

A Primeira Tentativa de Kant na Resolução do Problema do Comércio Psicofísico (1747)

[Kant's First Attempt at Solving the Mind-Body Problem (1747)]

Bruno Bueno Poli*; Mario Ariel González Porta**

Resumo: O artigo pretende expor a resposta de Kant ao problema do comércio psicofísico em seu primeiro trabalho, *Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas* (1747). Para isso, aborda-se primeiro o surgimento do problema em Descartes, depois as respostas canônicas que lhe foram oferecidas, nomeadamente, o ocasionalismo, a harmonia pré-estabelecida e o influxo físico, e, por fim, localiza-se Kant como defensor desta última, mostrando as peculiaridades e problemas de sua resposta.

Palavras-chave: Kant. Filosofia pré-crítica. Comércio psicofísico. Influxo físico. 1747.

Abstract: The paper aims to sketch Kant's response to the mind-body problem in his first work, *Thoughts on the true estimation of living forces* (1747). This is accomplished by first examining the origins of the problem in Descartes, then exploring the traditional responses to the problem, occasionalism, pre-established harmony, and physical influx. Finally, the paper positions Kant as a proponent of physical influx and highlights the unique features and challenges of his perspective.

Keywords: Kant. Pre-critical philosophy. Mind-body problem. Physical influx. 1747.

*Mestrando no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduado em Filosofia pela PUC-SP. E-mail: brunopolibueno@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1278-030X>.

**Professor da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Doutor em Filosofia pela Westfälische Wilhelms Universität Münster. E-mail: mariopor@pucsp.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8220-1540>.

O presente artigo contou com o apoio da FAPESP (processo nº 2021/01185-0).

1. Introdução

O primeiro texto publicado por Kant, o *Pensamentos sobre a verdadeira estimação das forças vivas* (1747, AA 1: 1-181) (*Forças vivas*, a partir daqui), tem como tema a querela, entre cartesianos e leibnizianos, acerca do significado e quantificação do conceito de força na física¹. Ele é dividido em três capítulos, cujo primeiro oferece uma metafísica que fundamenta os outros. Nesta, Kant tem como um de seus problemas esboçar uma resposta ao problema do comércio psicofísico (PCPF, a partir daqui), o qual, segundo Goldenbaum (2021, p. 39; pp. 46-47), é o *principal* problema de todo o texto. Embora esta resposta não seja exaustiva, Kant se filia claramente à tradição do influxo físico e introduz algumas novidades frente a seus predecessores. Diante disso, os objetivos principais deste artigo serão expositivos, consistindo em, por um lado, localizar o trabalho de 1747 dentro da tradição do influxo físico e, por outro, mostrar onde estão, no que diz respeito ao PCPF, as continuidades e novidades nele apresentadas.

A fim de alcançar esses objetivos, mostraremos, primeiro, na seção 2, o que é o PCPF e seu surgimento com Descartes. Depois, na seção 3, esboçaremos as respostas canônicas que lhe foram oferecidas ao longo da filosofia moderna e, particularmente, na filosofia da primeira metade do século XVIII alemã. Focaremos na harmonia pré-estabelecida, de Leibniz e Wolff, e no influxo físico, de Crusius e Knutzen. Compreendido no que consiste a teoria do influxo físico nas versões destes autores, veremos, na seção 4, de que modo a resposta de Kant ao PCPF está inserida nesta tradição e onde ela introduz novidades. Finalmente, veremos alguns problemas em relação a ela e argumentaremos que Kant desenvolve uma metafísica do duplo-aspecto da substância.

2. Descartes: o surgimento do PCPF

O PCPF surge da defesa do dualismo substancial por parte de Descartes. Se há dois tipos de coisas absolutamente distintos, que não compartilham nenhuma propriedade, como estas coisas podem interagir causalmente? Ou, colocado em termos técnicos da filosofia cartesiana, como é possível que duas coisas com atributos distintos, pensamento (alma) e extensão (corpo), possam interagir, se

¹Para exposições gerais, ver Adickes, 1924, pp. 65-82, Arana Cañedo Agüilles, 1988, pp. 225-237 e Schönfeld, 2000, pp. 17-35.

estes atributos estão em relação de disjunção exclusiva entre si? (AT 9-2:28, 48, 49)². Assumindo a proporcionalidade entre causa e efeito, *i.e.*, que a causa e o efeito sejam qualitativamente semelhantes, premissa comum na filosofia moderna, não seria possível explicar a interação causal entre alma e corpo³. Neste sentido original, o PCPF pode ser chamado, tal como o fez Richardson (1982, p. 20), de *problema da heterogeneidade*, acerca de como duas coisas heterogêneas podem se relacionar causalmente. Essa será precisamente a concepção de Kant em seu primeiro trabalho.

