemas de Kant. Assim, a metafísica da natureza, como programa *a priori* de investigação científica possui um primeiro nível baseado na doutrina do cânone do poder do juízo e um segundo nível, baseado no cânone heurístico ou regulativo da razão especulativa. Nesse sentido se desenvolve uma teoria dinâmica da matéria como programa *a priori* de investigação para a mecânica racional. O trabalho de doutoramento tem uma segunda parte dedicada à concepção de ciência de Mach estabelecendo uma relação com Kant. Com relação à primeira parte, desde 1982 uma série de trabalhos sobre temas e problemas específicos tem sido publicada na forma de artigos e capítulos de livro com os desdobramentos dessa tese, do mesmo modo, outros prosseguiram em diferentes tópicos e apresentaram seus resultados na forma de

dissertações, teses e artigos. Nesse sentido, um número significativo de pesquisadores desenvolveram dissertações e teses avançando em diferentes pontos na interpretação semântica durante as décadas de 1990 e 2000. Suze Piza, Olavo Pimenta, Marcos Alberto Oliveira, Agostinho Meirelles, Orlando Linhares, Alexandre Hahn, Claudio Sipert, Andrea Faggion, Joaõzinho Beckenkamp, Fábio Scherer, entre outros (inclusive eu mesmo) trabalharam na linha aberta por Loparic em Campinas⁸. Atualmente há várias teses em desenvolvimento em diferentes programas de pós-graduação no Brasil que trabalham, dialogam ou rejeitam a interpretação semântica. Durante esse período também, se percebeu que aquele trabalho desenvolvido na primeira crítica podia ser desenvolvido na segunda com as proposições práticas, mas tarde com as proposições reflexionantes, do direito, da história, da pedagogia, da política, da virtude e assim por diante.

Nesse sentido, podemos continuar progredindo para elucidar o problema dos diferentes tipos de juízos e dos objetos dos diferentes domínios bem como a construção dos diferentes operadores indagando os textos publicados, as lições, as reflexões e as cartas.

7. OS RESULTADOS SUBSEQUENTES DO PROJETO DE KANT

No século XIX o idealismo alemão desde Fichte, Schelling, Schopenhauer e Hegel se propuseram uma filosofia depois de Kant e com grandes críticas contra ele. Atacaram sua falta de unidade última, a negativa de poder aceder à coisa em si⁹, o que consideraram logicismo ou formalismo e caracterização seu trabalho em vários momentos como psicologia. Certamente, não se trata de uma superação do kantismo ou de um aprofundamento, mas de uma mudança de projeto. Com efeito, no idealismo alemão se trata de outro projeto filosófico, um projeto que enuncia suas afirmações desde o absoluto e é desde esse lugar impossível que se enunciam também as críticas contra Kant. Assim, passamos da interrogação pelas condições de possibilidade das proposições sintéticas de uma experiência em cada caso (cognitiva, moral, estética, etc.) à perspectiva da totalidade. Por essa via retornamos à afirmação de aquilo que não pode ser sustentado, segundo a filosofia crítica. Retomar os projetos do idealismo alemão desde sua base significa um modo de afirmar o procedimento metafísico que Kant tinha criticado desde 1781. No entanto, ao reavivarem o problema da unidade do sistema e o problema do acesso à coisa em si servem de base para as tentativas

posteriores de um pensamento ontológico, especialmente no que diz respeito a novas tentativas autodenominadas de realistas em todas suas modalidades.

No século XX encontramos vários projetos filosóficos que retomaram a questão da metafísica e da ontologia e que nós dividiremos em quatro linhas fundamentais de investigação: 1. fenomenologia; 2. filosofia analítica; 3. marxismo; 4. pós-estruturalismo. A Fenomenologia parte da crítica de Husserl contra Descartes e Kant e abre um novo campo de investigação desenvolvido mais tarde por Heidegger, Sartre, Merleau Ponty e os atuais fenomenólogos. A Filosofia analítica no que diz respeito à ontologia parte de Russell e Carnap e avança com Quine, e atualmente Searle e os semanticistas lógicos. Nessa linha, Kant recebeu críticas sobre a noção de experiência e a validade de sua invenção de “juízos sintéticos *a priori*”. O marxismo desenvolveu uma ontologia com Lucacks, outra com Adorno e atualmente outra com Badiou, bem mais distantes de Kant. O pós-estruturalismo de Deleuze e de Derrida, com diversas modalidades estão propondo outro tipo de debate sobre a ontologia e a metafísica. Seja como for, em todos os casos encontramos críticas contra Kant como elemento decisivo do seu labor filosófico. Em geral, desde o conjunto das quatro linhas as críticas são contra sua falta de introdução do tempo histórico, a noção de experiência, a invenção dos juízos sintéticos ou a elaboração do sujeito transcendental. Um diagnóstico preliminar nos mostra que em grandes traços não foi possível fazer filosofia e retomar o problema da metafísica e da ontologia sem estabelecer uma relação com a obra de Kant. Dado o horizonte amplo do debate apenas indicarei quatro obras recentemente publicadas. No século XXI se publicaram quatro trabalhos (segundo as linhas anteriormente indicadas) sobre ontologia e metafísica que se propõem pensar a questão depois de Kant: 1. Quentin Meillassoux (2008) *After Finitude: An Essay On The Necessity Of Contingency*, Markus Gabriel (2011) *Transcendental Ontology: Essays in German Idealism*, 3. Timothy Williamson (2013) *Modal Logic as Metaphysics*; 4. Renuad Barbaras (2013) *Dinamique de la manifestacion*. Meillassoux procura um realismo especulativo retomando sua herança em relação com Alan Badiou. Discute a questão do sujeito e do sentido das proposições a partir de Descartes e contra Kant, Gabriel procura explicar o ser também a partir do absoluto desde a tradição iniciada por Schelling, questiona a investigação kantiana das condições de possibilidade reivindicando um realismo das condições de possibilidade das condições de possibilidades, Williamson se inscreve na tradição analítica num diálogo com Kripke e Russell trabalhando o sentido das proposições no registro da semântica, finalmente, Barbaras resgata a fenomeno-

logia de Husserl repensando as condições da experiência. Entendemos que nesse horizonte de propostas e debates é possível retomar a filosofia transcendental no que diz respeito àquilo que consideramos como a *realidade* e o *agir* em relação com ela e nela. Considero que é possível em cada caso dar uma resposta desde a própria obra de Kant. O resultado da retomada da obra de Kant para responder a formulações ontológicas contemporâneas é o que chamaremos um neokantismo semântico. O procedimento a ser retomado é o da interrogação acerca das condições de possibilidade de uma experiência a partir da pergunta pela condição de possibilidade do enunciado. O início da tarefa se pauta pelo ponto de enunciação do enunciado em questão ao qual devemos retornar para poder esclarecer e determinar o próprio ponto de partida. É assim que entendemos o percurso kantiano que vai da pergunta pela possibilidade das proposições sintéticas até o desenvolvimento de uma antropologia do ponto de vista pragmático como ciência.

Nos últimos anos, no âmbito da filosofia analítica tem se desenvolvido uma grande quantidade de trabalhos em semântica e pragmática que nos permitem avançar nas questões ontológicas e metafísicas com novas ferramentas, algumas delas não só consideram a estrutura dos enunciados na linguagem senão também o sujeito da enunciação. No âmbito da fenomenologia se avançou no conceito de experiência em relação com um eu ou um sujeito dessa experiência. Tanto um elemento quanto outro (elementos de semântica e pragmática e a noção de experiência) pode ser considerado útil para avançar na ideia de uma semântica como filosofia.

Consideramos também que a partir do procedimento de trabalho da semântica transcendental é possível refazer uma leitura da história da filosofia a partir dos seus problemas, dos modos de resolução e da validação desses modos de resolução.

Entendemos que a interpretação de Lucas Angioni sobre a obra de Aristóteles se aproxima desse tipo de abordagem. Também a leitura de McDougal sobre Hegel destaca o elemento semântico. Sonia Barreto e Suze Piza ensaiaram a semântica transcendental e a semântica existencial num caso e a semântica histórica noutro caso na leitura de Heidegger e Foucault respectivamente em suas diferentes teses de doutorado na Unicamp. Do mesmo modo Patricia Kauark propõe uma semântica e uma pragmática para dar conta das condições de possibilidade da indagação de campos semânticos em mecânica quântica. Robert Hanna reivindica explicitamente um neokantismo contemporâneo.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Tratados de lógica*. México: Editorial Porrúa, 2008.
- BARBARAS R. *Dinamique de la manifestacion*. Paris: Vrin, 2013.
- BEUCHOT, M. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. Cidade do México: UNAM, 1992.
- BONACCINI, J. A. *A dialética em Kant e Hegel. Ensaio sobre o problema da relação entre ser e pensar*. Natal: Editora da UFNR, 2000.
- _____. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- BRANDT, R. *The table of judgments: critique of puere reason (A 67-76; B 92-101)*. Atascadero, CA: Ridgeview, 1995.
- BRITTAN, G. *Kant's theory of science*. Princeton: Princeton University Press, 1978.
- BUTTS, R. Kant's schemata as semantical rules. In: BECK, L.W. (Ed.). *Kant studies today*. La Salle, IL: Open Court, 1969. p. 290-300.
- CAIMI, M. *La metafísica de Kant: reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant: los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff*. Buenos Aires: Editora Eudeba, 1989.
- COHEN, H. *Kant's theorie der erfahrung*. Berlin: Harrwitz und Gossmann, 1885.
- DAVAL, R. *La métaphysique de Kant: perspectives sur la métaphysique de Kan d'après la théorie du schématisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1951.
- DAVISON, D. *Inquiries into truth and interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- DICKERSON, A. B. *Kant on representation and objectivity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- DUQUE, F. Estudio preliminar. In: KANT, I. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- FAGGION, A.; BECKENKAMP, J. *Temas semânticos em Kant*. São Paulo: DWW Editorial, 2013.
- FREULER, L. *Kant et la pétaphysique spéculative*. Paris: Vrin, 1992.
- GABRIEL, M. *Transcendental ontology: essays in German idealism*. London;New York: Continuum, 2011.
- HANNA, R. *Kant and the foundations of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 2001.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das problem der metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- HINTIKKA, J. *Logic, language-games, and information: Kantian themes in the philosophy of logic*. Oxford: Oxford University Press, 1973.
- HISPANO, P. *Tratados, llamados después sùmulas de lógica*. Tradução M. Beuchot. Cidade do México: UNAM, 1986.
- HOGREBE, W. *Kant und das problem einer transzendentalen semantik*. München; Freiburg: Verlag Karl Alber GmbH, 1974.

- KANT, I. *Kant's gesammelte schriften*. Berlin: W. de Gruyter, 1901.
- _____. *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____. *Sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. Buenos Aires: Leviatán, 2004.
- _____. *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.
- _____. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Madrid: Editorial Tecnos, 1987.
- _____. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- _____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Barcarolla; Discurso Editorial, 2009.
- _____. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- KITCHER, P. *Kant's transcendental psychology*. New York: Oxford University Press, 1990.
- LASK, E. *Die logik der philosophie und die kategorienlehre*. Jena: Schleglmann, 2003.
- LAYWINE, A. *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. NAKS. California: Ridgeview Publishing Company, 1993. v. 3.
- LOCKE, J. *Ensaio sobre o entendimento humano*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- LOPARIC, Z. O fato da razão: uma interpretação semântica. *Analytica*, v. 4, n. 1, p. 13-55, 1999.
- _____. *A semântica transcendental de Kant*. Campinas, SP: CLE, 2000.
- _____. Acerca da sintaxe e da semântica dos juízos estéticos. *Studia Kantiana*, v. 3, n.1, p. 49-90, 2001.
- _____. O problema fundamental da semântica jurídica de Kant. In: PEREZ, D. O. (Org.). *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005. p. 273-313.
- _____. Os juízos de gosto sobre a arte na terceira crítica. *Kant e-Prints: Revista Internacional de Filosofia*, v. 5, n. 1, p. 119-141, 2010. Disponível em: <<https://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php?journal=kant-e-prints&page=article&op=view&path%5B%5D=386&path%5B%5D=289>>. Acesso em: 20 jan. 2016.
- McDOWELL, J. *Mind and world*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- MEILLASSOUX, Q. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*. Translation Ray Brassier. London: Continuum, 2008.
- PEREZ, D. O. Sentido e moral kantiana a partir de sua estrutura argumentativa. *Anais de Filosofia*, São João Del Rey, MG: UFSJ, v. 6, p. 89-96, 1999.
- _____. O sentimento moral em Kant. *Revista Tempo da Ciência*, UNIOESTE, v. 8, n.15, 2001.
- _____. *Kant no Brasil*. São Paulo: Editora Escuta, 2005.
- _____. O sentido das proposições reflexivas. *Crítica*, UEL, v. 11, p. 35-96, 2006.
- _____. Os significados da história em Kant. *Philosophica*, Lisboa, v. 28, p. 67-107, 2006.
- _____. *Kant e o problema da significação*. Curitiba: Champagnat, 2008.

_____. A loucura como questão semântica: uma interpretação kantiana. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 32, n. 1, p. 95-117, 2009.

_____. História e teleologia na filosofia kantiana: resposta às críticas de Ricardo Terra contra a Escola Semântica de Campinas. *Studia Kantiana*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 144-159, 2014.

PLATÃO. *Crátilo*. São Paulo: Paulus, 2014.

SELLARS, W. *Science and metaphysics: variations on Kantian Themes*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.

TERRA, R. R. História e direito em 1784: comentários sobre a interpretação da Escola Semântica de Campinas. *Studia Kantiana*, v. 12, p. 175-194, 2012.

VALENTIM, M. A. Sobre a concepção kantiana de existência: a filosofia transcendental como niilismo. *Studia Kantiana* v. 9, p. 201-226, 2009.

WILLIAMSON, T. *Modal logic as metaphysics*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

WOLFF, C. *Erste Philosophie oder Ontologie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005.

ZOCHER, R. *Kants grundlehre: ihr sinn, ihre problematik, ihre aktualität*. Erlangen: Universitätsbibliothek Erlangen, 1959.

