

O CONTRIBUTO FILOSÓFICO DE KANT E O CENÁRIO NO QUAL ESTAVA INSERIDO

Dilson Brito da Rocha e Katia Simone Villanova¹

RESUMO

O que pretendemos com este ensaio é perpassar o itinerário que Immanuel Kant (1724-1804) cumpriu, fazendo-o de tal forma que possamos situá-lo dentro do panorama filosófico que estava atravessando seus contemporâneos. Desta forma, entender-se-á qual sua impostação e real relevância diante do debate que girava em torno do papel da filosofia e as consequências desta empreitada. *Grosso modo*, ele envereda por um caminho que o conduz a engendrar uma nova maneira de enxergar a metafísica, abreviando-a na epistemologia, a tal ponto de seu vultoso contributo neste afã ser motivo de comparação com a revolução estabelecida por Nicolau Copérnico (1473-1543), quando cunha o heliocentrismo.

PALAVRAS-CHAVE: Kant, cenário, contributo, revolução.

¹ Dilson é mestre em Filosofia pela UNESP/Marília, mestre em Teologia pela Pontificia Università Gregoriana (PUG), Roma, Itália, docente universitário nas Faculdades Integradas de Bauru (FIB). E-mail: dilsondarocha@hotmail.com
Kátia é bacharel e Licenciada em Psicologia pela Universidade do Sagrado Coração (USC), pós-graduada em Psicologia Analítica pela PUC/SP e psicóloga clínica. E-mail: ksvillanova@hotmail.com

KANT'S PHILOSOPHICAL CONTRIBUTION AND THE SCENE IN WHICH IT WAS INSERTED

ABSTRACT

What we intend with this essay is to go through the itinerary that Immanuel Kant (1724-1804) fulfilled, doing it in such a way that we can situate it within the philosophical panorama that was passing through his contemporaries. In this way, it will be understood what its imposition and real relevance in the debate that revolved around the role of philosophy and the consequences of this endeavor. Roughly, he takes a path that leads him to engender a new way of looking at metaphysics, abbreviating it in epistemology, to such an extent that his great contribution in this endeavor is a reason for comparison with the revolution established by Nicolaus Copernicus (1473- 1543), when it wedged heliocentrism.

KEYWORDS: Kant, scenery, contribution, revolution.

1. PREÂMBULO: O KANTISMO

Em vias gerais, Kant mapeia a filosofia desde três indagações, das quais ela deveria dar conta e que o filósofo não poderia prescindir, a saber, o que podemos conhecer? O que devemos fazer? O que podemos esperar? (cf. KANT, *Crítica da Razão Pura*, A 805 B 833). Mas entendemos que sua preocupação recorrente, até mesmo pelo fato de ser suporte para outras questões, era a determinação dos fins e dos limites da razão, onde ela mesma se pergunta pela sua capacidade cognoscível (cf. BEISER, 2009, p. 46), ao que dá uma nova tarefa à metafísica: um debruçar sobre o conhecimento, consistindo isso, analogamente, na revolução radical que Kant imprime na filosofia, a exemplo da copernicana², tirando o objeto do centro para pôr em seu lugar o sujeito, uma empreitada de largo alcance para a construção filosófica vindoura.

Admite-se, geralmente, que todo nosso conhecimento deve conformar-se aos objetos; mas todas as tentativas de estabelecer em torno deles alguma coisa *a priori* por meio de conceitos, com os quais se pudesse ampliar o nosso conhecimento, aceitando-se tal pressuposto, não levaram a nada. Experimentemos agora se seremos mais felizes nos problemas da metafísica, aceitando a hipótese segundo a qual os objetos devem conformar-se ao nosso conhecimento: isso se harmoniza melhor com a desejada possibilidade de um conhecimento *a priori*, que estabeleça alguma coisa em relação aos objetos antes que eles se nos apresentem. *Aqui sucede o mesmo que com a primeira ideia de Copérnico*, que, não podendo explicar os movimentos celestes nem admitir que todo o exército dos astros rodasse em torno do espectador, julgou dever admitir que o observador gira e que os astros estão parados. Na metafísica pode-se fazer uma tentativa semelhante em relação à intuição dos objetos. Se a intuição deve conformar-se à natureza dos objetos, não vejo como se possa saber alguma coisa a respeito deles *a priori*; mas, se o objeto (enquanto objeto do sentido) se conforma à natureza da nossa faculdade intuitiva, posso muito bem representar-vos esta possibilidade. (KANT, I. *Crítica da razão pura*, B, 15-17, grifo nosso).

² Em Kant (1999) se pode lê acerca de tal similaridade: "Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira ideia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis. Ora, na metafísica pode-se tentar o mesmo, no que diz respeito à intuição dos objetos." (p. 19-20).

Subjacente a isso está posta a questão da liberdade do homem, que, por ele mesmo, é capaz de engendrar tais questões. Acontece, pois, uma justaposição do sujeito, como centro do conhecimento (centro epistemológico), sendo ele o protagonista, não mais ocupando o lugar de espectador, como aconteceu outrora. Kant separa para cada assunto uma obra específica, de tal forma que, a rigor, enfrenta a questão da cognoscibilidade na *Crítica da Razão Pura*, datada de 1781, a moral na *Crítica da Razão Prática*, de 1788, a estética na *Crítica do Julgamento*, de 1790, e debruça sobre a filosofia da religião em *A Religião dentro dos limites da mera razão*.³ (cf. MONDIN, 1981, p. 172).⁴ No que lhe concerne, o *criticismo*,⁵ instaurado na conjuntura do século XVIII, encontra em Kant sua maior expressão. Ele dá conta daquelas perguntas e, metodologicamente, emprega um vocativo, onde todos são convocados ao uso apropriado da razão, inaugurando o vistoso “tribunal da razão”, que, apesar de cunhado por Kant, vai influenciar abundantemente o pensamento dos homens dos séculos pósteros, e executa com isso, uma transformação na maneira de pensar.