Descartes não o ignorou, porque tanto Gassendi (AT 7: 344) quanto Elisabeth (AT 3: 661) apontaram-lhe o problema. Sua resposta continha a afirmação da relação causal direta entre alma e corpo (AT 3: 665)⁴, a fundamentação do nosso conhecimento dela na experiência (AT 3: 691-692, AT 8: 80-81)⁵ e a proposta de um modelo fisiológico que a explicasse (o da glândula pineal) (AT XI: 349, 355). Ela foi rejeitada e criticada pela maior parte de seus seguidores e gerou, como consequência, três respostas alternativas: *ocasionalismo*, *harmonia pré-estabelecida* e *influxo físico*. Podemos chamá-las de canônicas, na medida em que formaram naquele momento uma tríade exaustiva de opções frente ao PCPF.

²Usaremos os seguintes padrões de citação no corpo do texto e nas notas. As citações de Descartes referem-se à *Descartes 1964-74* (ed. C. Adam and P. Tannery), citadas por volume: página. As obras de Crusius foram todas consultadas na edição: *Die philosophischen Hauptwerke*. Vol. 1-4.1. Hildesheim: Georg Olms, 1965-1987, e as citações terão o seguinte padrão: Letra ou sequência de letras correspondente ao livro, seguida da seção citada. “E” corresponde ao *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten* e “G” corresponde ao *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Os textos de Leibniz foram consultados na edição de Gerhardt: *Die philosophische Schriften*. 7 vols. Berlin, 1875-1890, e *Die mathematische Schriften*. 7 vols. Berlin, 1849-1863. As citações seguem o padrão: título abreviado do texto, GP (trabalhos filosóficos) ou GM (trabalhos matemáticos), volume em números romanos e página, e.g., *Teodiceia* G VI 296. Quando os trabalhos não estiverem em Gerhardt, citaremos a tradução de Leroy Loemker: *Philosophical Papers and Letters*, 1969, no padrão LL, página. As referências a Kant remeterão à edição da *Akademie-Asugabe* e seguirão o padrão: AA Volume: página. De Wolff, as citações à *Metafísica Alemã (Vernünfftige Gedanken von Gott...)*, 1738 e às *Anmerkungen über die vernünfftige Gedanken...* (1724), serão abreviadas, respectivamente, com DM e Anm, seguida da seção citada. De Knutzen, elas seguirão, para o *Systema Causarum*, o padrão, SC, seguido da seção citada e, para o *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele*, NS, seguido da seção citada.

³Há duas vias do problema, alma-corpo e corpo-alma. A primeira designa a ação causal da alma sobre o corpo e tem como caso básico o *movimento voluntário* e a segunda designa a ação causal do corpo sobre a alma e tem como caso básico a *sensação* e a *percepção*.

⁴Mais precisamente, Descartes parece sustentar isso apenas para o caso de interação alma-corpo, mas não corpo-alma. Ver Garber, 2001, pp. 209-211.

⁵Através das críticas de Cordemoy e Malebranche, absorvidas em solo alemão por Wolff, Knutzen e Crusius tornar-se-á consensual que a experiência não nos permite constatar a relação causal, mas somente a *correlação* entre os estados da alma e do corpo. Deste modo, ela não serviria de fundamento para uma posição interacionista; ver Cordemoy, 2016, p. 106; Malebranche, 1980, p. 151; Wolff, DM §536; Knutzen, SC §15; Crusius, G §41, 66. Embora essa crítica da experiência seja normalmente identificada com Hume, todos, exceto Crusius, escrevem antes dele.

3. As três respostas canônicas ao PCPF

Apresentaremos as três teorias na ordem que acabamos de elencá-las. Entretanto, faremos apenas uma breve exposição do ocasionalismo, porque ele teve pouco impacto no debate alemão do século XVIII (GOLDENBAUM, 2021, p. 39). Embora cada uma delas possua diferentes versões a depender do autor que as sustente, para compreendermos o primeiro trabalho de Kant, precisamos expor sobretudo a harmonia pré-estabelecida na versão de Leibniz e Wolff, e o influxo físico na versão de Crusius e Knutzen. Assim, conseguiremos entender o horizonte teórico de reflexão de Kant, vendo sua oposição à metafísica wolfiana e a absorção de elementos da filosofia de Leibniz, Knutzen e Crusius, sem se identificar completamente com nenhum deles.⁶

3.1. Ocasionalismo: Malebranche

Para compreender as três teorias, podemos começar com a seguinte proposição⁷: ou as substâncias têm capacidade de ação ou não a têm. Aceito o segundo caso, elas não podem ser causa de mudanças no mundo. Agora, como há mudanças e, enquanto seres, só existem as substâncias criadas e Deus, Deus é a causa de toda alteração, tanto no que diz respeito à alma quanto ao corpo. Eles, por si mesmos, são apenas causas ocasionais da mudança de estado do outro. Esta é a teoria do ocasionalismo⁸.

Com efeito, ele reside em duas proposições: (i) Deus é a única causa verdadeira das mudanças no mundo e (ii) toda substância é impotente ou inativa, isto é, não tem capacidade causal. Que o estado de uma seja causa ocasional do estado de outra significa apenas que a primeira é condição para Deus agir como verdadeira causa na modificação do estado da outra. Por exemplo, no caso de eu querer mover meu braço (movimento voluntário), minha vontade é apenas causa ocasional de seu movimento e este, por sua vez, causa ocasional da mudança dos estados perceptivos na minha mente (sensação e percepção).