NOTAS / NOTES

- ¹ Existe uma série de trabalhos que foi consultada na elaboração desta pesquisa. Citamos os mais relevantes para nossa reflexão. Laywine (1993) *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. Daval (1951) *La métaphysique de Kant: perspectives sur la métaphysique de Kan d'après la théorie du schématisme*. Freuler (1992) *Kant et la métaphysique spéculative*.
- ² Tradução: *Por três vezes sua imagem em vão se movimenta entre as mãos como um vento sutil como um fugaz sonho*. (VIRGÍLIO. *Eneida* II 793-794 e VI 701-702).
- ³ Temos utilizado duas traduções como referência para a leitura e interpretação do texto em alemão, uma em castelhano e a outra em português. Porém, a tradução escrita no texto é nossa.
- ⁴ Desenvolvi uma análise do procedimento deste texto em Perez, (2008, p. 92 e ss) *Kant e o problema da significação*. (2009) *A Loucura como questão Semântica: uma Interpretação Kantiana*.
- ⁵ Para um estudo aprofundado do conceito de metafísica nos *Progressos* há um trabalho de Mario Caimi (1989) *La metafísica de Kant: reconstrucción de la argumentación del escrito de Kant: los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y de Wolff*. Também Feliz Duque (1987) *Estudio preliminar*. In: Kant, I. *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*.
- ⁶ Existe uma série de trabalhos publicados por vários pesquisadores no interior da interpretação semântica na forma de artigos, dissertações e teses, citarei aqui como indicação os publicados em Faggion e Beckenkamp (2013). O termo "escola semântica de Campinas" foi formulado por Ricardo Terra em (2012).
- ⁷ Cada um desses casos foi tratado sob diferentes aspectos em artigos, dissertações e teses na escola semântica de Campinas.
- ⁸ Com relação às dissertações originadas a partir da semântica transcendental da primeira crítica e seus desdobramentos na totalidade da filosofia transcendental orientadas pelo próprio Zeljko Loparic podemos destacar: Marco Antonio Frangiotti. *Kant e a análise geométrica grega*. 1989; Silvio Pinto. *Uma reconstrução lógica da segunda antinomia da razão pura*. 1991; Daniel Omar Perez. *Significação dos conceitos e solubilidade dos problemas*. 1996; Marcos Alberto de Oliveira. *Razão problematizante e investigação científica na filosofia*

kantiana da natureza. 2000; Agostinho de Freitas Meirelles. *História e objetividade em Kant*. 2002; Olavo Calabria Pimenta. *Elementos fundamentais da analítica transcendental de Kant*. 2003; Andréa Luisa Bucchile Faggion. *O papel do facto da razão na fundamentação da moralidade em Kant*. 2003; Cesar Tadeu Fontoura. *Aspectos semânticos da exposição transcendental do juízo de gosto. Estudo sobre a estética kantiana na Crítica da faculdade do juízo*. 2004; Alexandre Hahn. *Problemas semânticos na doutrina da virtude de Kant*. 2005; Fábio César Scherer. *Intuição e dedução nas regras para a direção do espírito*. 2005; Juliano César de Lazari. *O método combinado de análise e síntese em Kant*. 2006; Chelaine da Silva. *Faktum der Vernunft: considerações sobre suas interpretações*. 2006; Cláudio Sipert. *O problema da realidade objetiva da idéia do sumo bem em Kant*. 2008; Ricardo Machado Santos. *Moralidade e história na Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita de Kant*. 2010; Fabiano Queiroz da Silva. *A liberdade prática na Crítica da razão de Kant: o problema da compatibilidade entre a solução crítica da terceira antinomia e o Cânone*. 2010; Rodrigo Augusto Rosa. *Sistemas teóricos em Kant: o controle da experiência mediante as máximas da razão*. 2011; Ricardo Machado Santos. *Moralidade e História na Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita de Kant*; 2011; Diego Frederichi. *Posse Jurídica e Estado na Doutrina do Direito de Kant*. 2014.

Com relação às teses de doutorado também orientadas por Loparic podemos destacar: Leopoldo Fulgencio. *O método especulativo em Freud*. 2001. Daniel Omar Perez. *Kant e o problema da significação*. 2002. Fábio César Scherer. *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*. 2005. Alexandre Hahn. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. 2005. Marcos Alberto de Oliveira. *A idéia de uma doutrina da virtude na metafísica kantiana dos costumes*. 2005. Orlando Bruno Linhares. *A gênese das antinomias matemáticas kantianas*. 2005. Andrea Luisa Bucchile Faggion. *Dedução transcendental e esquematismo transcendental*. 2007. Alexandre Hahn. *A função da antropologia moral na filosofia prática de Kant*. 2009. Agostinho de Freitas Meirelles. *Crítica e história na filosofia de Kant*. 2009. Fábio César Scherer. *Teoria kantiana dos juízos jurídico-políticos a priori segundo o método de análise e síntese*. 2010. Cláudio Sipert. *A modificação de sentido do sumo bem na filosofia tardia de Kant*. 2013. Suze de Oliviera Piza. *Semântica transcendental e semântica histórica*. 2014. Ricardo Machado Santos. *Sobre os fins da razão: Auto-formação e perfeição moral do homem no pensamento tardio de Kant*, 2015. Rodrigo Augusto Rosa. *A Synthesis Speciosa como uma abordagem modelo-teórica das ciências exatas em Kant*, 2015.

Essas produções se desdobraram em outras pesquisas orientadas por outros pesquisadores em cursos de pós-graduação de outras universidades brasileiras, especialmente na Universidade Estadual de Londrina e na Pontifícia Universidade Católica do Paraná.

- ⁹ Em Juan Adolfo Bonaccini (2000), encontramos um excelente estudo das ideias e das antinomias em Kant, da questão do absoluto em Hegel e de como se apresente a crítica de Hegel a Kant sobre a questão das antinomias. Em Juan Adolfo Bonaccini (2003), encontramos a reconstrução da questão da coisa em si em Kant e sua contemporaneidade. O estudo contempla o exame de Reinhold, Jacobi, Maimon, Schulze, Beck, Fichte, Schelling e Hegel. Além da abordagem de interpretações do século XX sobre o problema, tais como: Prauss, Buchdahl e Allison. Ambos os trabalhos de Bonaccini (2000, 2003) são ponto de partida para um conhecimento da mudança de projeto sobre o problema abordado por Kant.

ACERCA DE LA FUNCIÓN REGULATIVA DEL PRINCIPIO DE CORRESPONDENCIA DE BOHR

Hernán Pringe

En este trabajo me propongo analizar desde una perspectiva trascendental el rol que cumple el principio de correspondencia de Bohr. Sostendré que este principio es un principio regulativo en estricto sentido kantiano. En particular, intentaré mostrar que hasta la introducción del punto de vista de la complementariedad, el principio de correspondencia lleva a cabo la tarea propia de una máxima heurística con la que se busca exhibir directamente en la intuición conceptos de objetos físicos. Por el contrario, desde la perspectiva de la complementariedad, con el principio de correspondencia se intenta que ciertos conceptos de objetos físicos sean exhibidos indirectamente en la intuición, mediante analogías simbólicas. Esta lectura trascendental del pensamiento de Bohr nos permitirá explicar el desarrollo conceptual de su interpretación de la teoría cuántica desde 1913 hasta la conferencia de Como de 1927.

En la primera parte del trabajo, presentaré los presupuestos kantianos mínimos necesarios para mi argumentación posterior. En segundo lugar, consideraré la historia del principio de correspondencia, desde sus orígenes en 1913 hasta la teoría de Bohr-Kramers-Slater. Luego, discutiré la noción de complementariedad y su conexión con la cuestión del conocimiento simbólico en la teoría cuántica. Finalmente, analizaré el rol del principio de correspondencia en el marco de la complementariedad.

1.

El siguiente ejemplo será suficiente para introducir los elementos kantianos necesarios para nuestro análisis del pensamiento de Bohr (PRINGE,

2007, p.19ss). Consideremos la analogía¹: “C es la causa de E, tal como A es la causa de B”, en donde A, B y E son eventos dados, pero C es desconocido. Siendo E dado, su causa C es buscada en la experiencia bajo la presuposición de que la relación causal entre C y E es en cierto sentido idéntica a la relación ya conocida entre A y B. Este procedimiento es empírico, por lo que la analogía así establecida será a posteriori. Sin embargo, la filosofía trascendental determina sus condiciones a priori de posibilidad. Éstas son de dos clases distintas.

En primer lugar, para que la búsqueda de la causa C tenga sentido, es necesario presuponer que todo evento E tiene en general una causa, incluso cuando ésta sea desconocida por el momento. Kant sostiene que todo evento debe tener una causa porque sólo de este modo puede ser representado como un acontecimiento objetivo, perteneciente al curso necesario de la experiencia y no meramente a la serie contingente de nuestras percepciones. Éste es el principio a priori de la sucesión temporal según la ley de causalidad. En palabras de Kant: “Todas las alteraciones suceden según la ley de la conexión de la causa y el efecto.” (B232).

La analogía empírica $C : E = A : B$ se basa en la analogía a priori $C : E = \text{Causa} : \text{Efecto}$. La analogía a priori guía nuestra búsqueda del término desconocido C al indicar la nota característica que dicho término debe poseer: C debe contener la condición de una regla según la cual siempre, necesariamente se sigue el efecto E (A193/B238 – 239).

En segundo lugar, la analogía $C : E = A : B$ presupone que la ley causal particular entre A y B no es válida sólo en tal caso, sino que se verifica también respecto de otros fenómenos. Esta no es una presuposición trivial, porque podría suceder que las leyes que relacionaran distintos pares de causas y efectos no tuvieran la menor relación entre sí. En este sentido, Kant sostiene:

La multiplicidad y diversidad de las leyes empíricas podría ser tan grande que podría ser posible para nosotros conectar hasta cierto punto percepciones según leyes empíricas descubiertas en ciertas ocasiones en una experiencia, pero nunca llevar estas leyes empíricas mismas a la unidad bajo un principio común. (AA XX, 209).²

Si la multiplicidad y la diversidad de las leyes empíricas fuera tal que ellas constituyeran un mero “agregado caótico,” (AA XX, 209) no sería posible encontrar relación alguna entre tales leyes y la analogía $C : E = A : B$ no se podría establecer. Por lo tanto, para que tal analogía pueda ser efectuada, debemos

asumir que las leyes causales particulares pueden ser llevadas bajo leyes más generales. Esta presuposición lógica o metodológica, que versa sobre las leyes empíricas, depende a su vez de una presuposición trascendental que concierne más bien a la naturaleza (AA XX, 215). La presuposición de que la naturaleza se estructura como un sistema empírico mediante la afinidad de leyes particulares bajo leyes más generales es lo que Kant denomina “el principio trascendental de la facultad de juzgar.”(AA XX, 209).

De este modo, según la doctrina de Kant, dos tipos diferentes de principios fundamentan la analogía considerada. Por un lado, el principio de causalidad, que se deriva del correspondiente concepto puro del entendimiento y, por el otro, el principio de sistematicidad de la naturaleza, que es asumido por la facultad de juzgar reflexionante. Por medio del primero de los principios, los eventos son constituidos como alteraciones objetivas. Por el contrario, el segundo principio más bien regula la subsunción de estos conocimientos objetivos bajo leyes empíricas de generalidad cada vez mayor. En el primer caso, la facultad de juzgar determina a priori la multiplicidad espaciotemporal de los eventos C y E según el principio de causalidad, de modo que la causa C es representada como siendo objetivamente previa a E y no sólo como un elemento anterior en la serie subjetiva de las percepciones. En el segundo caso, la facultad de juzgar reflexiona acerca de la multiplicidad empírica de eventos con el propósito de encontrar la ley empírica bajo la que se encuentran y, a su vez, para subordinar esta ley bajo otras más generales.

En la próxima sección, siguiendo el pensamiento de Bohr entre 1913 y 1924, estudiaremos cómo estos principios constitutivos y regulativos llevan a cabo su tarea en la teoría cuántica. En particular, veremos cómo el principio de correspondencia cumple el rol de máxima para la reflexión cuando se establecen analogías empíricas como la recién discutida. En este período Bohr busca establecer analogías que conecten la relación clásica entre movimiento electrónico y radiación con la correspondiente relación cuántica. Según la electrodinámica clásica, el movimiento acelerado de un electrón que orbita causa un campo de radiación. Pero, precisamente por ello, la teoría parece no ser capaz de brindarnos un modelo de un átomo estable. Por lo tanto, Bohr busca una ley cuántica análoga a la clásica, de modo que el movimiento electrónico en el interior de átomos estables pueda también ser representado como causa del espectro de radiación, en un sentido que debe ser todavía determinado. El problema

que Bohr encuentra es que las analogías así planteadas resultan meramente formales, porque una conexión causal entre movimiento electrónico y radiación no puede ser exhibida en el espacio y el tiempo. Esto determinará un giro en el pensamiento de Bohr que lo llevará a la introducción de la complementariedad.

2.

El principio de correspondencia afirma el requerimiento metodológico de buscar analogías entre la teoría cuántica y la física clásica (PRINGE, 2007, p. 49ss): “Se hace un intento de elucidar los problemas mediante un principio general que postula una correspondencia formal entre las concepciones fundamentalmente diferentes de la electrodinámica clásica y aquellas de la teoría cuántica.” (BOHR, 1922, p. 2).

Esto significa que se debe “trazar la analogía entre la teoría cuántica y la teoría ordinaria de la radiación tan estrechamente como sea posible.” (BOHR, 1918/1922, p. 70).

Más precisamente, en la teoría cuántica se llevan a cabo tres presuposiciones mediante el principio de correspondencia. La primera es la afinidad entre las leyes clásicas y las leyes cuánticas. En vista de tal afinidad, el conocimiento de las leyes clásicas puede brindar claves para el descubrimiento de las leyes cuánticas. La segunda presuposición es que las leyes cuánticas son generalizaciones racionales de las leyes clásicas. Finalmente, según el principio de correspondencia las leyes clásicas pueden ser recuperadas en cierto límite. Debe haber un tránsito gradual entre las teorías clásica y cuántica, que haga posible una generalización de la física clásica en el ámbito atómico y que al mismo tiempo garantice la convergencia de las leyes cuánticas a las leyes clásicas cuando el cuanto de acción tiende a cero. Así el principio de correspondencia expresa las demandas de los principios kantianos del uso hipotético de la razón (A657/B685) o de las máximas de la facultad de juzgar (AA V, 182): los principios de continuidad, homogeneidad y especificación. En suma, la presuposición central de Bohr es que, más allá de sus diferencias intrínsecas, las teorías clásica y cuántica pueden ser reunidas en un sistema.