“(...) Kant transformou radical e irreversivelmente a natureza do pensamento ocidental. Depois que ele escreveu ninguém poderia jamais conceber ou a ciência ou a moralidade como uma questão de recepção passiva de uma realidade ou verdade externa.” (GUYER, 2009, p. 19).

Evidentemente, o termo “limite” tem um lugar importantíssimo para a compreensão da crítica kantiana endereçada à metafísica dogmática.⁶

Forma parte dos subentendidos da interpretação da filosofia de Kant que uma metafísica teórica não é possível, precisamente em razão das restrições impostas ao conhecimento pela crítica da razão. Porém, precisamente na restrição crítica, corretamente formulada, reside a possibilidade de que a doutrina kantiana admita uma metafísica e mesmo a exija, como uma parte necessária dela mesma. A crítica é a ciência do alcance e dos limites da razão pura. A noção de limite forma parte necessária da noção de crítica. (CAIMI, 1998, p. 157).

³ Doravante *A Religião*.

⁴ A fim de um exame minucioso sobre a elaboração de tais escritos kantianos ver: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). Especificamente sobre a obra máxima de Kant acerca da religião cf. REBOUL, O. *Kant et la religion*. Revue d'histoire et de philosophie Religieuses, v. 50, n. 2, p. 137-153, 1970 e ROSSI, P. J. WREEN, M. *Kant's Philosophy of religion Reconsidered*. Indianapolis: University Press, 1991.

⁵ O que se designa por *criticismo* é o posicionamento contrário àquela defesa do dogmatismo epistêmico, o atribuído por Kant a René Descartes, onde os objetos supra sensíveis são tidos como acessíveis ao sujeito. O criticismo kantiano é, *grosso modo*, a análise crítica das possibilidades do conhecimento, a origem, o valor e o limite da razão. Ou seja, trata-se de mostrar qual sua fronteira, a fim de se saber até onde ela pode ir. De toda maneira, Kant não incorreu no ceticismo, nem tampouco no dogmatismo, mas, por meio de seu criticismo, pode, sistematicamente, revisitar os assuntos metafísicos, como em um *motu proprio*, ou seja, tomando este ramo do saber como sendo uma disciplina capaz de perguntar pelas fronteiras do conhecimento. Para um melhor entendimento da impossibilidade da metafísica como conhecimento objetivo ver: LACROIX, J. *Kant e o Kantismo*. Trad. Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés editora, 1988. Ainda acerca do novo aporte de Kant com a metafísica cf. ROSALES, J. R. *El punto de partida de la metafísica transcendental: un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Lerko Print, 1993. E, sobre o criticismo kantiano cf. CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953 e MARÉCHAL, J.; CASTELLANI, L. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.

⁶ Tendo em vista o embate kantiano com a metafísica dogmática cf. LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Tal ideia era nata no Iluminismo (= Ilustração), que apregoava a maneira de pensar autonomamente e que culpava o próprio homem pela sua menoridade intelectual. “O Iluminismo representa o homem saindo da condição de menoridade em que se mantinha por sua própria culpa.” (CASSIRER, 1994, p. 223). De posse disso, Kant faz notar o que é presunção, como é o caso da metafísica tradicional, e o que de fato é possível ter acesso por meio da racionalidade (o que é cognoscível); processo pelo qual a razão se conhece a si mesma. “Para de novo empreender a mais difícil de suas tarefas, a do conhecimento de si mesma e da constituição de um tribunal que lhe assegure as pretensões legítimas e, em contrapartida, possa condenar-lhe todas as presunções infundadas.” (KANT, 1999, p. 31). Para Kant a metafísica equivoca em se arriscar (e aventurar de forma quimérica) a querer dar conta de questões intangíveis, fazendo-o tão somente de maneira teórico-especulativa.

Na parte da obra, a “Dialética Transcendental”, Kant argumenta então que a maioria das doutrinas da metafísica tradicional é derivada falaciosamente pela tentativa de usar conceitos do entendimento sem correspondência com os dados da sensibilidade. E ele acrescenta, essas são falácias em que caímos não apenas acidentalmente, mas às quais somos empurrados pela inclinação natural da razão para descobrir um tipo de completude no pensamento que os limites indefinidamente extensíveis do espaço e do tempo jamais poderão aquiescer. (GUYER, 2009, p. 32-33).

Seu pensamento, tardiamente dito kantismo, vai inaugurar uma crítica não vista até então. Ele trava um embate com os pensadores de seu tempo, precisamente, enfrenta o leibniz-wolffianismo, efetuando uma reviravolta nesta seara, que lhe rendeu a comparação com a “revolução copernicana”, como acenamos.⁷

Kant escreveu que o ano de 1769 lhe trouxe uma grande luz. E essa grande luz consistiu no descerrar-se de sua *perspectiva revolucionária*, ou seja, daquela que ele chamaria de sua “*revolução copernicana*”, que lhe permitiria a superação tanto do racionalismo como do empirismo, tanto do dogmatismo como do ceticismo, abrindo nova era para a filosofia. Mas essa revolução implicava no repensamento radical de todos os problemas investigados por ele até o momento. (REALE, 1990, p. 865, grifos nossos).

⁷ A metáfora da filosofia kantiana com a revolução copernicana se deveu ao fato de Kant dizer que havia duas possibilidades postas dicotomicamente antes dele, que são: Por um lado, i. no empirismo há um sujeito totalmente passivo, que recebe de fora, por meio dos objetos, as determinações que estão envolvidas no processo do conhecimento e, por outro, ii. no idealismo absoluto o sujeito constrói o próprio objeto, sendo ele, portanto, produtor, logo, sujeito ativo. Obstará Kant que não podemos entender o juiz sintético *a priori*, nem na primeira nem na segunda possibilidade. Então, ele proporá outra perspectiva: em se tratando de conhecimento, uma parte vem do objeto (que é ativo) porque determina, mas outra vem do sujeito (que também é ativo, pois participa na construção do conhecimento). Esta é a síntese das duas possibilidades. Reale (1990) vai fazer entender que: “Até então, tentara-se explicar o conhecimento supondo que o sujeito devia girar em torno do objeto. Posto que desse modo muitas coisas permaneciam inexplicadas, Kant inverteu os papéis, supondo que o objeto é que deveria girar em torno do sujeito. Copérnico fizera revolução análoga: como, mantendo a terra firme no centro do universo e fazendo os planetas girarem em torno dela, muitos fenômenos permaneciam sem explicação, ele pensou em mover a terra e fazê-la girar em torno do sol [...] Kant considera que não é o sujeito que, conhecendo, descobre as leis do objeto, mas sim, ao contrário, que é o objeto, quando é conhecido, que se adapta às leis do sujeito que o recebe cognoscitivamente.” (p. 871). Para um melhor esclarecimento cf. KANT, Immanuel. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

De fato, Kant deixa à parte tudo o que é presuntivo no atinente às especulações teóricas, a fim de que a razão não seja dogmática e onipotente.