⁶A primeira delas declara como inconsistente a afirmação de qualquer interação causal entre substâncias, pois isso implicaria acidentes “voando” de uma para a outra, de onde se seguiria que em algum momento estes acidentes não ineririam em nada, algo inconcebível em uma ontologia da substância (*Monadologia*, GP VI 608-9; *Système nouveau*, GP IV 486). A segunda delas afirma que qualquer interação causal psicofísica feriria as leis de conservação da física, porquanto a alma poderia aumentar ou diminuir a quantidade de força ou movimento no mundo corpóreo (*Éclaircissement* GP IV 497, *Théodicée* GP VI 135-6, *Monadologie* GP VI 620-1, *Leibniz-Clarke* LL 712).

⁷O modo a seguir de expô-las é inspirado na apresentação de Laywine (1993, p. 25).

⁸Para uma exposição do ocasionalismo na versão de Malebranche: *Diálogos sobre Metafísica* (1688), 1980, p. 89; *A busca da verdade* (1674), 2004, 6.2.3, p. 245.

Em ambos os casos, no entanto, é Deus que intervém como causa verdadeira das mudanças de movimento ou representação⁹.

3.2. Harmonia pré-estabelecida: Leibniz e Wolff

Diante da mesma proposição acerca da capacidade causal das substâncias, pode-se aceitar a primeira parte da disjunção, ou seja, que as substâncias a possuem. Diante disso, podemos agora nos perguntar: elas podem agir umas sobre as outras, *i.e.*, *interagir*? A teoria da harmonia pré-estabelecida negará essa possibilidade. Assim, as substâncias *são potentes ou ativas*, mas elas só podem agir sobre si mesmas, nunca sobre outras substâncias – ou, dito de outra forma, elas são causa de seus próprios estados e não dos estados de outras criaturas.

Na versão leibniziana da teoria da harmonia pré-estabelecida, essa propriedade é garantida pela espontaneidade das substâncias, a qualidade de agirem sempre de acordo com um princípio interno (*Teodiceia* GP VI 296, 135, 138; *Monadologia* GP VI 607-608). Esta propriedade, por sua vez, tem como correlata a noção de força, caracterizada como o poder de modificar seus estados por si mesma. Em Leibniz, estes estados substanciais são exclusivamente representativos e, portanto, a força consiste na capacidade de modificação das suas próprias representações, sem nenhuma necessidade de padecer ações externa (*Specimen* GM VI 235-236, *Système nouveau* G IV 472, *De ipsa natura* GP IV 505, *Théodicée* GP VI 149-150, *Monadologie* GP VI 608-609). Ela é, por isso, uma força representativa, que, no *Specimen*, será chamada de *força ativa* (GM VI 236). Agora, a substância não é algo *diferente* desta atividade ou composta de algo mais que isso, mas, pelo contrário, *ela é idêntica à sua atividade* (ver RUSSELL, 1937, pp. 52-53). Estes seres ativos são chamados de *mônadas*, os únicos seres reais que compõe o mundo. A noção dinamista de substância introduzida por Leibniz, diferente, por exemplo, da concepção aristotélica e cartesiana, obteve grande adesão na filosofia alemã do século XVIII. Ela e o conceito de força ativa são dois dos pontos centrais para compreender o primeiro trabalho de Kant.

Diante desse quadro esboçado, surge mais uma pergunta. A experiência pa-

⁹Esta é uma apresentação simplificada. Para uma exposição mais detalhada, seria necessário explicar a diferença entre uma vontade divina particular e geral, e mostrar a motivação da introdução do conceito de causa ocasional. Para isso, ver Gueroult, 1959, p. 210, 230 e Gouhier, 1948, p. 42.

rece nos mostrar que há um acordo entre os estados das várias coisas no mundo. Agora, se as substâncias não se modificam por influência externa, pois são espontâneas, como explicar essa concordância? Leibniz afirma que as mônadas foram criadas por Deus de forma que “cada uma está ajustada ao exterior ao mesmo tempo em que segue a força interna e leis de sua própria natureza” (*De ipsa natura* GP IV 510)¹⁰. Há um “consenso” ideal das representações de todas as mônadas, a despeito da ausência de relação causal entre elas. Elas são, conforme ele dirá em outra passagem, como relógios que, desenvolvendo-se por si mesmos, apontam concomitantemente para a mesma hora (*Second éclaircissement* GP IV 498). Essa é a teoria da harmonia pré-estabelecida, que, em Leibniz, não é uma resposta ao PCPF, pois todas as substâncias são mônadas e estas, por sua vez, espirituais¹¹. Ela é, antes, uma *teoria geral*, que diz respeito, no marco da espontaneidade de todas as mônadas, à concordância dos seus estados representativos.