De acuerdo con el principio de correspondencia, entre 1913 y 1923 Bohr asume que la relación cuántica entre el espectro de radiación y el movimiento electrónico dentro del átomo es en cierto sentido y dentro de

ciertos límites idéntica a la relación que establece la electrodinámica clásica. En particular, las siguientes relaciones son consideradas idénticas en el límite de bajas frecuencias: i) las relaciones clásica y cuántica entre las frecuencias ópticas y mecánicas. (BOHR, 1913, p. 172ss) ii) la relación cuántica entre las probabilidades de transición entre estados estacionarios y las amplitudes de la expansión de Fourier de los desplazamientos de las partículas en esos estados, y la relación clásica entre las intensidades de radiación y las amplitudes de la expansión de Fourier de los desplazamientos de las partículas en sistemas multiperiodicos (BOHR, 1918/1922, p. 97 – 98). iii) la relación cuántica entre la polarización de la radiación emitida en la transición entre estados estacionarios y las amplitudes de la expansión de Fourier de los desplazamientos de las partículas en esos estados, y la relación clásica entre la polarización de la radiación y las amplitudes de la expansión de Fourier de los desplazamientos de las partículas en sistemas multiperiodicos (BOHR, 1918/1922, p. 97 – 98).

Sin embargo, estas analogías permanecen como analogías puramente formales porque con ellas no se establece ninguna representación espaciotemporal y a la vez causal del proceso cuántico que conecta movimiento electrónico y radiación. Por ejemplo, la relación cuántica entre frecuencias ópticas y mecánicas corresponde en el límite de bajas frecuencias a la relación clásica. Pero esta última relación se basa en un mecanismo espaciotemporal y causal de la radiación. Por el contrario, esto no se verifica el caso cuántico. Además:

En el estado presente no poseemos ninguna manera de describir en detalle el proceso de transición directa entre dos estados estacionarios acompañada por emisión o absorción de radiación y no podemos estar seguros de antemano de que tal descripción será posible por medio de leyes consistentes con la aplicación del principio de conservación de la energía. (BOHR, 1921, p.372).

El análogo cuántico de las órbitas clásicas puede ser exhibido en la intuición mediante la imagen de un estado estacionario. Pero su relación con la radiación se aleja constantemente del modelo clásico. Mientras que la electrodinámica clásica establece que la frecuencia de emisión de un electrón que orbita es igual a su frecuencia de movimiento, esta relación simple se abandona ya en 1913. En el caso de sistemas multiperiodicos, el movimiento electrónico fundamenta sólo la *probabilidad* de radiación, tal como Bohr sostiene en 1918.

La principal dificultad para determinar el mecanismo de la radiación es la tensión entre los aspectos de continuidad y discontinuidad de la cuestión. Si bien la imagen de los estados estacionarios nos brinda una representación continua del movimiento electrónico, las transiciones entre estos estados son, empero, discontinuas. Una nueva arista del problema aparece en 1924 con la teoría de Bohr-Kramer-Slater (BKS, 1924). Esta teoría implica que si se asume una conexión espaciotemporal continua entre el movimiento de los electrones en estado estacionario y la radiación, de modo de que esto dé cuenta de las leyes estadísticas de las transiciones, entonces no será posible afirmar una relación causal entre movimiento electrónico y radiación en procesos individuales.

En la teoría BKS, un átomo en estado estacionario es concebido como si fuera un sistema clásico de partículas cargadas que oscilan a las frecuencias de transición permitidas en ese estado. Estos son los llamados osciladores "virtuales." La analogía tiene un rango de validez muy estrecho, pues estos osciladores no obedecen las leyes de Maxwell (DARRIGOL, 1992, p. 257). Sin embargo, con ella es posible brindar una descripción espaciotemporal de la interacción entre radiación y materia. La restricción del uso de la categoría de causalidad respecto del movimiento electrónico y la radiación corresponde en el modelo de osciladores virtuales a la violación de los principios de conservación en transiciones individuales que suceden en átomos distantes. Por medio de un campo virtual un átomo puede inducir cierta transición en otro átomo, pero luego sufrir una transición distinta, por lo que, en tal caso, ni el momento ni la energía se conservarían. Los principios de conservación serían satisfechos sólo de manera estadística.³ Así, al asumir que la relación entre el movimiento electrónico en estados estacionarios y la radiación tiene un carácter continuo en el espacio y el tiempo, y aún en ausencia de toda otra determinación de esta relación, el modelo de los osciladores virtuales impide una explicación causal de la radiación producida en transiciones individuales.

Pero una conexión causal entre movimiento electrónico y radiación es, en términos kantianos, una condición necesaria para su unificación en la experiencia. Por esta razón, la representación del movimiento electrónico no puede ser enlazada con el contenido empírico provisto por la radiación y permanece como una representación puramente formal: posee sólo el significado matemático de las ecuaciones clásicas de movimiento. Así, Bohr, Kramers y Slater sostienen:

En el estado actual de la ciencia no parece posible evitar el carácter formal de la teoría cuántica, que es mostrado por el hecho de que la interpretación de los fenómenos atómicos no involucra una descripción del mecanismo de los procesos discontinuos que en la teoría cuántica de los espectros [de radiación] son designados como transiciones entre estados estacionarios del átomo. (BOHR; KRAMERS; SLATER, 1924, p. 101).

En este momento de su interpretación de la teoría cuántica, el punto central de Bohr es que las analogías establecidas según el principio de correspondencia no sólo son *sino que sólo pueden* ser meramente formales, en tanto la teoría BKS implica que la representación espaciotemporal del mecanismo de radiación impide toda descripción causal de los procesos individuales. La radiación no puede ser representada como efecto del movimiento electrónico y por lo tanto los electrones en estado estacionario no pueden ser constituidos como objetos de experiencia posible en sentido kantiano. En otras palabras, la representación del movimiento electrónico en estados estacionarios carece del contenido empírico asociado al espectro de radiación y resulta meramente formal. La experiencia de electrones en estado estacionario, es decir su representación espaciotemporal y causal, no es posible.

A pesar de que la teoría fue abandonada porque algunas de sus predicciones fueron refutadas por los experimentos de Bothe y Geiger (1925), Bohr siguió sosteniendo la incompatibilidad entre una descripción espaciotemporal continua de los fenómenos ópticos y una conexión causal en procesos de transición individuales. Si los resultados experimentales nos obligan a aceptar esta conexión (los principios de conservación se satisfacen en transiciones individuales) entonces, Bohr afirma, no es posible alcanzar una descripción espaciotemporal continua de los fenómenos ópticos (BCW 5, 204 – 205).

El desarrollo posterior del pensamiento de Bohr se orienta a reconsiderar cómo puede el formalismo de la teoría cuántica adquirir referencia objetiva, dada la incompatibilidad entre una descripción espaciotemporal y una descripción causal de los fenómenos. En tal situación, y en concordancia con una concepción kantiana del problema, Bohr afirma la necesidad de considerar analogías simbólicas para darle al formalismo de la teoría cuántica una interpretación apropiada: “Siento que debemos recurrir a analogías simbólicas en un grado mayor que antes. Últimamente me he estado devanando los sesos tratando de imaginarme tales analogías.” (BCW 5, 85).

3.

La solución de Bohr al problema de la referencia objetiva de la teoría cuántica se basa en la consideración de analogías simbólicas según el punto de vista de la complementariedad (PRINGE, 2007), p. 75ss). La posición de Bohr puede ser reconstruida del siguiente modo. La referencia objetiva de la teoría se alcanza cuando el formalismo matemático adquiere contenido empírico. Pero los datos empíricos son recibidos en el espacio y en el tiempo. Específicamente, en un experimento estos datos tienen que ser constituidos como conocimientos objetivos para que puedan valer como resultados empíricos y sean así más que meras ilusiones de validez puramente subjetiva: “La descripción de los fenómenos atómicos tiene un carácter perfectamente objetivo en el sentido de que no se hace ninguna referencia explícita a un observador individual.” (BOHR, 1958b, p. 3).

Para obtener este carácter objetivo, según Bohr, los fenómenos atómicos deben ser subsumidos bajo la categoría de causalidad:

No debe olvidarse que el concepto de causalidad se encuentra a la base de la interpretación de cada resultado experimental, y que incluso en la coordinación de la experiencia uno no puede nunca, en la naturaleza de las cosas, habérselas con rupturas bien definidas en la cadena causal. (BOHR, 1937, p. 87).

Según Bohr, debemos aplicar conceptos clásicos de modo de alcanzar una descripción espaciotemporal y causal de los resultados experimentales,⁴ pues sólo estos conceptos satisfacen simultáneamente las demandas de espaciotemporalidad y causalidad necesarias para la objetividad de la descripción:

Sin importar cuánto trasciendan los fenómenos el ámbito de la explicación de la física clásica, el reporte de toda la evidencia debe ser expresado en términos clásicos. El argumento es simplemente que con la palabra “experimento” nos referimos a una situación en la que podemos contarles a otros qué hemos hecho y qué hemos aprendido y que, por lo tanto, el reporte del arreglo experimental y de los resultados de las observaciones debe ser expresado en lenguaje inequívoco, con una aplicación adecuada de la terminología de la física clásica. (BOHR, 1949, p. 39).

En este punto se presenta la cuestión fundamental: no hay una imagen espaciotemporal y causal que por sí sola pueda abarcar la totalidad de los

diferentes fenómenos asociados a un sistema atómico. Más bien, la interpretación del conjunto de los datos experimentales exige la utilización de diversas imágenes incompatibles entre sí, como, por ejemplo, las de partículas y ondas:

Los conocidos dilemas respecto de las propiedades de la radiación electromagnética y de los corpúsculos materiales ofrecen ilustraciones muy impactantes, evidenciadas por las circunstancias de que en ambos casos imágenes opuestas como ondas y partículas resultan igualmente indispensables para el reporte completo de la evidencia experimental. (BOHR, 1956, p.167).

En tanto imágenes diversas son necesarias para una interpretación exhaustiva de los datos empíricos, pero tales imágenes se excluyen unas a otras, ellas son denominadas *complementarias*:

La evidencia obtenida bajo diferentes condiciones experimentales no puede ser abarcada en una sola imagen, sino que debe ser considerada como complementaria en el sentido de que sólo la totalidad de los fenómenos agota la información posible acerca de los objetos. (BOHR, 1949, p. 40).

Las imágenes clásicas que introducimos para describir los resultados experimentales obtenidos con distintos arreglos deben ser usadas como símbolos del objeto cuántico. De este modo, el objeto cuántico es representado comportándose en ciertos contextos experimentales como si fuera una partícula y en otros como si fuera una onda: “Simbolizamos [el objeto cuántico] mediante las abstracciones de partículas aisladas y radiación.” (BOHR, 1927, p. 69).

Este carácter simbólico de la referencia objetiva impide las afirmaciones injustificadas que haríamos si sostuviéramos que el objeto es efectivamente una partícula o una onda, porque en ningún caso el objeto posee todas las propiedades de asociadas a la imagen correspondiente. En este sentido, Heisenberg (1930, p. 7) señala:

Ambas imágenes (la de particular y la de onda) sólo pueden pretender un derecho como analogías que algunas veces se aplican y otras no. En efecto, por ejemplo, está probado experimentalmente que los electrones se comportan como partículas en ciertos experimentos, pero no se ha mostrado que los electrones posean todos los atributos de la imagen corpuscular. Lo mismo vale *mutatis mutandi* para la imagen de onda.

Estas analogías simbólicas, basadas en imágenes clásicas mediante las cuales describimos los experimentos, proveen de contenido empírico a los conceptos de objetos cuánticos y así de referencia física al formalismo matemático de la teoría: “Continúa siendo la aplicación de estos conceptos clásicos lo único que hace posible relacionar el simbolismo de la teoría cuántica con los datos de la experiencia.”(BOHR, 1929, p. 16).

Además, precisamente mediante estas analogías, aquellas descripciones clásicas incompatibles adquieren *unidad sistemática*. Cuando afirmamos que un objeto cuántico se comporta en ciertos contextos experimentales como si fuera una onda y en otras como si fuera una particular, nos representamos los correspondientes fenómenos contextuales como fenómenos del objeto cuántico. De esta manera, ellos resultan conectados y subsumidos bajo un concepto. Esta representación del objeto cuántico, sin embargo, sólo permite la unidad sistemática entre los fenómenos y no participa de la constitución de ellos como conocimientos objetivos. Tal constitución es más bien el resultado de la aplicación de conceptos clásicos.

CONCLUSIONES

Consideremos una vez más la analogía con la que comenzamos nuestra discusión: “C es la causa de E, así como A es la causa de B.” Entre 1913 y 1923 Bohr intenta establecer analogías de este tipo con el propósito de determinar la relación cuántica entre movimiento electrónico y radiación sobre la base del conocimiento de las leyes clásicas. En términos kantianos, el principio de correspondencia juega en esta etapa el rol de una máxima regulativa de nuestra reflexión sobre la naturaleza. Sin embargo, las analogías así obtenidas resultan puramente formales, porque el mecanismo de la radiación no puede ser exhibido en el espacio y el tiempo según leyes causales. Así, el movimiento electrónico no es determinado como causa de la radiación.

Por su parte, según la teoría BKS de 1924 es imposible obtener una descripción espaciotemporal continua del modo en el que el movimiento electrónico fundamenta las probabilidades de transición, que sea compatible con una relación causal entre movimiento y radiación en procesos individuales. A pesar del fracaso de esta teoría, sin embargo, Bohr no rechaza la incompatibilidad entre conexiones causales y descripciones espaciotemporales. Más bien, Bohr

entiende que el movimiento electrónico no puede ser constituido como la causa de la radiación porque esto requeriría una representación causal y espaciotemporal del mecanismo de la radiación. Movimiento electrónico y radiación no pueden ser exhibidos directamente en la intuición en una sola imagen.

La imposibilidad de exhibir objetos y procesos cuánticos directamente en la intuición lleva a Bohr a introducir en 1927 la noción de complementariedad. En este nuevo marco, las analogías del tipo “C es la causa de E, así como A es la causa de B” no pierden su rol central. Más bien, ellas son usadas ahora para exhibir tales objetos y procesos *indirectamente* en la intuición. Estas analogías poseen ahora un carácter simbólico en sentido kantiano. Específicamente, la relación entre un objeto cuántico y los datos empíricos es representada en términos de una de las imágenes complementarias mediante las cuales se interpretan los resultados experimentales. Así, el objeto cuántico es pensado como causa de sus fenómenos complementarios, pero no se determina ninguna representación espaciotemporal de tal relación causal.

En esta situación el principio de correspondencia retiene su función trascendental como regla que guía la aplicación de conceptos clásicos a fenómenos atómicos, pero ahora con el fin de obtener símbolos de los objetos cuánticos. Estos símbolos son usados como imágenes complementarias que, agotando la información empírica posible sobre los objetos cuánticos, le dan referencia física al formalismo matemático de la teoría. Así Heisenberg (1930, p. 78) sostiene:

En su formulación más general, el principio de correspondencia de Bohr afirma que existe una analogía cualitativa, que puede ser desarrollada en detalle, entre la teoría cuántica y la teoría clásica perteneciente a la imagen respectiva utilizada. Esta analogía no sirve sólo como guía para el descubrimiento de leyes formales; su valor particular reside en que ella lleva a cabo al mismo tiempo la interpretación física de las leyes descubiertas.