Ao passo que os erros específicos da psicologia racional, da cosmologia racional e da teologia racional são expostos no cerne da Dialética, a crítica da ontologia e as discussões gerais das operações da "reflexão" e da "razão" sugerem um princípio de fechamento para recusar todas as alegações da nossa razão teórica que se desgarrariam além de um campo simplesmente espaço-temporal imanente. (AMERIKS, 2009, p. 299).

A guinada se encontra no fato de que o interesse doravante não será mais pela natureza do homem (corte antropológico), mas a questão será epistemológica, ou seja, o esforço será em compreender os modos como o homem edifica o conhecimento. Ocorre que, antes de perguntarmos pelas coisas que são, devemos perguntar o que podemos conhecer. Não se trata de falar dos objetos, ou de aplicar uma teoria metafísica do ser (ontologia), mas de como o sujeito os conhece. Outrossim, verifica-se que Kant inicia sua filosofia a partir do I. Inatismo cartesiano, bem como da II. noção lockeana de *tabula rasa*, mas não absorve em sua construção as duas teorias, pois tem uma construção peculiar, apontando equívocos nas duas correntes.

Kant assume que o sujeito já tem conteúdos nele mesmo, mas que são despertados na experiência, sendo esta ocasião para se dá a manifestação, ideia esta já presente em Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), quando este vai dizer que os conteúdos estão adormecidos em nós e que com a experiência são despertados. Em seguida, Kant defende que, a fim de que os conteúdos pudessem ser conhecidos, deveriam ser ordenados, ou, se se quisermos, organizados. Isso se dá, segundo ele, na consciência, de acordo com uma estrutura que já é presente no sujeito cognoscitivo, aprioristicamente. À vista disso, o sujeito pode conhecer à medida que considera a experiência sensível, e igualmente, na medida em que considera a estrutura lógica, que por sua vez, organiza os dados da experiência que chega a ele desordenadamente. A epistemologia de Kant considera as intuições fornecidas pela sensibilidade, porém, tais intuições deverão de ser articuladas, sistematizadas, por esquemas *a priori*, que são constitutivos da própria racionalidade, que é a própria condição do conhecimento. Sobre o empirismo ele acrescenta que o sujeito vai precisar daqueles esquemas ordenadores ou estruturas formais presentes *a priori* nele, que são o tempo e o espaço. "[...] não devemos sair de nós mesmos para conhecer as 'formas' sensíveis dos fenômenos (espaço e tempo), porque já as temos em nós mesmos 'a priori'." (REALE, 1990, p. 874). Neste afã, Benda (1976) evidencia:

O que realmente nos é apresentado como experiência dos sentidos, Kant denomina de "aparências", pois assim são apresentadas a nós, aparecem a nós em virtude do nosso modo de receber o que nos é dado aos sentidos. O filósofo realiza uma distinção entre Matéria e

Forma em termos de aparência. Matéria seria o que é dado na sensação, mas nós temos que pensar na Forma como algo que está “na mente”. Kant afirma que as Formas pelas quais as sensações são recebidas são Espaço e Tempo, estando elas a priori na mente, isto é, independentemente de qualquer experiência. Ele as chama de “formas puras da intuição”. (p. 156).

Com a aplicação de tais esquemas ordenadores dessas formas *a priori*, o sujeito consegue organizar os conteúdos que são passados a ele a partir da experiência sensível. Observa Kant que não podemos conhecer a própria coisa mesma (*noúmeno*), mas apenas sua manifestação fenomênica, tão somente aquilo que observamos na realidade. O fato é que Kant estabelece uma distinção entre o conhecimento sensível e o inteligível. Reale (1990) os explica da seguinte forma:

1) O primeiro constitui-o a “receptividade” do sujeito, que sofre certa impressão pela presença do objeto. Como tal, o conhecimento sensível nos representa as coisas *uti apparent* e não *sicut sunt*, ou seja, as coisas como elas aparecem para o sujeito e não como são “em si”. Por isso nos apresenta fenômenos, que quer dizer precisamente (do grego *phainesthai*) as coisas como elas se manifestam ou aparecem (tese que Kant não sente necessidade de demonstrar, porque constituía lugar-comum em sua época). 2) Já o conhecimento intelectual é a faculdade de representar os aspectos das coisas que, por sua própria natureza, não podem ser captados com os sentidos. Como são captadas pelo intelecto, as coisas são *númenos* (do grego *noein*, que significa “pensar”), dando-nos as coisas *sicut sunt*. São conceitos do intelecto, por exemplo, os de “possibilidade”, “existência”, “necessidade” e semelhantes, que, obviamente, não derivam dos sentidos. E é sobre esses conceitos que se alicerça a metafísica. (p. 865).

As coisas que conhecemos é um híbrido: aquilo que a experiência nos dá, somado àquilo que acrescentamos, que é justamente a estrutura lógica que organiza os dados empíricos. “Os conceitos sem as intuições e as intuições sem os conceitos não produzem conhecimento. (...) Os conceitos sem as intuições são vazios e as intuições sem os conceitos são cegas.” (KANT, I. Crítica da Razão Pura, B, 74-75). Em Kant, diferentemente da metafísica passada, Deus, alma e mundo, muito embora sejam ideias pensadas, não são realidades conhecidas, uma vez que tais conceitos não correspondem a nenhum objeto na intuição. Decorre disso que estas entidades devem ser pressupostas (= postulados), uma vez que exercem um papel e tem função sistemática. Desta maneira, o que não é possível na Crítica da Razão Pura Teórica, Kant transfere para a Crítica da Razão Pura Prática. “São três númenos [Deus, alma e mundo] que não se manifestam fenomenicamente e que estão, de algum modo, implicados na pergunta: que me é permitido esperar? São, outrossim, a razão da religião.” (CIMINO, 2005, p. 20).