Wolff adere à harmonia pré-estabelecida, mas lhe introduz algumas mudanças significativas em relação a ela. Primeiro, ele vacila na plena aceitação da monadologia, hesitando na identificação de todos os estados internos das substâncias com estados representativos (DM §600)¹². Em virtude disso, supõe a possibilidade de seres portadores de outra força, os *elementos* – distintos *em gênero* das *almas* - cuja força, no caso delas, é representativa, tal como em Leibniz (DM, §582, 604, 742-44). Assim, na metafísica wolffiana não há mais apenas seres espirituais, mas também seres de um outro tipo, os quais seriam o fundamento dos corpos (Anm §215). Aos corpos, por sua vez e conforme ficará claro na *Cosmologia* (§136, 137), será atribuída uma força motora (*vis motrix*), inexistente antes em Leibniz, que causa somente mudanças de movimento. Isso sugere a reintrodução de um dualismo substancial (POLONOFF, 1973, p. 44, n81; CORR, 1975, pp. 257-258; HAHMANN, 2021a, 1 §6¹³), de onde emerge também uma mudança na *função* da harmonia pré-estabelecida.

Se, em Leibniz, como dissemos, ela dizia respeito a uma *teoria geral* do consenso entre *todas* as mônadas, agora ela terá seu escopo reduzido ao PCPF, à relação entre alma e corpo (ver DM §765)¹⁴. Assim, o “consenso” das substâncias terá agora como *relata*, por um lado, os estados da alma e, por outro,

¹⁰Todas as traduções a seguir são nossas.

¹¹Zeller, 1875, p. 95; Loeb, 1981, p. 292, 294.

¹²Ver carta a von Manteuffel, Wuttke, 1841, p. 82.

¹³A versão consultada deste livro foi a de Kindle, não paginada. Por isso, citaremos todos os seus artigos através do formato: Seção Parágrafo.

¹⁴Ver Zeller, 1875, p. 94; Erdmann, 1876, pp. 62-63; Wundt, 1924, p. 48; Campo, 1943, p. 268; Watkins, 2005, p. 45.

os estados dos elementos – os quais permanecem obscuros quanto à sua natureza. Além disso, em Leibniz a harmonia pré-estabelecida “é algo mais que uma hipótese [...]” (GP IV 486), afirmação negada por seu epígono: “não tenho interesse em que este sistema [a harmonia pré-estabelecida] seja tomado como mais provável que outro” (Anm §289).

Essas alterações não mudam, contudo, as três propriedades centrais da harmonia pré-estabelecida, presentes em ambas as versões: (i) toda substância é potente ou ativa, (ii) não há ação intersubstancial e (iii) Deus criou as substâncias de modo a haver um consenso entre seus estados. Agora, tanto a dúvida acerca da monadologia quanto a mudança de escopo e grau de certeza da teoria, abriram a porta para que, na recepção alemã da harmonia pré-estabelecida, se aduzissem argumentos contra ela (WATKINS, 2005, p. 50, 96)¹⁵. Com isso, a partir dos próprios discípulos de Leibniz e Wolff, começam a surgir as primeiras defesas sistemáticas do influxo físico. Gottsched foi seu primeiro grande defensor, mas é com Knutzen e depois Crusius, um anti-wolffiano, que esta teoria ganha contornos mais claros.

3.3. Influxo físico: Crusius e Knutzen

O influxo físico aceita, tal como a harmonia pré-estabelecida e ao contrário do ocasionalismo, (i) o caráter ativo das substâncias, *i.e.*, sua capacidade causal. Frente à segunda pergunta, acerca da possibilidade de *interação*, responder-se-á positivamente. Então, aqui as substâncias poderão ser (ii) causa dos estados de outras substâncias e não somente dos seus próprios estados. Convém expor, contra a cronologia, antes a teoria do influxo físico em Crusius e depois em Knutzen, pois veremos que este último foi mais determinante no desenvolvimento da teoria dos *Forças vivas* de Kant.

Crusius, tal como Descartes, é um dualista substancial (ver E §362), mas o é sob um pano de fundo do dinamismo leibniziano¹⁶. Isso significa, por um lado, que ele aceita a distinção substancial entre alma e corpo¹⁷ como exaustiva no âmbito do mundo natural e, por outro, que ele não a caracterizará, como o francês, através de atributos, mas sim de forças, como Leibniz. Diante da aceitação

¹⁵Para a recepção da harmonia pré-estabelecida, ver Ludovici, 1737, pp. 177-239; Erdmann, 1876, pp. 55-83.

¹⁶Sobre isso, ver Heimsoeth, 1926, p. 19 e Hahmann, 2021b, 1.1 §6, n320.

¹⁷Os termos que ele usa são *Geist e Materie*. Utilizaremos alma e corpo, e não espírito e matéria, para torná-la coesa com o que apresentamos até agora.

do dualismo, um dos problemas enfrentados por Crusius na sua argumentação a favor do influxo físico é o PCPF. Para evitá-lo, ele precisa encontrar propriedades comuns entre ambas as substâncias, que lhe permita evitar a completa heterogeneidade delas, sem, contudo, ignorar suas diferenças específicas.

Sua resposta possui dois momentos. No primeiro deles, Crusius com-promete-se com uma ontologia para a qual as condições da existência de todo ser são o espaço e o tempo (E §46, 48, 49). Deles, deriva-se a propriedade da impenetrabilidade (E §402) e, desta, a capacidade de movimento (E §431). Assim, alma e corpo, na medida em que existem, compartilham estas propriedades e, portanto, não são completamente heterogêneos. Crusius não estabelece essas condições de maneira *ad hoc*, para lidar com o PCPF, mas sim para distinguir claramente a existência da mera possibilidade (Ver E §14, 402) em oposição ao *Princípio de contradição*. Por isso, a atribuição dessas propriedades deriva de considerações ontológicas mais fundamentais.