REFERENCIAS

BCW. BOHR'S Collected Works. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972.

BOHR, N. On the constitution of atoms and molecules. In: *BCW. BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972. v. 2, p. 161 – 233. (Original, 1913).

_____. On the quantum theory of line spectra. In: *BCW. BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972. v. 3, p. 67 – 184. (Original 1918-1922).

_____. On the application of quantum theory to atomic problems. In: *BCW. BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972. v. 3, p. 364 – 380. (Original, 1921).

_____. *The theory of spectra and atomic constitution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.

_____. The quantum postulate and the recent development of atomic theory. In: _____. *Atomic theory and the description of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934. p. 52 – 91. (Original, 1927).

_____. Introductory survey. In: _____. *Atomic theory and the description of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934. p. 1 – 24. (Original, 1929).

_____. *Atomic theory and the description of nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934.

_____. Causality and complementarity. In: _____. *Causality and complementarity: the philosophical writings of Niels Bohr*. Edited by J. Faye and H. Folse. Connecticut: Ox Bow, 1998. v. 4, p. 83-91. (Original, 1937).

_____. Discussion with Einstein on epistemological problems in atomic physics. In: _____. *Atomic physics and human knowledge*. New York: Wiley, 1958. p. 32 – 66. (Original, 1949).

_____. Mathematics and natural philosophy. In: _____. *Causality and complementarity: the philosophical writings of Niels Bohr*. Edited by J. Faye and H. Folse. Connecticut: Ox Bow, 1998. V. 4, p. 164-169. (Original, 1956).

_____. *Atomic physics and human knowledge*. New York: Wiley, 1958.

_____. Quantum physics and philosophy: causality and complementarity. In: _____. *Essays 1958 – 1962 on atomic physics and human knowledge*. London: Wiley, 1963. p. 1 – 7. (Original, 1958).

_____. *Essays 1958 – 1962 on atomic physics and human knowledge*. London: Wiley, 1963.

_____. *Causality and complementarity: the philosophical writings of Niels Bohr*. Edited by J. Faye and H. Folse. Connecticut: Ox Bow, 1998. V. 4.

_____.; KRAMERS, H.; SLATER, J. The quantum theory of radiation. In: *BCW. BOHR'S Collected Works*. Edited by L. Rosenfeld et al. North-Holland, Amsterdam; New York: American Elsevier, 1972. V. 5, p. 99 – 118.

BOTHE, W.; GEIGER, H. Über das Wesen des Comptoneffekts: ein experimenteller Beitrag zur Theorie der Strahlung. *Zeitschrift für Physik*, v. 32, n. 1, p. 639 – 663, 1925.

DARRIGOL, O. *From C-numbers to Q-numbers: the classical analogy in the history of quantum theory*. Berkeley: University of California Press, 1992.

HEISENBERG, W. *Physikalische prinzipien der quantentheorie*. Leipzig: Hirzel, 1930.

KANTS gesammelte Schriften (AA), Königlichen Preußischen. (Deutschen) Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1902.

PETRUCCIOLI, S. *Atoms, metaphors and paradoxes: Niels Bohr and the construction of a new physics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

PRINGE, H. *Critique of the quantum power of judgment: a transcendental foundation of quantum objectivity*. Berlin: De Gruyter, 2007.

NOTAS / NOTES

- ¹ Según Kant, una analogía “no significa, como se entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes.”(AA IV, 357 – 358).
- ² Véase también (AA V, 183).
- ³ Sobre la teoría BKS, véase también Petruccioli (1993, p. 111ss).
- ⁴ “Estrictamente hablando, la idea de observación pertenece al modo de descripción causal y espacio temporal.”(BOHR, 1927, p. 67).

WER STEHT AN HÖCHSTER STELLE? DIE IDEE, GOTT' IN DER KRITIK DER REINEN VERNUNFT UND IM *OPUS POSTUMUM*

Henny Blomme

1. TRANSCENDENTALE IDEEN UND LOGIK DES SCHEINS

Am Anfang der transzendentalen Dialektik erläutert Kant, dass aus der Form der syllogistischen Schlüsse drei transzendente Ideen hervorgehen. In der metaphysischen Deduktion der reinen Verstandesbegriffe hatte Kant gezeigt, dass die Kategorien ihren Ursprung in der Form der Urteile finden. Nun zeigt er, dass die Form der Vernunftschlüsse den Ursprung von Vernunftbegriffen oder transzendente Ideen enthält. Die Aktivität der Vernunft besteht nämlich darin, "zu dem bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (A307/B364).¹ Diese Aktivität der Vernunft muss ihrerseits darauf beruhen, dass wenigstens die prinzipielle Möglichkeit einer solchen Einheit vorausgesetzt wird – sonst wäre sie zwecklos. Mit anderen Worten: Wenn die Vernunft tatsächlich versucht, Einheit zu stiften, dann wohl darum weil sie irgendwie davon ausgeht, dass, "wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben [ist]" (A307/B364). Nun ist aber diese Behauptung irreführend, insofern sie zugleich (für den analysierenden Verstand) falsch, und (als Katalysator des Erkenntnisstrebens) notwendig ist. Obwohl sie den Verstand dazu anfeuert, weiter zu denken und sich nicht mit den bloßen Erscheinungen zufrieden zu stellen, wird diese Behauptung vom selben Verstand, nämlich wenn letzterer damit beschäftigt ist, die Grenzen des menschlichen Wissens zu bestimmen, schonungslos als Prinzip

der dogmatisch metaphysischen Illusionen, und damit als Prinzip einer Logik des Scheins, entlarvt. Diese Behauptung – dass, wenn das Bedingte gegeben ist, auch das Unbedingte irgendwie gegeben sein muss – ist, mit anderen Worten, die eigentlich dialektische. Da die transzendente Ideen nun nichts anderes sind als Begriffe die (auf dreifache Weise) die Totalität von Bedingungen des Bedingten verkörpern, sind auch sie dialektische Begriffe. Die Ideen heißen also nicht darum ‚transzendental‘, weil sie Prinzipien wären woraus die Möglichkeit irgendwelcher objektiven Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann, sondern weil sie als illusorische thematische Bezugspunkte die Möglichkeit der dogmatischen Metaphysik erklären. Aus diesen drei Begriffen fließen also wirklich Sätze die synthetisch a priori sind, aber es geht (leider?) um Scheinerkenntnisse: Sätze die nichts zu dem menschlichen Erkenntnisprojekt beitragen können.

Wie kommt es aber, dass die Vernunft so naiv sein kann, zu glauben, dass es dergleichen Ideen, dergleichen „unbedingte Totalitäten“ gibt? Die Antwort muss letztendlich darin bestehen, dass die (reine) Vernunft selbst nach Kant eine unbedingte und „vollkommene Einheit“ (Cf. AXIII) ist. Die Vernunft versucht, indem sie dem Verstandesgebrauch eine nicht-empirische Einheit vorschreibt, sich selbst in den Dingen zu begegnen. Die Vernunft ist, mit anderen Worten, „mit nichts als sich selbst beschäftigt“ (A680/B708). Das ist der Grund, warum die Aktivität der Vernunft als eine Logik des Scheins betrachtet werden kann. Einerseits ist diese Logik, als dialektische Aktivität der Vernunft, positiv zu bewerten, weil nur durch sie das menschliche Wissensstreben stattfinden kann: die Vernunft ist Motor der Wissenschaft. Angefeuert durch das Einheitsstreben der Vernunft, versuchen wir, unsere Erkenntnisse möglichst systematisch zu gestalten und wie wir wissen kann nach Kant nur systematische Erkenntnis auch wissenschaftliche Erkenntnis sein. Andererseits aber muss das Wissensstreben sich immer gegen die Versuchung wehren, die Vernunfteinheit als substantivierte und nicht nur gedachte Einheit einfach in dem Bereich der Gegenstände postulieren zu wollen. Zwar zwingt uns die Idee des Systems, einer absoluten Ganzheit unserer Erkenntnisse nachzustreben, aber es geht dabei nicht um eine Verstandesbedingung der Objektivität sondern um eine nur regulative Bedingung der Selbstrealisierung der Vernunft, sofern sie theoretischem Wissen nachstrebt.

2. DIE IDEE, GOTT‘ IN DER *KRITIK DER REINEN VERNUNFT*

Beim ersten Hinschauen scheinen die drei transzendentalen Ideen gleich wichtig nebeneinander zu stehen. In der Tat zeigt Kant für jede Idee, wie sie im Rahmen eines bestimmten Vernunftschlusses als unbedingte Totalität der Bedingungen fungieren kann. Die Erklärung dafür, dass die Vernunftschlüsse genau drei transzendente Ideen hervorbringen, besteht nun bei Kant aus mehreren Etappen.

Kant bezieht sich zuerst auf die drei Urteilstypen die ein Verhältnis („Relation“) zwischen Begriffen oder Urteilen ausdrücken. Es geht respektive um das kategorische, das hypothetische und das disjunktive Urteil. Im Abschnitt „Von der logischen Funktion in Urteilen“ hatte Kant geschrieben:

Alle Verhältnisse des Denkens in Urteilen sind die a) des Prädikats zum Subjekt, b) des Grundes zur Folge, c) der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung unter einander. In der ersteren Art der Urteile sind nur zwei Begriffe, in der zweiten zweene Urteile, in der dritten mehrere [d.h. zwei oder mehrere – HB] Urteile im Verhältnis gegen einander betrachtet. (A73/B98).

Wenn man nun, ausgehend von dieser Erklärung, in Bezug auf jedes mögliche Verhältnis zwischen verschiedenen Begriffen und/oder Urteilen das einheitliche Unbedingte sucht, ist das Resultat demnach auch dreifach:

- a) In Bezug auf das Verhältnis des Prädikats zum Subjekt ist das Unbedingte das Subjekt das selbst nicht mehr als Prädikat betrachtet werden kann.
- b) In Bezug auf das Verhältnis des Grundes zur Folge ist das Unbedingte der Grund, der selbst nicht mehr als Folge betrachtet werden kann.
- c) In Bezug auf das Verhältnis der eingeteilten Erkenntnis und der gesammelten Glieder der Einteilung unter einander ist das Unbedingte das, was nicht selbst als Glied einer Einteilung betrachtet werden kann.

In der transzendentalen Analytik wurde bei der Analyse der Funktionen der Einheit in den Urteilen der Relation an die formale Logik angeknüpft; deswegen wurden dort die möglichen Verhältnisse zwischen Begriffen und Urteilen thematisiert.

Da Kant im zweiten Teil der Elementarlehre der Kritik der reinen Vernunft keine logische (wo von allem bestimmten Inhalt der Erkenntnis abstrahiert wird), sondern eine transzendente Dialektik präsentiert, greift er hier auf den höchsten Begriff zurück der einen Erkenntnisinhalt überhaupt ausdrückt, nämlich die Vorstellung. In der transzendentalen Dialektik wird demnach die Vorstellung, als irreduzibles und primäres Material der Erkenntnis, in Bezug auf die Frage, wie die Kategorie der Relation bei ihr als realisiert gedacht werden kann, analysiert. Kant unterscheidet zunächst zwei Beziehungen die bei Vorstellungen überhaupt gedacht werden können: „1) die Beziehung aufs Subjekt, 2) die Beziehung auf Objekte“ (A333/B390-1). Nun kann der Terminus ‘Objekte’ aber auf zwei Weisen verstanden werden: es geht entweder um Erscheinungen, oder um ‘Gegenstände des Denkens überhaupt’. So bezieht sich die Vorstellung eines Einhorns nicht auf ein Objekt als Erscheinung, sondern auf ein Objekt als Gegenstand des Denkens – nämlich der Einbildungskraft. Da also die Beziehung auf Objekte auf zweifache Art gedacht werden kann gibt es insgesamt drei mögliche Verhältnisse der Vorstellungen, „davon wir uns entweder einen Begriff, oder Idee machen können“ (A334/B391):

- a) das Verhältnis der Vorstellung zum Subjekt
- b) das Verhältnis der Vorstellung „zum Mannigfaltigen des Objekts in der Erscheinung“ (A334/B391)
- c) das Verhältnis der Vorstellung „zu allen Dingen überhaupt“ (A334/B391)

Man bemerke wie das ‘grammatische’ oder ‘logische’ Subjekt der formalen Logik mittels des Bezugs auf den Begriff der Vorstellung in ein transzendental-logisches Subjekt verwandelt wird. In der Beziehung einer Vorstellung auf das Subjekt muss die Vorstellung als Prädikat dieses Subjekts betrachtet werden. Auch das Grund-Folge-Verhältnis und das Verhältnis der Gemeinschaft finden sich in dieser neuen Betrachtung wieder. In der Beziehung der Vorstellung auf die Erscheinung wird die Erscheinung nämlich als Grund und die Vorstellung als Folge betrachtet. In der Beziehung der Vorstellung auf alle mögliche Gegenstände des Denkens kann dagegen nicht zwischen Grund und Folge unterschieden werden, und muss die Vorstellung zugleich als Grund und als Folge der Denkgegenständen gedacht werden – es gibt hier also gleichsam ein Kommerzium zwischen der Vorstellung und dem Vorstellungsinhalt.

Wenn man nun die allgemeine Idee des Unbedingten – d.h. die Idee einer unbedingten Totalität (synthetische Einheit) aller Bedingungen des Bedingten – mit dieser Einteilung der möglichen Beziehungen einer Vorstellung konfrontiert, bekommt man den Begriffsinhalt der drei transzendentalen Ideen:

- a) „die absolute (unbedingte) Einheit des denkenden Subjekts“
- b) „die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung“
- c) „die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt“ (A334/B391).

Wenn diese Begriffe dann auch als Gegenstände gedacht werden, stimmen sie mit dem Begriffsinhalt der Ideen ‘Seele’, ‘Welt’ und ‘Gott’ überein. Die Vergegenständlichung (d.h., im heutigen Diskurs: Substantivierung) von Ideen absoluter Einheiten ist dabei das eigentlich Dialektische:

ad a) Wenn man sich auf die Beziehung der Vorstellungen auf ein Subjekt beschränkt, stellt sich heraus, dass diese Vorstellungen alle in der Zeit sind und also als Anschauungen des inneren Sinnes betrachtet werden müssen. Die Einheit aller Vorstellungen ist in ihrer Zeitlichkeit zu suchen. Bei der Idee ‘Seele’ handelt es sich demnach um eine Vergegenständlichung der (mit seinen empirischen Inhalten gefüllten) Form des inneren Sinnes.

ad b) Alles, was als *erscheinender Gegenstand* betrachtet werden kann ist äußere Anschauung. Die Einheit aller Erscheinungen ist demnach in ihrer Räumlichkeit zu suchen. Bei der Idee ‘Welt’ handelt es sich um eine Vergegenständlichung der (mit seinen empirischen Inhalten gefüllten) Form des äußeren Sinnes.

ad c) Die Bedingung der Möglichkeit von allem was gedacht werden kann, ist weder ausschließlich im Objekt noch ausschließlich im Subjekt zu suchen. Bei der Idee ‘Gott’ handelt es sich um eine Vergegenständlichung der Bedingung des Gegebenseins überhaupt. Das Gegebensein überhaupt umfasst sowohl das denkende und vorstellende Subjekt als die gedachten und vorgestellten Objekten. Gott ist mit anderen Worten die Bedingung des Gegebenseins der Vorstellung überhaupt.