Formado pela ortodoxia do Pietismo, Kant absorve aspectos de tal movimento luteranista. “Kant certamente teve uma educação estritamente pietista, tanto em casa como na escola.”

(WOOD, 2009, p. 472).⁸ Mas, além da fonte do Cristianismo protestante, bebe do Racionalismo, aquele que entra na Alemanha por intermediação de Christian Wolff (1679-1754), que foi contestado pelo pietismo. “O pietismo e o racionalismo foram, em geral, inimigos dentro do contexto da vida cultural da Alemanha do século XVIII.” (WOOD, 2009, p. 472). E, como faz notar Beiser (2009), o motivo pelo qual o pietismo rejeita o pensamento wolfiano está no fato de que era um risco iminente à sua elaboração teológica.

A filosofia de Wolff, então, previsivelmente sofreria severas críticas das bandas pietistas, que viam no racionalismo uma ameaça à fé. E, certamente, pelo menos desde de a década de 1720, Lange, Budde, Rudiger e Hoffmann já haviam armado campanha conjunta contra a filosofia wolffiana. A essência de sua polêmica estava em que o novo método matemático da filosofia wolffiana termina necessariamente no ateísmo e no fatalismo. (p. 50).

Kant ainda tem presente o empirismo britânico, que dista do Racionalismo. Inobstante medeie tais correntes, Kant as objetava, quando para ele ambas não punham no centro o sujeito, mas o objeto, para somente depois fazer a aplicação a ele. Do empirismo Kant pontua: “Mas quando o empirismo se torna dogmático (...) e nega ambiciosamente tudo o que o que existe além dos sentidos, peca com a mesma falta de modéstia; e isto é ainda mais grave por causa dos danos que acarreta aos interesses práticos da razão.” (KANT, I. Crítica da Razão Pura, B, 499). Com Kant se dará uma viragem, pois, doravante a ênfase é no próprio sujeito, mais especificamente em sua atividade cognoscível. Para ele é o sujeito cognoscente que faz ser possível o objeto da experiência. O sujeito, com sua razão é quem vai fazer as definições, o que é inovador para o pensamento de sua distinta época. Kant entende que aqueles temas passados da filosofia dogmática são arrostados de maneira equivocada, já que nela o sujeito não era o ator principal na elaboração do conhecimento. Ademais, ele tem afinidade com o Iluminismo, tendo sido influenciado acentuadamente pelo “século das luzes”, o que explica o motivo pelo qual submete todas as questões ao “tribunal da razão”, sobretudo aquelas referentes à ética e política, não eximindo deste crivo aquelas da religião ou teologia em geral. Por consequência, ao rever o papel da metafísica, cunha uma restrição à razão humana, dizendo até onde ela pode ir, estabelecendo suas fronteiras.

Se o propósito da metafísica fosse meramente especulativo, jamais teria sido elaborada; posto que por esse meio de modo algum poderíamos alcançar conhecimento, mas antes

⁸ Kant é encorajado pela sua mãe Regina Dorothea Reuter a seguir tal movimento, proveniente do Luteranismo. Em Reale (1990) temos que: “A marca de sua mãe, porém, fez-se sentir principalmente na educação religiosa. Regina Reuter não apenas criou o filho no rigorismo do próprio pietismo (uma corrente radical do protestantismo), mas quis também que sua formação escolar fosse marcada nesse sentido.” (p. 855). O pietismo, assim como aparece na elaboração de Kant, preteriu a teologia sistemática, para dar lugar honroso às questões palpáveis. Benda (1976) nos mostra que: “Pietismo que constituía uma reação contra o protestantismo dogmático; pietismo que realçava o valor e a exaltação do espírito, confiança das boas intenções, *fromme Geninnung*, mais do que uma ciência teológica.” (p. 12). Ainda sobre a relação de Kant com o Pietismo cf. MARTINS, E. C. R. *Crusius e Kant*. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 50, n. 1/3, p. 253-260, 1994.

restrições e limites que não podemos ultrapassar. Este interesse adveio à metafísica porque ela vai além dos limites da sensibilidade. Ela não pode se elevar acima dos sentidos do ponto de vista especulativo, mas sim do prático. Certamente não se teria despendido o esforço com conceitos tão abstratos, se não houvesse o elevado fim de ascender a objetos que estão fora dos limites da experiência. Todos os objetos da experiência só podem ser conhecidos por nós como algo de condicionado. Ora, a razão aspira incessantemente a algo incondicionado. Esta aspiração produziu a metafísica. (BONACCI, 2009, p. 103).

Do aduzido resulta que a filosofia kantiana é conhecida como *Criticismo*, que analisa as pretensões de validade e avalia a legitimidade da razão, pondo-a em seu devido posto.

2. PANORAMA GERAL

Kant nasceu e viveu em Königsberg, cidade interiorana da Prússia oriental alemã.⁹ Sem jamais executar viagens longínquas, nos legou uma suntuosa elaboração filosófica. Ele se insere num contexto onde se deu uma larga mudança de perspectiva na história da filosofia, a modernidade, sendo tal fato grande contributo para a posteridade. A filosofia sempre se pôs indagações, pela sua própria natureza inquiridora. Todavia, o *status quaestionis* na modernidade muda, poder-se-ia dizer, abruptamente. Tanto na antiguidade quanto na filosofia do medievo a preocupação primeira era conceber as coisas, como elas são, sendo isso o objeto da teoria metafísica do ser. O protagonista do conhecimento nunca era o sujeito, e sim o objeto, que determina o conhecimento. Kant inverte intencionalmente esta concepção gnosiológica. A primazia anterior a ele era, ora de uma Psicologia racional, ora de uma Teologia racional, ou ainda de uma Cosmologia racional.¹⁰ Ou seja, sempre a elaboração era a de conceituar as coisas e não de estabelecer o papel do sujeito frente ao objeto pensado. “Kant via as três ciências “racionais” [Psicologia racional, Teologia racional e Cosmologia racional] como pseudo-ciências que reivindicavam o conhecimento de questões que estão além das capacidades cognitivas humanas.” (WOOD, 2008, p. 101). De tal sorte, elas não podem ter em seu bojo o *status* de ciência, a menos que repense suas abordagens.