No segundo momento, Crusius argumenta contra a identificação leibniz-wolffiana entre força e substância e a favor da possibilidade de mais de uma força inerir em uma única substância (§73; ver HAHMANN, 2021b, 1.2)¹⁸. Ele distingue, em geral, três tipos de forças: força de movimento, o entendimento e a vontade (E §79, 444, 405). Todo ser que possui somente a força de movimento é um corpo, e aquele que dispõe, além dela, também das outras, é uma alma (E §362). Deste modo, a força de movimento é a propriedade comum, e o/a entendimento/vontade, a diferença específica das almas (E §364). Assim, alma e corpo podem, tanto quanto dois corpos entre si, interagir causalmente através do movimento, mas não podem ser identificados ou reduzidos um ao outro, já que a alma possui ainda outras forças.

O PCPF passa a ser localizado no interior da alma, sob a pergunta de como a sua força de movimento pode interagir com o entendimento e a vontade¹⁹. Como Crusius aceita a proporcionalidade entre causa e efeito (G §77; E §73, 429, 443), uma força não pode produzir um efeito qualitativamente dessemelhante à sua ação e, portanto, nem a força de movimento da alma produz ideias nem o entendimento produz movimento. Desse modo, Crusius desenvolve uma teoria normativa de leis psicofísicas, que determinam o efeito de uma força

¹⁸Mais especificamente, Crusius retoma algo parecido com a teoria aristotélica da substância; ver E §20.

¹⁹Ver Watkins (1995a, p. 338, n110; 2005, p. 93, n140). O problema torna-se: como, dentro da alma, o movimento dela se relaciona com as ideias de seu entendimento e as ações de sua vontade?

como *condição* da ativação da outra força (ver G §77-81; E §365, 463)²⁰.

Knutzen precede Crusius na predicação da espacialidade e impenetrabilidade da alma como premissa central a favor do influxo físico (ver SC §27, 29). No entanto, ele o fará sob um pano de fundo consequentemente leibniziano, onde, ao contrário de Wolff, Crusius e Descartes, o dualismo é rejeitado e a homogeneidade da monadologia, retida (CAMPO, 1943, p. 274, ARANA CAÑEDO AGÜELLES, 1988, p. 338). Ele virará Leibniz do avesso, mostrando que os próprios “princípios fundamentais leibnizianos realmente implicam o influxo físico” (WATKINS, 2005, p. 53). O primeiro destes princípios é a mônada. Ela é definida como uma “substância simples, carente de partes” e, por isso, *imaterial* (SC §18)²¹. Por oposição, material é “tudo aquilo que consiste em partes realmente distintas entre si ou compostas” (NS §4). Os corpos, por sua vez, são compostos (SC §19) e, portanto, materiais. Partindo dessas definições, e da existência dos corpos no mundo, ele estabelece a existência das mônadas através de um argumento leibniziano (ver *De ipsa natura*, GP IV 511, *Système nouveau*, GP IV 478): se os corpos são compostos, então eles estão fundados em partes também compostas ou simples; se suas partes são compostas, resulta a mesma disjunção e, ao aceitar-se isso indefinidamente, deriva-se a existência de *infinitas partes compostas*, algo, segundo Knutzen, contraditório²²; assim, deve-se em algum momento aceitar a segunda parte da disjunção, *i.e.*, que a existência de seres compostos funda-se na existência de seres simples, nas mônadas (SC §20).

O segundo princípio leibniziano consiste na atribuição e determinação de uma força das mônadas. Agora, para isso, Knutzen antes argumenta a favor de que elas estão em um lugar, embora não o preenchem²³. Ele o faz através de três elementos: da definição leibniziana de *espaço*, como “ordem da coexistência”, da noção de *lugar*, como um “modo determinado e finito de coexistir com outras coisas” (SC §23) e afirmando que todo ser existente deve ser completamente determinado, inclusive em sua relação com outros existentes (SC §26). Assim, dado que as mônadas existem, elas devem estar determinadas na coexistência com outras, ou seja, *devem estar em um lugar* (SC §27).

²⁰Pelo texto de Crusius, compreende-se que condição significa razão determinante ou suficiente.

²¹As traduções do latim do *Systema Causarum* tiveram como apoio a tradução inglesa feita por Watkins (2009).

²²Aqui fica relativamente obscuro por que isso seria contraditório. Em Leibniz a rejeição do regresso é mais clara e consiste no fato de que, se há infinitos compostos, não há fundamento último dos corpos, ou seja, eles não terão sua realidade fundada em nada.

²³Essa distinção entre estar no espaço (*im Raum sein/esse in spatio*) e preencher o espaço (*erfüllen/implere spatium*) aparecerá posteriormente em Kant, na *Monadologia física* e nos *Sonhos de um visionário*; ver AA 1: 480, 2:323.