Die drei transzendentalen Ideen können also auch aus der Analyse der Vorstellung überhaupt abgeleitet werden. Fragt man nach der Bedingung der Vorstellung, dann muss zwischen Akt des Vorstellens und Vorgestelltes

unterschieden werden. Fragt man nun nach der einheitlichen Bedingung der Akt des Vorstellens, als Gegenstand betrachtet, dann wird die transzendente Idee 'Seele' hervortreten. Fragt man nach der einheitlichen Bedingung von allem was als erscheinender Gegenstand vorgestellt wird, dann tritt die Idee 'Welt' auf. Fragt man nach der Bedingung der Vorstellung überhaupt, als Gegenstand betrachtet, dann werden 'Seele' und 'Welt' (das Innerliche und das Äußerliche) als zwei disjunktive Sphären in der Idee 'Gott' zusammengenommen. 'Gott' ist demnach die einheitliche Bedingung der äußeren und inneren Wirklichkeit. Diese alternative Ableitung der Idee 'Gott' – die eher theoretisch ist – ist weniger ausführlich als die Ableitung die Kant selbst im Abschnitt über das transzendente Ideal bietet, und die eher genealogisch ist. Ich meine jedoch, dass diese Ableitungen einander nicht widersprechen.

Ich habe deshalb das Hauptstück, worin Kant das transzendente Ideal bespricht, zur Seite gelassen, weil sich, ausgehend von den ersten Abschnitten der Dialektik, besser darstellen lässt, in welchem Sinne die Idee 'Gott' als höchste Idee zu betrachten ist. Jedoch sagt Kant auch in diesem Hauptstück, dass Gott ein Begriff sei, „welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönt“ (A641/B669). Die von mir gegebene Analyse wird aber noch besser bestätigt im Anhang zur transzendentalen Dialektik, wo es zum Beispiel heißt, dass die Idee Gottes dazu dient, „die größte systematische Einheit im empirischen Gebrauche unserer Vernunft zu erhalten“ (A670/B698). Die Regulierung des Erkenntnisstrebens durch die Idee eines höchsten Wesens wird dort von Kant auch so beschrieben:

[Wir müssen] alles, was nur immer in den Zusammenhang der möglichen Erfahrung gehören mag, so betrachten, als ob der Inbegriff aller Erscheinungen (die Sinnenwelt selbst [also äußere und innere Sinnenwelt - HB]) einen einzigen obersten und allgenugsamen Grund außer ihrem Umfange habe, nämlich eine gleichsam selbständige, ursprüngliche, und schöpferische Vernunft, in Beziehung auf welche wir allen empirischen Gebrauch unserer Vernunft in seiner größten Erweiterung so richten, als ob die Gegenstände selbst aus jenem Urbilde aller Vernunft entsprungen wären, das heißt: nicht von einer einfachen denkenden Substanz die inneren Erscheinungen der Seele, sondern nach der Idee eines einfachen Wesens jene von einander ableiten; nicht von einer höchsten Intelligenz die Weltordnung und systematische Einheit derselben ableiten, sondern von der Idee einer höchstweisen Ursache die Regel hernehmen, nach welcher die Vernunft bei der Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen in der Welt zu ihrer eigenen Befriedigung am besten zu brauchen sei. (A672-3/B700-1).

Und ein bisschen weiter heißt es, dass ‘Gott’ als transzendente Idee zum Grunde gelegt wird, um „alle Verknüpfung der Dinge in der Sinnenwelt so anzusehen, als ob sie in diesem Vernunftwesen ihren Grund hätten, lediglich aber in der Absicht, um darauf die systematische Einheit zu gründen, die der Vernunft unentbehrlich, der empirischen Verstandeserkenntnis aber auf alle Weise beförderlich und ihr gleichwohl niemals hinderlich sein kann“ (A681/B709).

3. DIE IDEE, GOTT’ IM *OPUS POSTUMUM*

Das zentrale Anliegen des *Opus postumum* hat wenig mit transzendentalen Ideen zu tun. Am Anfang von diesem ‘letzten Werk’ von Kant – das kein Werk im eigentlichen Sinne ist, sondern ein Manuskript das eine Sammlung von Notizen enthält die Kant während der Vorbereitung für ein nicht zustande gekommenes Buch niedergeschrieben hat – heißt es unzählige Male, dass ein „Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik“ geliefert werden müsse. Das Programm lehnt an das in der allgemeinen Anmerkung zur Dynamik der *Metaphysische[n] Anfangsgründe[n] der Naturwissenschaft* (MAN) Entwickelte an, weil Kant auch im *Opus postumum* zunächst versucht, ein System der bewegenden Kräfte zu entfalten. Im Unterschied zu den metaphysischen Kräften ‚Abstoßung‘ und ‚Anziehung‘, die Kant im Dynamikkapitel der MAN behandelt hatte, geht es hier aber um mehr spezifische Kräfte der Materie. Während seiner Versuche, ein solches ‘Kräftesystem’, das als Übergang zwischen der Metaphysik der Materie und der empirischen Physik wird auftreten können, zu entwickeln, begegnet Kant nun eine Fülle von Problemen, die ihn dazu zwingen, sein Denken wieder auf die Ebene der Transzendentalphilosophie der ersten *Kritik* zu richten.

Aus dieser neuen Konfrontation von gesuchten apriorischen Bedingungen des spezifisch Physische mit den Lehren der drei *Kritiken* entspringen einige neue Gedanken. Ich bin der Meinung, dass es in dieser Hinsicht im *Opus postumum* grundsätzlich drei neue Entwicklungen gegenüber den früheren kritischen Werken gibt. Die erste betrifft den analytischen Beweis einer transzendentalen Materie, die Äther oder auch Wärmestoff genannt wird. Die zweite betrifft die neue Weise worauf Kant mittels einer Selbstsetzung das denkende mit dem empfindenden Subjekt verbindet. Die dritte betrifft die neue Weise, wie Kant theoretische und praktische Vernunft mit einander verknüpft.

Vornehmlich im Zuge dieser dritten Entwicklung tauchen die transzendentalen Ideen wieder auf. Die Lage wird nun aber dadurch erschwert, dass wir es hier fast nur mit dem chronologisch letzten Konvolut des *Opus postumum* zu tun haben, woran Kant (nach der Datierung von Erich Adickes) bis 1803 gearbeitet hat und worin auch zunehmend Zeichen intellektueller Erschöpfung gefunden werden können. Jene sind jedoch nicht so gravierend, als lange Zeit angenommen und es lassen sich m.E. doch bestimmte Argumentationen oder Gedankenlinien ziemlich gut nachvollziehen. Ich werde mich im Folgenden nur auf die beiden letzten Konvoluten (VII und I) beziehen.

Nachdem Kant schon in den früheren Konvoluten einen analytischen Beweis für den Äther geliefert hatte, sucht er nun auch einen analytischen Beweis für Gott. Kant bemerkt, dass es hier eine Parallele gibt: so wie der Äther das Prinzip der Einheit der Erfahrung ist, so ist Gott das Prinzip der Einheit unseres Handelns. Diese Parallele wird schon im siebten Konvolut ausgearbeitet:

Es ist eine allbegreifende Natur (in Raum u. Zeit) worinn die Vernunft alle physische Verhältnisse in Einheit zusammenfaßt. – Es ist eine allgemeinherrschende wirkende Ursache mit Freyheit in Vernunftwesen und mit denselben ein categorischer diese alle verknüpfender Imperativ und mit demselben ein allbefassendes moralisch gebietendes Urwesen – Ein Gott. (OP VII IX 2; AA22 104).²

Man findet hier also den Begriff 'Gott' wieder, so wie er noch im dritten Teil der Religionsschrift dargestellt wurde: als analytisch enthalten in der Definition des Imperatives, als eine verpflichtende Regel. Ein höchstes Wesen muss also nicht angenommen werden, um die Hoffnung auf Glückseligkeit zu retten: die philosophische Analyse zeigt, dass der Begriff eines solchen Wesens schon im Begriff des moralischen Gesetz, als ein Prinzip das die menschliche Handlung vereinheitlichen kann, enthalten ist: „Es ist ein Gott, denn es ist in der moralisch practischen Vernunft ein categ. Imperativ, der auf alle Vernunftige Weltwesen ausgebreitet und wodurch alle Weltwesen vereinigt werden.“ (OP VII IX 2; AA22 104-5).

Im ersten Konvolut kommt diese Parallele zurück. Kant bemerkt, dass unser religiöses Verständnis von 'Gott' sowohl eine praktische als eine theoretische Seite hat: als moralisches Wesen ist Gott heilig, als 'Naturwesen' ist

er Schöpfer der Welt. Sowohl wenn man Gott ‘Schöpfer der Welt’ nennt, als wenn man den Äther als physisches Prinzip zur Erklärung bestimmter Phänomene annimmt, etabliert man nach Kant eine nicht-verifizierbare Hypothese. Aber, ganz wie der Äther aufgrund der Möglichkeit der Erfahrung analytisch bewiesen wurde, kann auch Gott aufgrund des moralischen Sollens analytisch bewiesen werden. Im selben Zug kommt es dann zu einer (subordinierten) Parallele zwischen der Newtonschen Attraktion und der Freiheit:

Die Newtonische Attraction durch den leeren Raum und die Freyheit des Menschen sind einander analoge Begriffe sie sind categorische Imperative[n;] Ideen [...] Sie sind beyde nicht (empirisch) gegeben sondern (a priori) gedacht und zwar in realer Beziehung zu Begründung eines Systems idealer Anschauungen nicht die Existenz ihrer Objecte sondern nur subjectiv die Vorstellung derselben als bloße Gedankendinge (*entia rationis*) [...]. (OP I III 4; AA21 35).

Unter dem Titel ‘Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt’ kommt Kant dann auf die zwei transzendente Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ zurück. Diesmal steht Gott aber nicht mehr an höchster Stelle, da der denkende Mensch letztlich Urheber der Ideen ist. Man mag dies natürlich so deuten, dass es hier nur um eine andere Perspektive geht (schließlich kann man auch innerhalb der *Kritik der reinen Vernunft* das Subjekt als Urheber der transzendentalen Ideen betrachten). Jedoch führt Kant eine neue Disjunktion ein, die inkompatibel mit der Auffassung in der *Kritik* zu sein scheint: „Gott und Welt werden als Glieder der Eintheilung existierender Wesen gedacht deren jedes numerische Einheit (Einzelheit) in sich enthält“ (OP I I 1; AA21 10). Oder auch: „Des Systems der reinen Vernunft höchstes princip in der Transz. Phil. Als Gegenverhältnis der Ideen von Gott und der Welt“ (OP I II 1; AA21 18). Ein bisschen später lesen wir:

Des Fortschritts im System der reinen Vernunft höchste Stufe

Gott und die Welt

Der ganze übersinnliche und der ganze Sinnen//Gegenstand im logischen u. Realen Verhältnis auf einander vorgestellt*

* Das logische Verhältnis ist das der Einerleyheit und Verschiedenheit: das reale das der Wirkung und Gegenwirkung in Ansehung der Causalität der Subjecte (OP I II 2; AA21 20).

Im nächsten Bogen des Manuskripts heißt es dann: „Das All der Dinge *Vniversum* enthält Gott und Welt [...] Die zwei Principien: das der moralisch// practischen mit dem Princip der technisch theoretischen Vernunft [...] machen zusammen die vollendete Einheit.“ (OP I II 3; AA21 22). Die Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ werden einander gegenübergestellt als Einheitsprinzipien respektive der praktischen und der theoretischen Wirklichkeit.

In der Folge kommt dann das vorstellende Subjekt, der Mensch, auf die Bühne. Nur der Mensch kann die Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ sowohl hervorbringen als mit einander verbinden. Diesen Schritt findet man zum Beispiel in folgender Passage:

Gott und die Welt sind Ideen der moralisch//practischen und technisch/ practischen auf Sinnenvorstellung gegründeten Vernunft [...] beyde aber [sind] nicht Substanzen ausser meinen Gedanken sondern das Denken wodurch wir uns die Gegenstände selbst durch synthetische Erkenntnisse a priori aus Begriffen selbst machen und der gedachten Gegenstände subjectiv Selbstschöpfer sind. (OP I II 3; AA21 21).

Ab dann sucht Kant nach Formeln, um die Zusammengehörigkeit von ‘Gott’, ‘Welt’ und ‘Mensch’ zu unterstreichen. Das Schema der Verbindung dieser Ideen ist dabei immer als folgt:

Gott

↓ } Mensch (als Persönlichkeit)

Welt

Einige Beispiele von Formeln:

- „Gott, die Welt und das Bewusstseyn meiner Existenz in der Welt im Raume u. der Zeit.“ (OP I II 4; AA21 24).
- „Gott, die Welt, vniversum und ich Selbst der Mensch als moralisches Wesen
- Gott, die Welt und der Weltbewohner der Mensch in der Welt
- Gott, die Welt, und was beyde in realem Verhältnis gegen einander denkt, das Subject als vernünftiges Weltwesen.“ (OP I III 1; AA21 27)
- „Gott: die Welt: und der Mensch als (Cosmopolita) Person (moralisches Wesen) [...]“ (OP I III 2; AA21 31)

- „Gott, die Welt und der Mensch ein sinnlich//practisches Wesen in der Welt [...]“ (OP I III 2; AA21 31)
- „Der transzendental//Philosophie höchster Standpunct. Gott, die Welt, und (der Mensch) das denkende Wesen in der Welt.“ (OP I III 3; AA21 32)

‘Der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt, ist so gedacht, dass jemand der sich auf diesen Standpunkt begibt, die Gegenüberstellung von theoretischer und praktischer Vernunft hinter sich lassen kann. Die systematische Synthese zwischen diesen Bereichen wird jedoch anders vorgestellt als in der dritten *Kritik*: “Der transz. Idealism ist der Schlüssel zur Eröffnung aller Geheimnisse des ganzen Weltsystems. Man kann Gott u. die Welt nicht in die Idee Eines Systems (*vniversum*) bringen da sie heterogen sondern muß durch einen Mittelbegrif.“ (OP I IV 1; AA21 38).