Kant quer defender contundentemente um tripé, que listamos assim: 1º) emancipação do homem, sua 2º) autonomia e 3º) maioridade, podendo tal defesa ser traduzida com o termo “esclarecimento” (*Aufklärung*), significando a “época da crítica”, uma das denominações do Iluminismo, movimento do qual Kant é simpatizante. Como aferimos, ele apregoará um sujeito emancipado, quando sai da tutela de outrem para o uso legítimo da razão. O espírito da

⁹ Sobre esta localização temos que: “A cidade alemã de Königsberg não existe mais, tendo sido arrasada na Segunda Guerra Mundial e substituída pela base naval russa Kaliningrado.” (GUYER, 2009, p. 20). Tal informação ainda pode ser adquirida em REALE, 2009, p. 855.

¹⁰ Para melhor entender tal questão ver: REALE, 1990, p. 893-898.

modernidade reza isso: a ideia de que o ideal da subjetividade coincidirá com a emancipação, a autonomia e com a liberdade no uso correto da razão. Esta questão kantiana aparece no texto *Resposta à pergunta: O que é Iluminismo?* (1783). Há de fato um elo entre modernidade, Iluminismo e emancipação, onde o indivíduo não pode se deixar tutelar. Todos têm razão e entendimento, todavia, podemos fazer o uso tutelado, o que nos denunciaria como culpados, justamente pela falta de coragem de ir em busca do esclarecimento. Kant confronta a menoridade racional com a maioria racional, convidando o próprio indivíduo a fazer tal salto. Essa emancipação não é historicamente objetiva, mas é tarefa do próprio sujeito. Primeiramente deve haver a consciência da culpa pela menoridade do próprio sujeito, bem como a responsabilidade da saída para a maioria, fazendo a necessária passagem, e o sujeito não pode se furtar a este imprescindível labor.

O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. (KANT, 2005, p. 63-64).

Kant entende que os filósofos de outrora não deram conta de que existe algo que deveria anteceder a qualquer conceituação ontológica, que deveria ser o alicerce de tudo. Pois bem, o objeto é “apenas” o que é conhecido, de maneira que o sujeito é o fio condutor neste processo, sendo ele capaz de cognoscibilidade, que elabora o conhecimento. A metafísica deve assumir este papel vigente, caso contrário não poderá avançar, ou pior, ser aniquilada.

A metafísica ainda não encontrou o caminho seguro da ciência, embora seja a mais antiga de todas as ciências e embora sobrevivesse mesmo que as outras fossem tragadas pela voragem de uma barbárie que tudo devastasse. Isso porque nela a razão se vê sempre diante de empecilhos, também quando quer descobrir (como ela presume) *a priori* aquelas leis que a mais comum experiência confirma. Nela é necessário recomeçar inúmeras vezes porque se descobre que o caminho seguido antes não conduz à meta. E, quanto ao acordo dos seus cultores nas coisas que dizem, ela está tão longe de tê-lo conseguido que é antes um campo de batalha, que parece destinado ao exercício de forças antagônicas e no qual nem um só lutador conseguiu jamais apoderar-se de uma parte do terreno, por menor que fosse, e fundar na sua vitória uma posse permanente. Não há nenhuma dúvida, portanto, de que até agora ela andou às apalpadelas e, o que é pior, entre simples conceitos. (KANT, I. Crítica da razão pura, B, 14-15).

Doravante a metafísica volverá não mais para o mundo exterior, que é tão somente uma das partes na elaboração cognoscível, mas o que é basilar é sempre o sujeito, capaz de erigir o conhecimento. A ênfase deve ser, portanto, na subjetividade, na competência cognitiva do sujeito que pensa o objeto, já que o intelecto, que é pensante, pertence ao sujeito e não àquele. “Os objetos nos são ‘dados’ pelos sentidos, ao passo que são ‘pensados’ pelo intelecto”. (REALE, 2009, p. 873).

O que é peculiar à modernidade é o fato de que para os pensadores desta distinta época, se precisa reivindicar, para a validade do conhecimento, aquilo que seja seguro, certo e verdadeiro. Então, os modernos deveriam ter bem claramente uma teoria da verdade definida, ou se quisermos, a certeza. Seria, portanto, uma teoria do método da busca da verdade, ao passo que pudesse ser estabelecida uma teoria das faculdades cognitivas, pertencentes ao sujeito, o produtor do conhecimento e que é protagonista neste processo. Interessa, pois, a investigação do entendimento humano, ou seja, o que importa na modernidade é o itinerário cognoscitivo que o sujeito deve cumprir a fim de que possa chegar ao conhecimento seguro e certo.

Kant tinha presente e era muito atento à questão posta por aquele que é tido como inaugurador da filosofia moderna, René Descartes (1596-1650), referente à objetividade do conhecimento científico, propondo um método que fosse válido, unificado e aplicável a todas as ciências. Ele quis que se tivesse um fundamento que fosse universal e, por isso, que servisse para a ciência como todo. "(...) o poder de bem julgar e distinguir o verdadeiro do falso, que é propriamente o que se denomina o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens." (DESCARTES, 1996, p. 65). Descartes renega tanto os dados oriundos da empiria, entendendo-a como sendo eivada de erros, e por isso mesmo enganadora, bem como aquele modelo antigo de metafísica clássica. Ele passa a ser parâmetro para os modernos, evidentemente, com os devidos consertos e contribuições particulares, como veremos avante. Já na introdução das *Meditações* é muito evidente o movimento cartesiano neste tocante, quando ele pretere os sentidos, por falta de confiabilidade.