Estabelecido isso, pode-se determinar o conceito de força, subvertendo seu sentido original leibniziano. Se as mônadas compõem corpos e os corpos se movem (ocupam diferentes lugares em diferentes tempos), então são *elas que realmente se movem*, pois os fundamentam (SC §27). Pelo *Princípio de razão suficiente* leibniziano, nada pode surgir do nada, sem uma razão que o explique. Assim, o movimento das mônadas deve possuir alguma razão suficiente. Diz-se que um ser age quando possui “em si mesmo razão suficiente da existência (mudança) de algo” (SC §21) e a força, por sua vez, consiste naquilo que é razão suficiente da atualização desta ação (SC §22). Se uma mônada se move, então ela o faz através de uma ação, a qual, por sua vez, é atualizada por uma força de movimento. *Esta força de movimento, por sua vez, pode estar ou nela mesma ou em outra mônada*. Este é o ponto no qual Knutzen desarma Leibniz e a harmonia pré-estabelecida. Ele mostra que as duas alternativas da disjunção levam à mesma conclusão: as mônadas *interagem realmente* através de forças de movimento (SC §28, 29; ver WATKINS, 2005, pp. 57-58). Portanto, contra Leibniz, a força das mônadas não consiste em uma ação da substância apenas sobre si, mas sobre outras substâncias, o que mostra a verdade do influxo físico, contra a harmonia pré-estabelecida.

Por fim, essa força monádica intersubstancial causa também algo mais que movimento: “a mesma impressão de movimento comunicada às mônadas lhes causa percepções” (SC §55; ver §31). Nas mônadas que possuem inteligência e livre arbítrio, as almas (SC §18)²⁴, adiciona-se: “a força representativa e motriz [*vis rapraesentatiua ac motrix*] [...] ou emanam de uma certa fonte comum, uma certa força primitiva [*vi quadam primitiva*], ou uma é o fundamento da outra.” (SC §45 [ênfase adicionada]). Knutzen sugere especificamente estas duas alternativas, pois, diz ele adiante, “a mente é uma substância simples (§18) e por isso não pode ter múltiplas forças”. Neste sentido, ele está nos antípodas de Crusius e dentro da tradição wolffiana, para a qual a simplicidade da alma implica a negação da multiplicidade de forças (ver DM §745, 753). Veremos a seguir que a primeira sugestão da passagem figura como precedente da teoria dos *Forças vivas* de Kant.

A partir de tudo que dissemos acima, torna-se claro que a defesa do influxo físico na tradição alemã, seja anti-wolffiana, de Crusius, ou leibniz-wolffiana,

²⁴A diferenciação entre tipos de mônadas não é novidade de Knutzen, já está presente em Leibniz, ver *Monadologia* GP VI 621.

de Knutzen, reside, no contexto do PCPF, em uma base comum: a afirmação da espacialidade da alma. Kant entenderá perfeitamente isso em seu primeiro trabalho. Agora, isso não deve tornar opaca a diferença entre Crusius e Knutzen no uso deste expediente, tanto acerca do problema ao qual respondem quanto do fundamento utilizado por ambos²⁵. Lá, predica-se a espacialidade da alma em função da recusa da teoria dos princípios wolffiana e seu fundamento reside nos novos princípios ontológicos introduzidos por Crusius; aqui, ela é predicada em virtude do PCPF, tema da obra de Knutzen²⁶, e se fundamenta em uma reinterpretção da filosofia leibniziana.

4. Resposta ao PCPF nos *Forças vivas*

Dissemos na introdução que nos interessa apenas a primeira parte dos *Forças vivas*, sua parte metafísica. Veremos acerca dela três coisas preliminares: a filiação explícita ao dinamismo leibniziano e ao influxo físico, e a concepção do surgimento PCPF a partir da perspectiva de Wolff, Knutzen e Crusius. Assim, teremos condições para compreender a resposta de Kant.

Kant abre o primeiro capítulo de seu trabalho com uma discussão acerca do conceito de *força* (*Kraft*). Já nas primeiras linhas ele explicita de maneira clara sua filiação a Leibniz, citando o mote do *Specimen*: “[§1] *Est aliquid praeter extensionem, imo extensione prius.*” ([Nas coisas corpóreas] há algo além da extensão, na verdade, anterior a ela [a força]) (AA 1: 17)²⁷. Kant seguirá Leibniz também nominalmente, ao caracterizá-la como uma *força ativa* (*vis activa*) (AA 1: 17). Agora, ele não faz isso despropositadamente, mas com a finalidade de se opor à metafísica wolffiana²⁸ – e à sua física, embora esta não nos interesse aqui. Vimos acima que, junto com a hesitação em relação à monadologia, Wolff insinua a reintrodução do dualismo substancial e atribui uma força motora (*vis motrix*) aos corpos. No que diz respeito às consequências metafísicas disso, Kant deixa claro seu diagnóstico:

²⁵Embora não tenhamos falado sobre isso em Crusius, sua concepção de espaço também é distinta. Ver Crusius, E §48-54 e Heimsoeth, 1926, pp. 58-60.

²⁶O *Systema Causarum Efficientium* (1745) é uma republicação da tese de Knutzen, de 1735, chamada *Commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando*. O próprio título da obra deixa evidente que o principal problema com o qual ela lida é o PCPF.