Dieser Mittelbegriff ist „der seiner Pflicht angemessene Mensch in der Welt“ (ebd.) In der Transzendentalphilosophie höchster Standpunkt ist es der Mensch, als denkendes Prinzip in der Welt, der die antagonistischen Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ vereinen kann. Der Mensch, das bin ich: “Gott, die Welt u. Ich (der Mensch) in einem System der Transz. Phil. Vereinigt vorgestellt. [...] Ich (das Subject) ist eine Person nicht blos mich meiner selbst bewusst sondern auch als Gegenstand der Anschauung im Raume u. der Zeit also zur Welt gehörend.“ (OP I IV 2; AA21 42).

4. KRITISCHE ENDNOTE

Kant will anscheinend versuchen, dasjenige was durch die philosophische Analyse entzweit war, wieder zusammen zu denken. So wie der Experimentalphysiker die Möglichkeit in Kauf nehmen muss, dass das mittels seiner Experimente zu bestimmende Objekt der Untersuchung auch durch die spezifische Form der experimentellen Fragestellung bestimmt wird, so muss der Transzendentalphilosoph in Kauf nehmen, dass er mittels seiner philosophischen Analysen selbst das Objekt bestimmt, das er sich anfangs als komplett unabhängig von seinen Betrachtungen vorstellt und denkt. Der Mensch, indem er Transzendentalphilosophie ‚ausübt‘, erschafft selbst gewisse fundamentale Ideen, weil die philosophische Analyse die Einheit des Wirklichen

durchbricht und in theoretische Einheiten aufteilt. Im eigentlichen Sinne kann man von diesen theoretischen Einheiten nicht sagen, dass sie existieren: die Transzendentalphilosophie ist „blos ein System der Ideen die doch Realität enthalten“ (OP I VI 1; AA21 73). Wenn der Transzendentalphilosoph sich dieser Ideen bedient, dann kann er damit synthetische Sätze a priori aufstellen die als apriorische Sätze dann auch wieder Objekt einer metaphysischen Analyse werden können:

Transz. Philosophie ist das subjective Princip der Begründung eines allgemeinen Systems der synthetischen Erkenntnis aus Begriffen d.i. der Philosophie. Transz. Philosophie ist die Lehre von der Nothwendigkeit ein System synthetischer Principien *a priori* aus Begriffen zum Behuf der Metaph[ysik]. (OP I V 3; AA21 63).

Da jeder Mensch also auch Schöpfer der Ideen ‘Gott’ und ‘Welt’ ist, die nur in einem uneigentlichen Sinne existieren, nimmt das ‘Ich’ nun die höchste Stelle unter den drei Ideen ein. Die neue Disjunktion die man hier antrifft stellt das vorstellende Subjekt als Einheit dar, und die Glieder der Einteilung sind ‘Gott’ und ‘Welt’. Die Frage ist aber, ob man beide Analysen der Idee ‘Gott’ mit einander konfrontieren darf, da es nicht sicher ist, ob es sich im letzten Konvolut des *Opus postumum* um eine rein theoretische Philosophie handelt die, wie die Elementarlehre der ersten *Kritik*, versucht, erstmals von den (wichtigeren) praktischen philosophischen Fragen zu abstrahieren.

NOTAS / NOTES

- ¹ Kants Werke werden nach der Akademieausgabe (AA) zitiert, mit Bandangabe in römischen und Seitenangabe in arabischen Ziffern. Ausnahme ist die *Kritik der reinen Vernunft*, die in der Edition von Jens Timmermann (Felix Meiner Verlag 2003) und nach der Paginierung der beiden Originalausgaben (A und B) zitiert wird.
- ² Diese Stellenangabe des Zitats vom *Opus postumum* ist als folgt zu entziffern: [OP VII IX 2 =Opus postumum, Siebtes Konvolut, Neunter Bogen, Seite 2]; [AA22 104 =Akademie-Ausgabe von Kants gesammelten Schriften, Band 22, Seite 104].

SUR L' 'AUTO-GÉNÉRATION' CHEZ KANT*

Ubirajara Rancan de Azevedo Marques

“*Selbstgebärung*”, vocable présent aux éditions «A» et «B» de la *Critique de la raison pure*, y est limité à une seule et même occurrence. Il ne surgit, semble-t-il, dans aucun autre texte des «Écrits réunis» du philosophe; même en dehors du champ philosophique, je ne l’ai trouvé jusqu’à présent sur aucune référence antérieure à son apparition dans la première Critique. En effet, exception faite à deux références encore du vivant de Kant – dans des passages d’œuvres de Tiefertunk (1743) et de Jacobi (1802) [que je commenterai plus loin] portant sur la première Critique –, je n’ai trouvé le terme à nouveau qu’à partir de 1845 (ULRICI, 1845, p. 189-190). De la sorte, je suppose que le vocable soit un néologisme construit par le philosophe, qui, du point de vue historique, pourra être le résultat de la condensation de deux termes [justement: «*selbst*» et «*Gebärung*»] dont la proximité mutuelle se trouvait depuis longtemps fixée, surtout dans le domaine mystico-théosophique. Dans ce cas, en les fusionnant et en leur ôtant cette portée primitive, Kant aurait doué le nouveau mot d’une version sécularisée, caractéristiquement spéculativo-embryologique.

Au cours de cette étude, dont l’exégèse est typiquement historico-philologique, les points suivants seront examinés: [I] une origine mystico-théosophique probable pour l’expression en analyse; [II] des difficultés philologiques portant sur la compréhension de «*Selbstgebärung*» en tant qu’«*Epigenesis*», «*génération spontanée*», «*parthenogenesis*» et «*parto espontaneo*»; [III] des éléments concernant la *signification* d’une «*auto-génération*» [c’est ainsi que je comprends et que je traduis «*Selbstgebärung*»] de l’entendement et de la raison. À la fin de ces points, je présenterai un bref synopsis en guise de conclusion.

* Tradução de Helena de Jesus a partir do original em português.

I.

Tout d'abord, citons le passage de «*Die Disciplin der reinen Vernunft in Ansehung ihres polemischen Gebrauchs*» où se trouve l'éventuel seul emploi de «*Selbstgebärung*» par Kant: «*Unser Sceptiker [Kant fait référence à Hume. [U. R.]] unterschied diese beiden Arten der Urtheile nicht, wie er es doch hätte thun sollen, und hielt geradezu diese Vermehrung der Begriffe aus sich selbst und so zu sagen die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft), ohne durch Erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich.*» (KANT, KrV, A765/B793). Que «*Selbstgebärung*» puisse être un néologisme frappé par le philosophe, l'on aurait voulu déjà l'inférer du fait que la signification retenue par l'entrée respective au *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* soit exclusivement illustrée par la citation du passage de la première Critique que nous venons de citer.¹ En alerte contre une telle inférence, cependant, notons, par exemple, que la seule citation, dans ce même Dictionnaire, pour illustrer l'emploi de «*Anwohnung*», citation retirée de la «*Rechtslehre*» de Kant,² ne saurait pas indirectement conduire à une nouvelle supposition de néologisme par le philosophe, car le mot était déjà employé au moins en 1743, (STETTEN, 1743, p. 622; HEMPEL, 1756, p. 582) plus d'un demi-siècle avant la publication de cet ouvrage de Kant.

Du point de vue de la structure étymologique de «*Selbstgebärung*», pour sa part, il faut remarquer que la réunion des mots qui la composent³ semblait naturellement signaler une germanisation de «*generatio spontanea*», une expression que Kant semble ne pas avoir employée. De ce fait, les nombreuses traductions⁴ qui suivent ce chemin seraient protégées par la correspondance parfaite entre le vocable allemand et l'original latin que vraisemblablement il représenterait.

Sur le même vocable, cependant, pourra, en quelque sorte, retentir une origine plutôt mystico-théosophique. Car, quoique le mot n'y soit pas employé, il est vrai qu'une interprétation de la génération divine, parfaitement susceptible de cristallisation dans «*Selbstgebärung*», se produisait déjà, par exemple, dans le *Mysterium magnum* du mystique et théosophe allemand Jakob Böhme, un ouvrage de publication posthume, en 1631, et qui évoquait la «*Erklärung über das Erste Buch Mosis*»; c'est-à-dire la Genèse. En effet, au premier chapitre de son écrit, Böhme tisse le commentaire qui suit: «*[...] er gebähret von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich*»,⁵ d'où découle l'idée selon laquelle la *génération*

divine – désignation à vrai dire inappropriée, qui ne fait que mettre en relief la *grandeur* du *mystère* qu'elle recèle – coïnciderait avec l'éternité de Dieu-Père, coïncidence qui, en effet, l'annulerait comme *génération* proprement dite.

Dans son travail sur «*Die Entfaltung des Bösen in Böhmes Mysterium Magnum*», Herbert Deinert, renvoyant à ce même passage de l'œuvre du théosophe allemand, affirme: «*Dieser Prozess ist die ewige Selbstgebärung Gottes, der 'von Ewigkeit in Ewigkeit sich selber in sich' gebiert*». (DEINERT, 1964, p. 402). Mais déjà au XIX^e siècle, avec Windelband et Vorländer, ce processus était aussi qualifié comme celui de la «*Selbstgebärung*» (WINDELBAND, 1912) ou de l'«*éternelle auto-génération*» (VORLÄNDER, 1919) de Dieu. De même, dans des ouvrages des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, la qualité de «*selbst-geboren*» est aussi attribuée au Christ, dont il est dit qu'il «s'auto-génère» [*selbst gebähret*]. Pour sa part, le dernier thème, pour ainsi dire, soit de la glose de Böhme, soit de la qualité d'auto-généré attribuée au Sauveur, se trouve au verset 2 du psaume 90, où, dans la version de 1545 de la Bible de Luther, nous lisons: «*Ehe denn die Berge worden / vnd die Erde / vnd die Welt geschaffen wurden / Bistu Gott von ewigkeit in ewigkeit.*»⁶

Par ailleurs, si la quasi-totalité du matériel que j'ai pu consulter renvoie, en ce qui concerne les phrases qui conjuguent les composantes de «*Selbstgebärung*», à un contexte mystico-théosophique ou religieux, il faut signaler au moins deux exceptions, dans lesquelles l'approche est clairement générative: le premier cas, sur le plan littéraire, au moyen d'un vers d'un poème de Wieland: «*Der Saamen innre Kraft, die aus sich selbst gebiert, Und die belebte Frucht im kleinem bey sich führt*» (WIELAND, 1752, p. 6); le deuxième, sur le plan scientifique, au moyen d'un passage d'une œuvre de Arthur Conrad Ernsting: «*[...] der **Mehlthau bestehet [...] aus Insecten die Hermaphroditen seyn, und aus sich selbst gebähren.***» (ERNSTING, 1762, p. 288).

Quoi qu'il en soit, si l'on admet une origine mystico-théosophique pour le vocable peut-être frappé par le philosophe, elle ne devra rien, le cas échéant, à une quelconque forme d'affinité de Kant à l'égard de la pensée du «*philosophus teutonicus*» ou de tout autre mystique. Donc, on ne pourrait pas subrepticement appeler à cette fausse sympathie comme étant une instance qui d'une certaine façon légitimerait la création du néologisme «*Selbstgebärung*» par Kant. De même, cette résonance possible d'une génération mystico-théosophique [concernant Dieu et le Christ] n'annule en rien la portée générative critique qui est souligné

métaphoriquement non seulement par cette expression, de la façon dont elle apparaît dans la première Critique [une portée étymologiquement mise en relief par «*gebärung*»], mais aussi par la référence embryologique peut-être avant [avec «*Vermehrung*»] et certainement après [avec le métaphorisme de «*ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein*»] (KANT, KrV, A765/B793) employés à la même période par le philosophe. Ainsi, quoique l'expression en question renvoie historiquement à un contexte mystico-théosophique, son timbre métaphorique dans ce chapitre de la première Critique demeurera toujours clairement laïque. Il en résulte que l'«auto-génération» divine, sur laquelle hypothétiquement se fonderait l'édifice historique de «*Selbstgebärung*», s'oppose à une signification exclusivement embryologico-philosophique qui lui est conférée métaphoriquement par Kant.

II.

Dans le passage de son texte que je veux souligner, Tieftrunk affirme: «*[...] welches ist das Mittel, welche diese an sich heterogenen Begriffe und Dinge nothwendig verknüpft? Von Seiten der Begriffe nichts anders, als der reine Verstand, der durch seine Selbstgebärung jene seine synthetische Einheit zu Stande bringt.*» (TIEFTRUNK, 1793, p. 177) Il s'ensuit que l'hétérogénéité originaire entre «concepts» et «choses» – ou «catégorie» et «phénomène» [pour reprendre les termes du chapitre du schématisme, auquel immédiatement cette tâche renvoie tacitement⁷] (KANT, KrV, A 138 /B 177 – est *mediée*, du côté conceptuel, par la «*Selbstgebärung*» de «l'entendement pur», qui, par là même, devient matrice de la «représentation médiatrice» entre le sensible et l'intellectuel. Bien que Tieftrunk ne le dise pas expressément, une telle représentation de la «*Selbstgebärung*» la met parfaitement en conformité avec l'«*Epigenesis*» de la fin de la déduction transcendante en 1787, dont le texte assure qu'un «*System der Epigenesis der reinen Vernunft*» répondra par la. «*nothwendige Übereinstimmung der Erfahrung mit den Begriffen von ihren Gegenständen*». (KANT, KrV, A 138 /B 166).