Com efeito, tudo o que admiti até agora como o que há de mais verdadeiro, eu o recebi dos sentidos ou pelos sentidos. Ora, notei que os sentidos às vezes enganam e é prudente nunca confiar completamente nos que, sejam uma vez nos enganaram. (DESCARTES, 2004, p. 23).

Descartes quis dar conta da questão acerca de qual faculdade cognitiva é a que se volta para indagações sobre o conhecimento que o sujeito deveria ter de si mesmo, assimilando que esta faculdade é a do entendimento. Então, ele foi o grande precursor da discussão sobre as faculdades da sensibilidade e da inteligibilidade, e seus usos na construção do conhecimento, tomadas por filósofos outros, como aparece no embate entre os empiristas e racionalistas, sobre o qual Kant se debruça incansavelmente. Nas *Meditações* Descartes trata da existência de Deus, como também da imortalidade da alma, mas arrosta tais questões muito diferentemente daquele modelo passado. O elemento novo de Descartes é a demonstração, se servindo daquela mesma dada na geometria, onde existe o estabelecimento da verdade, sendo a demonstração o procedimento que comprova

que determinadas verdades se seguem necessariamente de determinados princípios. E uma vez estabelecidos estes princípios, poder-se-ia concluir necessariamente, que as verdades deles derivadas são verdadeiras. No que tange a demonstração aplicada à existência de Deus, Descartes quer significar que, seguindo o mesmo método, ele atingirá também neste afã uma certeza, a mesma daquela contida na rigorosidade matemática e da geometria. Pois bem, a matemática é um arquétipo aos modernos para o respaldo da verdade. Consequentemente, tece uma crítica à filosofia medieval que se valeu copiosamente do apelo à autoridade, que se recorre a autores para, de maneira erística, e concomitantemente falaciosa, defender as verdades que quisessem, ou a uma fundamentação biblista, como se a verdade fosse exclusivamente oriunda de tais fontes. Na modernidade a matemática será quem dará os lineamentos e as certezas, estabelecerá verdades, se fundando não em meios duvidosos, mas naqueles da demonstrabilidade. De tal forma, Descartes aplica a austeridade matemática à metafísica, pois, segundo ele o método matemático não pode ser encarado como se fosse privativo da matemática, mas é o método universal da verdade, sendo, portanto, aplicável às ciências, sem uma exceção sequer.

Descartes é sabedor de que no caso da geometria os teoremas são demonstrados com a severidade matemática. Nela se parte de algumas verdades prioritárias dadas e indemonstradas, onde pretendem ser auto evidentes, sendo necessário que haja algumas verdades prévias, e que possam ser suportes para as outras vindouras. Nas *Meditações* é enfático ao dizer que, analogamente, assim como sucede na geometria, ele, em sua elaboração, necessita de verdades prévias, de um fundamental de verdade estabelecida, podendo assim, e partindo dela, fazer a dedução de outras e, portanto, podendo fazer a demonstração. Nas *Meditações* Descartes faz notar muito claramente seu método, o engendrado no *Discurso do Método*. Para ele a evidência era composta por aquilo que fosse claro e distinto. Ele parte da *dúvida metódica*, de modo que isso possa nortear todo o resto, sendo a dúvida uma espécie de filtrante. Feito isso, ele se dá conta de que somente isso não bastaria, mas que deveria buscar uma verdade que fosse basilar para toda sua elaboração subsequente e, a partir da qual se pudesse deduzir outras verdades. No deslanchar de seu método, Descartes, depois de duvidar de tudo, chega à conclusão de que não poderia duvidar apenas de que pensa, e de que se pensa, logo existe, constituindo isso seu *cogito*, a consciência pensante. Nisto ele encontra o arrimo para poder, a partir daí, proceder com sua tarefa. Este descobrimento é o que o faz desvencilhar do ceticismo. E, à luz da geometria, partindo de uma primeira verdade ele poderia avançar em seu sistema. Neste momento, ciente de que existe, deveria

consequentemente saber de outra coisa, quem ele é, chegando em outra conclusão, a de que era *res cogitans*. Isso pelo fato de descobrir que jamais poderia duvidar de que pensa, diferentemente do corpo, que é dubitativo. Derivando disso que a matéria é uma *res extensa*. Assim, não obstante a existência do corpo, a consciência era separada dele, já que são coisas diferentes. Descartes, com isso, elabora o fundamento para defender, *ad exemplum*, a imortalidade da alma, já que o que fenecerá será o corpo. Ademais, seu intento é o estabelecimento, através da demonstração da austeridade metodológico-científica, das verdades da metafísica, pretendendo fazê-lo com fundamentos puramente racionais.

Kant ainda tem presente a elaboração dos filósofos da “fase pré-crítica”,¹¹ Baruch Espinoza (1632-1677) e Leibniz, quando ambos bebem do pensamento cartesiano. Espinoza tem sua importância nessa seara por ter localizado na filosofia de Descartes algumas imprecisões. Ele leva a cabo o pensamento de Descartes com uma seriedade implacável, ao passo que radicaliza o Racionalismo, levando-o às últimas consequências. Mas este seu rigor acentuado o faz chegar ao determinismo e panteísmo. Ele localiza Deus num lugar diferente, não sendo um juiz, que tem vontade e, portanto, caracteristicamente parecido com os homens, já que isso descansaria num terreno supersticioso, uma espécie de antropomorfismo. Espinoza entende Deus como uma “totalidade do universo substancialmente existente”. Deus para ele não tem atributos como onipresença, a título de exemplo, mas Deus é todas as coisas. Ou, se se quisermos, todas estas coisas fazem parte da substância divina, que é única. Já Leibniz tentará solucionar o problema da metafísica existente na filosofia de Descartes, que Espinoza, segundo ele, foi capaz de tão somente identifica-la, mas que em o fazendo, cometeu outro equívoco, ao cair no determinismo e panteísmo.