²⁷Em Leibniz: “*In rebus corporeis esse aliquid praeter extensionem, imo extensione prius [...] nempe ipsam vim naturae.*” (GM VI 235)

²⁸Tonelli, 1959, pp. 14-15; Nierhaus, 1962, p. 15; Arana Cañedo Agüelles, 1988, p. 334; Grillenzoni, 1998, pp. 91-92.

[§5] Dado que é muito fácil, desse desvio [predicação da força motora dos corpos], encontrar o caminho de volta aos conceitos corretos, não se deveria pensar que este erro teria consequências. Não obstante, este é o caso, embora não na mecânica e física. Pois é precisamente por isso que é tão difícil conceber na metafísica como a matéria é capaz de produzir representações de modo realmente efetivo (*i.e.*, através do influxo físico). Que outra coisa faz a matéria, diz-se, se não causar movimentos? De acordo com isso, todas as suas forças servirão *no máximo para mover a alma de seu lugar*. Mas como é possível que a força produtora apenas de movimento deva gerar representações e ideias? *Essas são coisas de gêneros tão distintos, que não é concebível como uma seja fonte da outra.* (AA 01: 20 [ênfase adicionada])

Kant afirma que, se a teoria da força motora dos corpos e o influxo físico são assumidos, incorre-se, no nível metafísico, no PCPF, o qual aparece aqui na via corpo-alma. Antecipa-se, portanto, sua adoção do influxo físico, afirmada de maneira mais explícita adiante. O PCPF, conforme Kant deixa claro na última sentença, é lido precisamente como *problema da heterogeneidade*, o mesmo que já se apontara a Descartes, mas que agora aparece sob o pano de fundo da metafísica dinamista wolffiana. O problema seria que, se o corpo só pode gerar mudanças de movimentos, então isso valerá também para o caso de sua interação com a alma; deste modo, torna-se inexplicável como o corpo causa mudanças de ideias. Agora, há um trecho da passagem cuja referência não pode ser Wolff: “todas as suas forças servirão *no máximo para mover a alma de lugar*”. Não pode designá-lo, pois ele jamais adotou o influxo físico, pressuposto na passagem, ou atribuiu um lugar à alma. Por isso, ela provavelmente designa Crusius, Knutzen ou ambos.

Tonelli (1959, p. 35, n27) e Arana Cañedo Agüelles (1988, p. 337) apontam para a possibilidade de Kant ter lido, à época da publicação dos *Forças vivas*, o *Entwurf* (1745), de Crusius, ainda que a janela de leitura fosse pequena; contudo, ele não é citado em nenhum momento da obra e, por isso, é impossível afirmá-lo com certeza. Apesar desta ausência, a referência poderia muito bem ser a ele, na medida em que, embora a teoria do comércio psicofísico de Crusius seja desenvolvida de maneira mais detida no *Gewissheit* (1747), seu núcleo já figura no trabalho de 1745. Neste, em acordo com o que mencionamos acima, o *deslocamento de lugar da alma*, operado através da interação entre duas forças de movimento, é afirmado como “condição ou subproduto” do despertar de suas atividades mentais e vice-versa. Kant não estaria satisfeito

com essa teoria, pois “como é possível que a força produtora apenas de movimento deva gerar representações e ideias?”. A pressuposição da pergunta é que *a mesma força produtora de mudanças de movimento deve produzir mudanças de ideias*, algo não satisfeito pela teoria de Crusius. Enquanto isso não for cumprido, a matéria apenas gerará mudança de movimento e a alma, mudanças de ideias, deixando intacto o problema da heterogeneidade.

Com Knutzen não se coloca o mesmo problema histórico, na medida em que seu trabalho havia sido amplamente reconhecido (WATKINS, 2005, p. 73), ele havia sido professor de Kant e provavelmente foi seu principal estímulo na adoção do influxo físico. O trecho também poderia fazer referência à sua teoria, porque, conforme vimos, ao causar o deslocamento da alma, a força motora de uma mônada gera, de algum modo, percepções nela, *i.e.*, ideias. Tampouco neste caso é evidente que a sua teoria satisfaça a exigência de Kant. O *Systema Causarum* coloca o acento de maneira tão clara na interação através do movimento, que se torna pouco óbvio como essa força poderia ser originalmente algo diferente de uma força motriz. Diante disso, a pergunta de Kant retém plena validade. Nas palavras de Campo (1943, pp. 292-293): “Kant sustenta o influxo físico, e se move fundamentalmente na mesma direção de Knutzen quanto ao modo de torná-lo concebível. Mas faz um apontamento ao seu professor: ele devia ter falado menos de *vis motrix* e mais de *vis activa*.”