Sans la citer, mais en accord avec cette identification opérée par Tieftrunk, désormais exposée de façon explicite, Jacobi, dans l'œuvre : *Ueber das Unternehmen des Criticismus die Vernunft zu Verstandezubringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben*, promeut, en vérité, une relecture de la «*Selbstgebärung*» (JACOBI, 1802, p. 9-10), tout en faisant passer

son interprétation pour une reproduction du texte de la Critique dans lequel se trouve seulement cette expression. Certes, dans la première moitié de sa lecture – où Jacobi affirme: «“[...] [*eine*] *Selbstgebärung des Verstandes samt der Vernunft, ohne von der Erfahrung geschwängert zu seyn*”» –, il répète, en effet, presque *ipsis litteris* le texte kantien, mais cette répétition n’en est pas une. Car il faudrait ignorer plusieurs altérations significatives, notamment le fait qu’il n’y parle plus d’une *impossibilité* mais plutôt d’une *possibilité* – cheminant, ainsi, à rebours de la référence originale du texte à Hume, comme s’il s’agissait d’une auto-référence directe de Kant lui-même à ce propos –, et qui plus est, le fait qu’il inverse l’ordre même de ce fragment, dans lequel la «*Selbstgebärung*», qui la succède, sera une forme métaphorique pour «*Vermehrung*». Cependant, dans la seconde moitié de son interprétation – où il affirme: «“*die Vermehrung der Begriffe aus sich selbst (die Epigenesis des Verstandes samt der Vernunft)*”» –, Jacobi semblerait seulement rétablir, avec d’autres termes, une partie de l’affirmation qui la précède immédiatement, mais, à vrai dire, en y remplaçant «*Selbstgebärung*» par «*Epigenesis*», il propose l’identité des deux concepts. Or, étant donné que le seul passage de la première Critique où Kant désigne «l’épigenèse» demeure toujours le même texte final de la déduction transcendantale de 1787 auquel renvoyait indirectement le texte de Tieftrunk, il en découle que les deux lectures, celle de Tieftrunk et celle de Jacobi, finissent toutes deux par converger vers une seule interprétation; à savoir: l’identification de «*Selbstgebärung*» avec «*Epigenesis*». Indirecte dans l’un des cas, directe dans l’autre, cette identification aura semblée si naturelle aux deux auteurs que, dans le cas de Tieftrunk, l’auteur aura décidé d’omettre l’un des termes qui la composaient [«*Epigenesis*»] et, dans le cas de Jacobi, il aura osé remplacer un terme par l’autre.

Ces contemporains de Kant n’ayant possiblement pas pensé à l’hypothèse d’une éventuelle origine mystico-théosophique pour une expression qui semble être un néologisme du philosophe, peut-être ont-ils adhéré à la nécessité d’y inclure une espèce de *décodage* par lequel fût exprimé dorénavant le sens contenu dans le mot d’origine grecque [ἐπιγένεσις], dont «*Selbstgebärung*» serait la version germanisée, bien que le vocable grec signifie littéralement *genèse* ou *génération successive*, alors que le vocable allemand, du point de vue de sa correspondance sémantique, renvoie immédiatement à ἀυτογένεσις, un terme dont la germanisation directe [«*[die] Autogenesis*»] – au moins à partir des années 30 du XIX^e siècle – serait considérée comme un synonyme de «génération spontanée».

Que la lecture de Tiefertunk et de Jacobi soit calquée sur l'édition «B» de la première Critique, où se trouve le seul usage nominal de «*Epigenesis*» par Kant, (KrV, B 167) voici une hypothèse aussi matériellement plausible que conceptuellement inconclusive sur la compréhension et la traduction de «*Selbstgebärung*» par «*Epigenesis*». Et cela parce que l'emploi de cette dernière dans des «*Reflexionen*» probablement manuscrites pendant la «décennie silencieuse» et même dans les années 1780 (KANT, Refl, AA 18: 273; 275; 423, 574); [un fait certainement inconnu de l'un et de l'autre] devrait, au cas où Kant lui-même aurait compris «*Selbstgebärung*» comme «*Epigenesis*», l'avoir mené à déclarer, comme dans la lecture de Jacobi, «(*die Epigenesis des Verstandes samt der Vernunft*)», au lieu de «*die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft)*», formule qui présente un néologisme probable, frappé ou non par lui.

Or, une fois exclue l'hypothèse de l'[auto]génération divine, il faut se demander: qu'est-ce qui serait généré à partir de soi sans être pour autant l'objet d'une génération justement spontanée, comprise comme «génération équivoque»? Rappelons ici, à cet égard, l'étude «*Spontaneous versus Equivocal Generation in Early Modern Science*», où Peter McLaughlin signale une importante distinction entre l'une et l'autre forme de génération, «équivoque» et «spontanée»: «*The two terms spontaneous generation and equivocal generation are often used synonymously by historians and were often used synonymously by scientists in the 17th and 18th centuries – at least by those who rejected spontaneous generation. On the other hand, a significant number of those who advocate some form of spontaneous generation explicitly reject what they call “equivocal” generation.*» (McLAUGHLIN, 2006, p. 80).⁸

En effet, dans un texte du milieu du XVIII^e siècle [non cité parmi ceux que McLaughlin présente dans son étude], le fondement spéculatif d'une telle différence fut décrite dans les termes suivants: «[...] en rejetant la génération fortuite, nous admettrions la génération spontanée; la première, est un effet sans cause, & par conséquent une absurdité; la seconde, un effet dont on ignore la cause, ce qui est très-commun.»⁹.

Quant à la «*Vermehrung*», que doit-on penser de «*Vermehrung der Begriffe aus sich selbst*? Il s'agit du mot auquel «*Selbstgebärung*» semble métaphoriquement correspondre pour la période où les deux sont employés. «*Vermehrung*» pourrait, en principe, renvoyer à «*Epigenesis*» car, à l'époque, il était enregistré comme une germanisation du terme d'origine grecque. En effet,

comme on peut lire chez Zedler: «*Vermehrung*, Epigenesis, ist in der Anatomie, wenn etwas neues, an das vorige anwächst.» [ZEDLER, [18-1731-1754]¹⁰ D'autre part, nonobstant le registre, par Zedler, de ce vocable considéré comme une germanisation d'«épigénèse»,¹¹«*Vermehrung*» est un terme à double sens, donc, outre son emploi exclusivement embryologique, il recèle aussi une signification simplement quantificationnelle [cette teneur sémantique, sans aucun rapport avec l'«épigénèse», est aussi notée par Zedler¹² lui-même]. Qui plus est, dans l'ensemble des «*Écrits réunies*» du philosophe il semble non seulement n'avoir aucun emploi de «*Vermehrung*» au sens embryologique, c'est-à-dire comme germanisation de «*Epigenesis*», mais tout emploi de «*Vermehrung*» chez Kant ne semble admettre que cette acception quantificationnelle. Par conséquent, non seulement rien ne porte à croire que dans le passage en l'occurrence de la Critique, «*Vermehrung*» soit employé comme germanisation de «*Epigenesis*», et donc au sens embryologique [comme enregistré par Zedler], mais encore, à en juger par le nombre de témoins respectifs dans les «*Écrits réunies*», l'autre hypothèse s'avère très probable, à savoir: que l'emploi de «*Vermehrung*» y porte un sens quantificationnel. Dès lors, le contexte métaphorico-génératif du passage qui m'occupe pourrait se restreindre à la «*Selbstgebärung*» elle-même, ainsi qu'à l'image de l'absence de fécondation par l'expérience qui s'ensuit.

De toute façon, si l'on entendait par «*Selbstgebärung*» une germanisation de «génération spontanée» [celle-ci comprise comme synonyme de «*generatio æquivoca*» – une compréhension dont l'éventuelle correction, d'après McLaughlin, est pourtant historico-scientifiquement contestable], la confluence textuellement établie entre elle et «*Vermehrung*» [considérée, pour sa part, comme germanisation de «*Epigenesis*»] conduirait à une inconsistance fatale d'ordre scientifique, outre un désaccord intra muros, puisque la «*generatio æquivoca*», si l'on garde à l'esprit l'édition «B» de la première Critique, y avait déjà été métaphoriquement reclassée (KANT, KrV, B 167).

Parmi les traductions actuelles les plus justement autorisées de la première Critique, l'expression *Selbstgebärung*» suscite plusieurs traitements. Outre «génération spontanée», elle est aussi comprise comme «*parthenogenesis*» [dans la traduction de Guyer-Wood de la Critique en anglais, publiée en 1998¹³] et «*parto espontaneo*» [dans la traduction de Caimi du même ouvrage en espagnol, publiée en 2007]. Dans le cas de «*parthenogenesis*» – un choix justifié

par la phrase: «ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein» –, bien que le phénomène ait été attesté en 1740 par Charles Bonnet, le mot, quant à lui, n'a été frappé apparemment qu'un siècle plus tard (OWEN, 1849). Outre ce décalage chronologique concernant la terminologie de la Critique, le syntagme «ohne [den Verstand [U.R.]] durch Erfahrung geschwängert zu sein» semble indiquer non pas une absence générale de fécondation ou un cas explicite de parthénogenèse métaphorique, mais l'absence particulière d'un type de fécondation [«durch Erfahrung», empirique ou externe], ce qui n'élimine pas, de la sorte, la possibilité d'autofécondation [autogamie] ou fécondation interne. Par ces deux aspects [le philologique et le philologico-conceptuel], je ne vois pas de raison pour l'emploi du vocable «parthenogenesis» pour traduire «Selbstgebärung»; il serait préférable par exemple «auto-génération», d'autant plus que, rappelons-le en passant, l'expression «self-generation», était déjà employée au XVII^e siècle. (CUDWORTH, 1678, p. 574)

Dans le cas de «parto espontaneo», une option qui aurait été inspirée non pas par la nomenclature de l'obstétrique, mais par la traduction latine de la Critique par Born¹⁴ –, le mot «Gebärung» pourrait être pris pour «parto», de même que «selbst» pour «espontaneo», ce qui justifierait alors étymologiquement le choix de cette expression pour traduire «Selbstgebärung». Il me semble, toutefois, qu'un tel choix compromet au moins en partie l'appréhension de ce que visait Kant dans ce passage. Car, à mon sens, il s'agirait là du processus par lequel se donne «[die] Vermehrung der Begriffe aus sich selbst», métaphoriquement qualifié comme «die Selbstgebärung unseres Verstandes (samt der Vernunft)», donc non seulement le résultat de celui-ci. En un mot: il s'agirait de la «Vermehrung», de la «Selbstgebärung», grâce à laquelle se forment les «Begriffe», et non pas d'eux-mêmes, déjà formés, au terme du processus de génération. À son tour, «parto espontaneo» est une image faisant allusion à la naissance et, de ce fait, renvoie obligatoirement à un fœtus déjà engendré ou complètement généré, à même, donc, d'être accouché, ou faire l'objet d'accouchement. Il va de soi que l'enfant prêt à naître (*nasciturus*) suppose le processus génératif dont il procède; mais il n'en reste pas moins vrai, me semble-t-il, qu'il se réfère, plutôt, à la dernière étape de ce processus, au moment où il est déjà achevé, et non pas à tout le processus de sa génération – comme, en contrepartie, le font la «Vermehrung» et la «Selbstgebärung». Ainsi, en accord avec l'engendrement progressif que je prends pour la caractéristique distinctive de la «Vermehrung» et de la «Selbstgebärung», je ne vois pas de raison pour employer «parto espontaneo» pour traduire cette dernière expression.

III.

Mais comment serait-elle cette génération par laquelle, «par eux-mêmes», se donne l'«accroissement des concepts»? D'abord, que faut-il entendre par «*Vermehrung*»? Ou: s'accroître à partir de quoi? L'accroissement est *comme* une «auto-génération». *Comme* non seulement par le simple métaphorisme présent dans ce passage, mais parce que, bien que la «*Selbstgebärung*» renvoie *historico-étymologiquement* à l'«auto-génération» divine, elle ne partirait pas de rien, comme celle-ci, mais de quelque chose d'une certaine façon déjà donné. Dans ce cas, l'«accroissement des concepts» se comprendra comme: l'accroissement, à partir d'eux-mêmes, de concepts déjà en quelque sorte donnés. C'est pourquoi, toute accroissement [accroissement auto-générative] se donnera toujours et nécessairement à partir de la trame catégorielle pure *originellement acquise* [par allusion à l'«acquisition originaire» en registre gnoséologique, dont le philosophe n'a explicitement parlée que dans le *Streitschrift* contre Eberhard» (KANT, ŪE, AA 08: 222-223). De la sorte, l'accroissement, à partir d'eux-mêmes, de concepts donnés préalablement à tout *engendrement* empirique, et donc, donnés *a priori*, ne saurait être à vrai dire qu'une *auto-génération*. Mais si on dit «*Selbst-*» en raison de «*aus sich selbst*», pourquoi on dirait aussi «*-gebärung*»? C'est que, quoique les concepts soient d'une certaine façon déjà données, ils ne sont pas *complètement* achevés, mais simplement «*vorbereitet*», «préparés»¹⁵. Dès lors, il n'y a pas d'«agrandissement» – simple augmentation – de ce qui était déjà *complètement* achevé dans la chose même [je ne deviens pas conscient seulement d'un contenu dont la possession m'était innée, infusée par le Créateur], et il n'est pas question non plus d'un accroissement dont l'objet procédait de l'expérience. Dans une perspective gnoséologique, on le voit sans surprise, cela signifie le refus aussi bien de l'innéisme que de l'empirisme. En clé [métaphorique] embryologique, cela entraîne le refus aussi bien du préformisme que de la «génération équivoque».

Si cela dénote – et, dans ce cas-là, suivant ce que Kant aurait écrit dans des «*Reflexionen*» de la «décennie silencieuse», parmi d'autres textes – une compréhension de «*Selbstgebärung*» como «*Epigenesis*», celle-ci entendue comme «système de la *préformation générique*», (KANT, KU, AA 05 : 423) et, donc, comme «développement» *épigénétique* à partir de «*germes*» et «*dispositions*» pré-formés; alors pourquoi le philosophe aurait-il choisi un vocable [«*Selbstgebärung*»] – peut-être frappé par lui mais ayant, du point de vue historico-étymologique, une

origine mystico-théosophique possible – qui semble être peu kantien? C'est que, selon ma conjecture, il prétendait trouver, non pas le *terme* avec lequel indiquer une opération prétendument établie, mais l'opération elle-même en train de s'accomplir. Une telle fixation définitive, cependant, n'apparaîtra pas en 1787 – pas dans une parenthèse «*(gleichsam ein System der Epigenesis der reinen Vernunft)*» –, (KANT, KrV, B 167) mais seulement en 1790, avec une espèce de confluence opérationnelle entre pôles opposés, réunissant l'«épigenèse» et la «préformation» dans l'hybride conceptuel «*generische Präformation*».

CONCLUSION.

Favorable, du point de vue historico-etymologique, à l'hypothèse d'une origine mystico-théosophique du vocable probablement frappé par Kant [«*Selbstgebärung*»], je ne soutiens pas du tout la survivance d'aucun vestige, dans son seul emploi apparent dans les «Écrits réunies» du philosophe, de la signification primitive des composantes dont proviendrait cette expression. Quant à «*Vermehrung*», je soutiens sa signification quantificationnelle, et, donc, l'absence de tout sens génératif ou embryologique.