A teologia de Descartes, *exempli gratia*, ao abordar da onipotência divina, é um atributo que dar a Deus o poderio de intervenção até mesmo na verdade, tendo ele o poderio de criar a verdade, ficando o sujeito com sua racionalidade, num lugar de submissão à sua vontade. Com esta ótica se pode cair no conformismo onde o que prevalece é a mentalidade do “Deus quer assim”, sendo o sujeito passivo e receptor da vontade, desígnio e graça divina. No proceder teológico cartesiano, a vontade precede à razão, sendo esta última um produto daquela.

Evidentemente, a elaboração de Espinoza difere da de Descartes. Nele Deus não é uma vontade, um arbítrio, ou um criador de racionalidade universal, mas Deus mesmo é a racionalidade.

¹¹ Tradicionalmente datada entre 1747 e 1770, muito embora haja controvérsias no que tange a esta divisão, não sendo aceitável de forma unânime. (cf. MARTINS, 1994, p. 253).

Nisto poder-se-ia inferir que Espinoza supera Descartes no que tange ao racionalismo, levando o pensamento cartesiano até um alcance mais derradeiro possível. Sua rigorosidade se encontra justamente quando, ao se servir, assim como Descartes, do método geométrico, o faz com o diferencial da severidade mais acentuada. Isso faz de Espinoza um crítico da filosofia cartesiana, no atinente ao dualismo psicofísico, ao mesmo tempo em que acusa que nesta elaboração dicotômica há o descabimento das superstições. Neste interim, Espinoza contradita a ideia de outro mundo, que fosse transcendente ao sensível. Ao distar de Descartes, ele entende que a alma não pode ser pensada separada do corpo, ao que assevera que pensamento e extensão são modos da substância divina, sendo aquelas manifestações desta, que por seu turno é única. Nesta lógica espinosiana, Deus não é localizado num ambiente estranho a este sensível, como se fosse uma consciência como a humana, e que de longe, em outra realidade, impera sobre o mundo sensível. O Deus que Espinoza concebe confunde com o mundo, com a natureza, com a totalidade, havendo, portanto, uma única substância, o que o torna panteísta.

Como foi acenado, Espinoza contrasta da elaboração de Descartes acerca da “teoria da substância”. Para Descartes *res cogitans* e *res extensa* são diferentes uma da outra, de modo substancial, já que aquela diz respeito à matéria e esta ao pensamento. A despeito da discrepância, ambas advêm da substância divina. A discordância de Espinoza se deve ao fato de que para ele o pensamento e a extensão não podem ser entendidos como sendo substâncias, mas são modos da substância única, a divina, sendo isso o que faz dele mais racional do que o próprio Descartes. Aquilo que Espinoza denomina de substância primordial é Deus mesmo, não sendo ele uma consciência e racionalidade, nem tampouco é juiz. Contanto, Espinoza combate a superstição na alimentação de que haja uma vida fora desta que vivemos, ou na crença de um Deus que fará um julgamento (juízo) final.

A elaboração de Leibniz se dará partindo de dois princípios, a saber, o princípio da não contradição (“princípio das possibilidades”) que estabelece o que é possível, abordando que em Deus há a manifestação necessária de uma racionalidade e não uma consciência que pode tomar decisão e fazer julgamento. Para ele Deus pode tudo o que é possível. Nisso diverge mais uma vez de Descartes, já que este, ao levar em consideração o “gênio maligno”, faz entender que Deus pode tudo, até mesmo estabelecer o limite, ao passo que para Leibniz não, ou seja, o limite do possível para Deus é o princípio lógico da não contradição, não podendo ele violar as leis da racionalidade.

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

À guisa de conclusão, nos ocorre que, não bastasse todo este arsenal, Kant tem um ferramental que agrega muito favoravelmente, a saber, a física de Isaac Newton (1642-1726). E, juntamente com ele, a modernidade testemunhará um enlace entre metafísica, física e matemática, ainda que não seja insolúvel.¹²

John Locke (1632-1704), empirista britânico, em seu *Ensaio acerca do Entendimento Humano* (1690) dará os pilares para o empirismo da modernidade. Ele, assim como Thomas Hobbes (1588-1679) e outros autores desta datação, vão se obstar à "escuridão medieval". *Grosso modo*, reclamam a necessidade de um pacto social. Tanto Hobbes em sua obra *Leviatã* (1651), quanto Locke no *Ensaio*, vão precisar que a linguagem é imprescindível em suas elaborações filosóficas. Pois bem, tanto o primeiro quanto o segundo asserem que, para que uma sociedade exista, precisa que haja o recurso da linguagem, entendendo que para erigi-la é imprescindível o acordo, um pacto ou uma convenção comum, que dão fundamento ao poder estatal. Isso é humano e não oriundo de poderes de Deus, onde prevalece a subserviência a este, como se dava na idade média. Os empiristas britânicos eram hostis ao racionalismo cartesiano, defensor das ideias inatas. Para os britânicos sua ilegitimidade se encontra no fato de não haver conteúdo na alma do sujeito, exceto o que se adquire por meio da empiria. Locke, naquela sua obra, faz uso da expressão latina *Tabula Rasa*, a fim de significar que nossa consciência pode ser comparada com uma folha de papel em branco e/ou com uma lousa sem que haja nada escrito, onde o conteúdo somente constará e será impresso no sujeito por intermediação da experiência. A capacidade cognitiva do ser humano é indiscutível, mas somente é alcançada se subsidiada pelo empírico. Para os empiristas, na estrutura anímica não há nada sem que a experiência tenha preenchido.

Apesar de que no empirismo se trata da proveniência do conhecimento por meio da experiência, o que acontece de fato é um debruçar sobre a subjetividade cognitiva (sujeito cognoscente), que é o corte moderno. Locke, em seu tratado, erige um ensaio acerca da psicologia, melhor dizendo, uma teoria do entendimento humano, tentando explicar como acontece a aquisição de ideias. Ele faz uma investigação acerca das faculdades, tendo Leibniz como um dos refutadores, especificamente por meio de sua obra *Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano* (1765), opondo àquela ideia empirista acerca do intelecto como sendo análogo à *Tabula Rasa*.

¹² Para melhor entender o aporte por parte de Kant com a modernidade cf. HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

Leibniz reafirma o Inatismo, dando sua contribuição particular, dizendo que os empiristas acertaram quando asseguraram que as ideias se dão a partir do contato com o mundo sensível, e por isso não nega tal realidade. “Os sentidos, se bem que necessários para todos os nossos conhecimentos atuais, não são suficientes para dar-no-los todos, visto que eles só nos fornecem exemplos, ou seja, verdades particulares ou individuais.” (LEIBNIZ, 1988, p 4). O equívoco dos empiristas, segundo ele, é justamente o aniquilamento total do papel do espírito, do intelecto, da estrutura mental, reduzindo a nada tal realidade. “Ora, a reflexão não constitui outra coisa senão uma atenção àquilo que está em nós, já que os sentidos não nos dão aquilo que já trazemos dentro de nós”. (LEIBNIZ, 1988, p. 6).

Em meio a este embate de ideias, desponta a ciência de Newton, que será um divisor de águas, e que Kant considerará e se debruçará com afinco. De modo distinto de Descartes, em Newton não há uma imitação do método matemático, mas este apenas tem um papel fundamental. Ou seja, à física de Newton a matemática servirá tão somente como instrumento de leitura e quantificação das leis do universo. É, pois, um uso ressalvado da matemática.

De resto, Kant estava inserido num contexto e ao mesmo tempo, adentrou num debate onde se enfrentavam a questão concernente à metafísica, que deveria aderir a um método diferente do consuetudinário, que deveria se adaptar aos moldes da proposta de Leibniz e de Wolff. Por outro lado, Kant tinha presente o entendimento adverso do movimento oriundo do luteranismo, o Pietismo, dentro do qual ele foi educado e, naturalmente, o absorveu, não obstante endereçasse críticas.

O método geométrico da física cartesiana e o método matemático-indutivo de Newton solaparam tanto os conceitos quanto os métodos do velho aristotelismo. As formas escolásticas foram banidas da física, assim como muitas qualidades ocultas; e o método dedutivo do raciocínio silogístico foi dispensado como inútil. A metafísica, assim pareceu então, estava fadada à extinção, como o legado de um escolasticismo moribundo. Leibniz e Wolff tentaram responder a essa crise exigindo que a metafísica somente procedesse *more geométrico*, começando com termos claramente definidos e então rigorosamente deduzindo teoremas deles, então ela também seria capaz de trilhar o caminho para a ciência. Mas, iniciando na década de 1720, a metodologia da escola leibniziana-wolffiana encontrou rígida oposição da parte de filósofos pietistas tais como J. F. Budde, J. Lange, A. F. Hoffmann, A. Rudiger e A. C. Crusius. De acordo com os pietistas, o método da filosofia deve ser empírico e indutivo, ao invés de matemático e dedutivo; o filósofo não pode construir conceitos e definições, como o matemático, mas deve analisar os conceitos dados a ele na experiência. (BEISER, 2009, p. 47).

REFERÊNCIAS

AMERICKS, K. A crítica da metafísica: Kant e a ontologia tradicional. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 299-334.

BEISER, F. C. O desenvolvimento intelectual de Kant. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 45-84.

BENDA, J. *O pensamento vivo de Kant*. São Paulo: Martins, 1976.

BONACCINI, J. A. Anotações sobre as Preleções de Metafísica Dohna-Wundlacken. In: MARTINS, C. A.; MARQUES, U. R. A. (Org.). *Kant e o Kantismo: heranças interpretativas*. São Paulo: Brasiliense, 2009.

CAIMI, M. A função dos juízos infinitos. *Studia Kantiana*, v. 1, n. 1, p. 151-161, 1998.

CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese: Editrice Magenta, 1953.

CASSIRER, E. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1994.

CIMINO, J. *Fundamentos da Religião de Razão em Kant*. 2005. 139 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião)-Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2005.

DESCARTES, R. *Discurso do método: para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*. Tradução de Bento Prado Jr. São Paulo: Nova Cultura, 1996. (Coleção Os Pensadores).

DESCARTES, R. *Meditações sobre Filosofia Primeira*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: UNICAMP, 2004.

GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions).

HÖFFE, O. *Kant: Crítica da razão pura: os fundamentos da filosofia moderna*. Tradução de Roberto Hofmeister Pich. São Paulo: Loyola, 2013.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultura, 1999.

KANT, I. *Prolegômenos a Toda a Metafísica Futura*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KANT, I. *Resposta à pergunta: o que é esclarecimento?* In: KANT, I. *Textos seletos*. Tradução de Floriano de Sousa Fernandes. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

LACROIX, J. *Kant e o Kantismo*. Tradução de Maria Manuela Cardoso. Porto: Rés Editora, 1988.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEIBNIZ, G. H. *Novos ensaios sobre o entendimento humano*. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

MARÉCHAL, J.; CASTELLANI, L. *La crítica de Kant*. Buenos Aires: Ediciones Penca, 1946.

MARTINS, E. C. R. Crusius e Kant. *Revista Portuguesa de Filosofia*, v. 50, n. 1/3, p. 253-260, 1994.

MONDIN, B. *Curso de filosofia*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1981.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: do Humanismo a Kant*. São Paulo. Paulus: 1990. v. 2. p. 853-925.

REBOUL, O. Kant et la religion. *Revue d'histoire et de philosophie Religieuses*, v. 50, n. 2, p. 137-153, 1970.

ROSALES, J. R. *El punto de partida de la metafísica transcendental: um studio crítico de la obra kantiana*. Madrid: Lerko Print, 1993.

ROSSI, P. J. WREEN, M. *Kant's Philosophy of religion Reconsidered*. Indianapolis: University Press, 1991.

WOOD, A. W. Teologia racional, fé moral e religião. In: GUYER, Paul (Org.). *Kant*. Aparecida: Ideias & Letras, 2009. (Coleção Companions & Companions). p. 471-498.