Or, dans une perspective historico-conceptuelle, «*Selbstgebärung*», me semble-t-il, devra être comprise, en toute rigueur, sur le mode de la «génération spontanée», et donc en contraste avec la «génération équivoque». Cependant, étant donnée la longue et inadéquate équivalence entre «*generatio æquivoca*» et «*generatio spontanea*», il sera préférable de fixer sa signification et sa traduction par «auto-génération». Que Kant ait songé ou pas à la distinction entre «*generatio æquivoca*» et «*generatio spontanea*», il semble avoir prétendu, avec l'usage de «*Selbstgebärung*», renforcer la *spontanéité* de l'action [auto]productrice des concepts intellectuels [par opposition à l'enfantement empirique de l'entendement, par laquelle son origine ne serait pas pure]. Il s'ensuit, dès lors, qu'il n'y a pas lieu d'admettre qu'il ait voulu souligner l'équivocité de telle action – ce qui ne cesse de s'imposer, malgré tout, étant donnée la longue et inadéquate équivalence entre «*generatio æquivoca*» et «*generatio spontanea*», lorsque l'on fixe la signification et la traduction de «*Selbstgebärung*» par «génération spontanée».

RÉFÉRENCES

- CUDWORTH, R. *The True intellectual system of the universe...* London: Richard Royston, 1678. V. 1.
- DEINERT, H. Die Entfaltung des bösen in Böhmes mysterium Magnum. *PMLA - Publications of Modern Language Association*, v. 79, n. 4, p. 401-410, Sep., 1964.
- ERNSTING, A. C. *Historische und physikalische Beschreibung der geschlechter der pflanzen ...* Erster Theil. Lemgo: Gedrucktmit Meyerschen shriften, 1762.
- GRIMM, J.; GRIMM, W. Selbstgebärung. In: *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*. [En ligne]. Disponible en : <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=-DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS25991#XGS25991>>. Consulté le 2 mai 2016.
- HEMPEL, C. F. *Allgemeines lexicon juridico-consultatorium [...]*. Neunter Theil. Leipzig: Johann Samuel Heinsii Seel; Erben Buch-Handlung, 1756.
- JACOBI, F. H. Ueber das unternehmen des kriticismus die Vernunft zu Verstande zu bringen und der philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. In: *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der philosophie bey den Anfänge des 19. Jahrhunderts*. Herausgegeben von C. L. Reinhold. Drittes Heft. Hamburg: bey Friedrich Perthes, 1802.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue, 2007.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara-Santillana, 1983.
- _____. *Crítica della ragione pura*. Tradotta da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice. Bari: Laterza, 1909/10.
- _____. *Critique of pure reason*. Edited and translated by Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- _____. *Critique of pure reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.
- _____. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Victoriano Suárez, 1928.
- _____. *Crítica della ragione pura*. Traduzione di Constantino Esposito. Milano: Bompiani, 2004.
- _____. *Crítica della ragione pura*. Traduzione di Pietro Codi. Torino: UTET, 1967.
- _____. *Crítica della ragione pura*. Traduzione di Giorgio Colli. Torino: Einaudi, 1957.
- KANTII, I. *Opera ad philosophiam criticam. Volumen primum, cui inest Crítica rationis purae*. Latine vertit Fredericvs Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Benjamin Schwickerti, 1796.
- McLAUGHLIN, P. Spontaneous versus equivocal generation in Early Modern Science. *Annals of the History and Philosophy of the Biology. Deutsche Gesellschaft für Geschichte und Theorie der Biologie (Hg.)*. Universitätsverlag Göttingen, v. 10, p. 79-88, 2005/2006.

OWEN, R. *On parthenogenesis ...* London: John van Voorst; Paternoster Row, 1849.

POMAY, F. *Le grand dictionnaire royal em trois langues, savoir, la françoise, la latine et l'allemande ...* Partie I. Augsburg, Francfort et Leipzig: Matthieu Rieger et Fils, 1766.

STETTEN, P. *Geschichte der Heil. Röm. Reichs Freyen Stadt Augsburg. [...]*. Frankfurt und Leipzig: Merz- und Mayerischen Buch-Handlung, 1743.

TIEFTRUNK, J. H. *Einzigmöglicher Zweck Jesu aus dem Grundgesetze der Religion*. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Berlin : Im Verlage der Königl. Preuß. akademischen Kunst- und Buchhandlung , 1793.

ULRICI, H. *Geschichte und kritik der Principien der neueren philosophie*. Leipzig: Th. D. Weigel, 1845.

VORLÄNDER, K. *Geschichte der philosophie*. Band 1. Leipzig, 1919. In: *Zeno.org. Ihrer Volltextbibliothek*. [En ligne]. Disponible en: <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Vorl%C3%A4nder,+Karl/Geschichte+der+Philosophie/Die+Philosophie+der+Neuzeit/%C3%9Cbergangsperiode/Kapitel+I.+Die+Philosophie+der+Renaissance/%C2%A7+4.+Deutsche+Philosophie+und+Theosophie+im+Reformationszeitalter?hl=selbstgebarung>>. Consulté le 2 mai 2016.

WIELAND, C. M. *Die Natur des cinges in sechs büchern*. Miteiner Vorrede Georg Friedrich Meiers [...]. Halle im Magdeburgischen: Verlegt von Carl Hermann Hemmerde, 1752.

WINDELBAND, W. *Lehrbuch der geschichte der philosophie*. Tübingen, 1912. In: *Zeno.org, Ihrer Volltextbibliothek*. [Enligne]. Disponible en: <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Windelband,+Wilhelm/Lehrbuch+der+Geschichte+der+Philosophie/IV.+Teil.+Die+Philosophie+der+Renaissance/1.+Kapitel.+Die+humanistische+Periode/%C2%A7+29.+Makrokosmos+und+Mikrokosmos?hl=selbstgebarung>> Consulté le 2 mai 2016.

ZEDLER, J. H. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste ["Vermehrung"]*. [18--]. [Enligne]. Disponible en: <<http://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&zedlerseite=ze470652&bandnummer=47&view=100&seitenzahl=0652&dateifformat=1&view=150&supplement=0%27%29>>. Consulté le 2 mai 2016.

NOTAS / NOTES

- ¹ Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: "SELBSTGEBÄRUNG, f.: unser skeptiker .. hielt geradezu diese vermehrung der begriffe aus sich selbst, und, so zu sagen, die selbstgebärung unseres verstandes .., ohne durch erfahrung geschwängert zu sein, für unmöglich." [En ligne]. Disponible en: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GS25991#XGS25991>>. Consulté le 2 mai 2016).
- ² Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: "ANWOHNUNG, F.: esfragtsich, obeinvolk in neuentdeckten ländern eine anwohnung (accolatus) und besitznehmung in der nachbarschaft eines volkes, das in einem solchen landstriche schon platz genommen hat, auch ohne seine einwilligung unternehmen dürfe?".
- ³ Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: "GEBÄRUNG, [F. GENERATIO, PROCREATIO, PARTUS] [...]". Cf. id.: "GEBÄRUNG, [F. DASSELBE (ZU GEBÄREN GLEICH GEBAREN)] [...]" [En ligne]. Disponible en: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG02593#XGG02593>>. Consulté le 2 mai 2016. Cf. Pomay, François, *Le grand dictionnaire royal em trois langues, savoir, la françoise, la latine et l'allemande [...]*. Partie I. Augsburg, Francfort et Leipzig, chez Matthieu Rieger et Fils, MDCCCLVII; p. 873: "Procréation [...] procreatio, onis, Erzeugung, Gebärung [...]". Cf. *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*: "GEBÄREN, [Geberen, Nebenform von Gebaren [...]]" [En ligne]. Disponible en: <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG02593#XGG02593>>. Consulté le 2 mai 2016.

- de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&lemid=GG02569#XGG02569>. Consulté le 6 mai 2016]; *ibid.*: “*GE-BÄREN, [Ferre, Parere, Gignere.]*” [En ligne]. Disponible en : <<http://woerterbuchnetz.de/DWB/?sigle=DWB&mode=Vernetzung&hitlist=&patternlist=&lemid=GG02570#XGG02570>>. Consulté le 2 mai 2016.
- 4 Cf. *Immanuel Kant's Critique of pure reason*. Translated by Norman Kemp Smith. London: Macmillan; Kant, I. *Critica della ragion pura*. Tradotta da Giovanni Gentile e Giuseppe Lombardo-Radice. Bari: Laterza, 1909-10; *id. Critica della ragione pura*. Traduzione di Giorgio Colli. Torino: Einaudi, 1957; *id. Traduzione di Pietro Codi*. Torino: UTET, 1967; *id. Traduzione di Constantino Esposito*. Milano: Bompiani, 2004; *id. Crítica de la Razón Pura*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Victoriano Suárez, 1928; *id. Traducción de Pedro Ribas*. Madrid: Alfaguara–Santillana, 1983; *id. Crítica da razão pura*. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Abril Cultural, 1983; *id. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão*. Fundação Calouste Gulbenkian, 1985; *id. Tradução de Fernando Mattos*. Petrópolis: Vozes, 2012.
 - 5 Böhme, Jacob. *Mysterium Magnum, Oder Erklärung über das Erste Buch Mosis, Von der Offenbarung Göttlichen Worts durch die drey Principia Göttliches Wesens, auchvom Ursprung der Weltund der Schöpfung Darinnen Das Reich der Natur, und Das Reich der Gnaden erklärt wird. Zu mehrerm Verstande des Alten und Neuen Testaments, was Adam und Christus sey [...] Amsterdam: 1682. p. 7. Cf. id., De signature rerum oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen [...]. Geschrieben durch Jacob Böhmen, Im Jahr 1621. Gedruckt im Jahr des ausgebornen grossen Heils 1730; Chap. 14, p. 201: “Nun mercket wol derer Eröffnung Wesen und Willen, wie die Natur in sieben Eigenschaften eingeführet werde; Dann wir redder nicht vom Anfange, dann es ist in der Ewigkeit kein Anfang, sondern also ist die ewige Gebärgung von Ewigkeit in sich selber [...]”; *ibid.*, Chap. 16, p. 235: “Alle Eigenschaften des grossen ewigen Mysterii der Gebärerin aller Wesen, sind in den heiligen Englischn und menschlichen Creaturen offenbar; und ist doch nicht zu gedencken, als ob die Creaturen nur stille stünden, und sich der Herrlichkeit Gottes freueten, und nur in Freuden zitterten: nein, sondern wie der ewige Geist Gottes in dem grossen Mysterio der Göttlichen Gebärgung von Ewigkeit in Ewigkeit würcket, und die unendliche und unzählbare Weisheit Gottes immer offenbaret [...]”.*
 - 6 “Psalter 90”. Cf. *Luthers Werke. Vollständige Auswahl seiner Hauptschriften. Mithistorischen Einleitungen, Anmerkungen und Registern herausgegeben von Otto v. Gerlach [...]*. Berlin: Karl Wiegandt, 1848; p. 117: “Diese Theologie ist nicht, wie die Gottselästerer, die Papisten, wider uns schreyen, mit uns aufgewachsen, oder aus uns selbst geboren, erdacht und erfunden, sondern es lehretsie der heilige Paulus [...]”.
 - 7 “Nun ist klar, daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß und die Anwendung der ersteren auf die letzte möglich macht. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema.”
 - 8 Cf. McLaughlin (2005/2006): “Since the beginnings of modern science in the early 17th century there have been two major breeding grounds for theories about spontaneous generation: the first is the question of the generation in the present of small organisms especially insects and intestinal worms; the second is the question of the historical origin of life itself including larger animals. Both sorts of questions are related as various levels, but it has been possible for scientists to agree on the answer in one area and to disagree in the order.”
 - 9 *Collection académique, composée des Mémoires, Actes ou Jornaux des plus célèbres Académies & Sociétés Littéraires, des Extraits des meilleurs Ouvrages Périodiques, des Traités particuliers & des Pièces Fugitives les plus rares, concernant l’Histoire Naturelle et la Botanique, la Physique expérimentale et la Chymie, la Médecine et l’Anatomie*. Tome Neuvième de la Partie Etrangere, contenant les Mémoires abrégés de l’Académie Royale de Prusse. Par M. Paul, Correspondant de la Société Royale des Sciences de Montpellier, Associé à l’Académie des Sciences & Belles-Lettres de Marseille. À Paris, Chez Panckoucke. M. DCC. LXX; “Appendix”; p. 32. Cf. *id.*, Tome V. de la Partie Etrangere, Et Le Second Volume de l’Histoire Naturelle separée, Contenant les Observations de J. Swammerdam, sur les Insectes, avec des Notes, & trente-Six Planches en Taille-douce. A Dijon, Chez Desventes [...]. M. DCC. LVIII; p. iij-xxxvj [“Avertissement de l’editeur”] [p. xxj: “[...] je dois avertir que c’est la génération spontanée & non la génération fortuite que je défends. [...]”].
 - 10 Cf. Zedler, Johann Heinrich. *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste* [“Vermehrung”]. [En ligne]. Disponible en : <<http://www.zedler-lexikon.de/index.html?c=blaettern&zedlerseite=ze470652&bandnummer=47&view=100&seitenzahl=0652&dateiformat=1&view=150&supplement=0%27%29>>. Consulté le 2 mai 2016].
 - 11 Cf. *id.* [“Epigenesis”]: “Epigenesis, heißt die Vermehrung.”
 - 12 Cf. *id.*: “Augmentation”; “Augmentum”.

- ¹³ Kant (1988, p. 656): *"Our skeptic did not distinguish these two kinds of judgments, as he should have, and for that reason held this augmentation of concepts out of themselves and the parthenogenesis, so to speak, of our understanding (together with reason), without impregnation by experience, to be impossible"*.
- ¹⁴ Cf. Kantii, Immanuelis. *Opera ad philosophiam criticam. Volumen primum, cui inest Critica rationis purae*. Latine vertit Fredericvs Gottlob Born. Lipsiae: Impensis Engelhard Beniamin Schwickerti, MDCCLXXXVI; p. 526: *"Scepticus noster has duas iudiciorum formas haud distinxit, quod tamen debuisset, putabatque hanc conceptuum ex se ipsis accessionem, et, vt ita dicam, sui ipsius partum intelligentiae (cum ratione), haud praeuia per experientiam grauidatione, impossibilem [...]"*. [En ligne]. Disponible en: <https://books.google.de/books?id=j-DENAAAAYAAJ&printsec=frontcover&dq=immanuelis+kantii+opera&source=bl&ots=W4hbN8hwBH&sig=Pve-O83ISw60eozTBLExzfzmojk&hl=de&ei=a1dZTdqAoOSOp_MnMgF&sa=X&oi=book_result&ct=result#v=one-page&q=Humeanus&f=false>. Consulté le 2 mai 2016.
- ¹⁵ Cf. id., KrV, A 66 / B 91: *"Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen und Anlagen im menschlichen Verstande verfolgen, in denen sie vorbereitet liegen, bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt und durch eben denselben Verstand, von den ihnen anhängenden empirischen Bedingungen befreiet, in ihrer Lauterkeit dargestellt werden."*