É justamente através da concepção de *força ativa* que Kant pretende satisfazer sua exigência:

[§6] Uma mesma dificuldade se expressa quando a pergunta levantada é de se a alma seria capaz de gerar movimento na matéria. As duas dificuldades desaparecem [PCPF], no entanto, e o influxo físico não é pouco esclarecido, se a força da matéria não é atribuída ao movimento, mas à ação em outras substâncias, *ações que não se deve ademais determinar*. Pois a pergunta de se a alma pode causar movimento, *i.e.*, se ela tem uma força motora, transforma-se nessa: se sua força essencial pode ser determinada a uma ação externamente direcionada, *i.e.*, se ela é capaz de agir ou causar mudanças em outros entes. (AA 01: 20 [ênfase adicionada])

Kant sinaliza agora a outra via do problema, da interação alma-corpo, que também permanece inexplicada, pois, se assumimos com Wolff, que a alma

possui uma *vim repraesentativa*, então surge a pergunta sobre como ela pode causar modificações de movimento nos corpos. Resolve-se ambos os problemas, primeiro, negando a atribuição da força de movimento à matéria, algo a favor do qual já se argumentava desde §1, mas que antes figurava no contexto da física e agora é justificado especificamente pelo PCPF. E, depois, especifica-se o que é a força ativa, caracterizando-a como uma “*ação sobre outras substâncias, ação que não se deve ademais determinar*”. “Agir sobre outras substâncias” significa, conforme diz Kant no §4, apenas “mudar o estado interno” delas (AA 01: 19).

Aqui vemos a subversão tanto do legado de Leibniz quanto de Knutzen: do primeiro, na medida em que a força ativa é agora caracterizada como capacidade externa de ação, e do segundo, porque ela não é primariamente força motora. Agora, a novidade de Kant não é a descrição da força como ação externa, algo que ele absorve de Knutzen, mas dela como ação externa *indeterminada*. Na passagem, Kant a predica indistintamente da matéria e da alma, o que segundo ele, faz mudar a pergunta acerca do PCPF na via alma-corpo, o que será aplicado posteriormente à outra via. O problema não é mais formulado na pergunta sobre como a alma causa mudança de movimento, mas mudança de estado interno de outros seres em geral.

O que exatamente está acontecendo aqui? Tonelli oferece uma interpretação esclarecedora:

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

Nierhaus afirma o mesmo, mas detalha e desenvolve este panorama:

O que Kant alcança com esses pensamentos é, antes de tudo, nada mais que a recondução de dois conceitos concretos de forças, força de movimento [*Bewegungskraft*] e capacidade de pensamento [*Denkfähigkeit*], ao conceito mais geral e comparativamente indefinido da força ativa, através da qual uma relação real, uma relação de dependência e condicionamento, deve ser pelo menos pensável. [...] Neste contexto, é-se

reconduzido à afirmação de que a ausência de um pronunciado dualismo substancial no primeiro trabalho de Kant não é acidental. Aceitar o conceito de Leibniz de uma força essencial também significa adotar a ideia de uma igualdade qualitativa entre todas as mônadas? Então, supostamente corresponderia ao conceito geral de força uma rede de ações reais [*realer Wirkungszusammenhang*], indeterminadas em conteúdo, entre substâncias semelhantes, que teria uma dupla forma de aparição [*Erscheinungsbild*], pensamento e movimento (NIERHAUS, 1962, p. 17).

Essa leitura torna-se mais plausível quando se atenta, em primeiro lugar, ao fato de que, conforme vimos, Kant *explicitamente* se reporta ao problema da heterogeneidade, ao qual sua teoria seria uma resposta (“as duas dificuldades [PCPF] desaparecem . . .”). Em segundo lugar, ela é reforçada ao notarmos que Knutzen sugerira essa solução no *Systema Causarum*, §45, onde ele dissera que ou ambas as forças, de movimento e representativa, emanavam “de uma certa força primitiva” ou uma era derivada da outra. Ora, aceitando a primeira opção, Kant *identifica essa força primitiva com a força ativa*. Se apenas esta força indeterminada e mais nenhuma é predicada indistintamente da alma e da matéria, então, sob o pano de fundo dinamista de Leibniz, não parece haver uma diferença de gênero entre elas – poderia haver alguma diferença de grau, mas Kant não a aponta. Portanto, a relação real derivada dela ocorre entre seres semelhantes, análogos às mônadas. A diferença entre pensamento e movimento, então, seria, como diz Nierhaus, uma diferença de como essa força se manifesta.

Ainda que Kant não a desenvolva em pormenores, essa metafísica lhe permite evitar o problema da heterogeneidade. Contudo, até aqui, a relação entre alma e corpo tornou-se meramente possível, mas sua atualidade não foi garantida. Esta será satisfeita através daquilo que antecipáramos e que era o fundamento da posição de Knutzen e Crusius, nomeadamente, a espacialização da alma. No §6, ele continua:

[à pergunta sobre a possibilidade de a alma agir externamente] pode-se responder de uma maneira muito decisiva: que a alma deve poder agir externamente por causa dessa razão, de que ela está em um lugar. Pois quando analisamos o que designamos por tal conceito, então descobre-se que ele indica a ação das substâncias entre si. Assim, nada mais que

essa pequena confusão de conceitos, da qual se encontra facilmente a saída assim que se dá atenção a ela, impediu um conhecido e astuto escritor de completar o triunfo do influxo físico sobre a harmonia pré-estabelecida. (AA 01: 20-21 [ênfase adicionada])

A noção de lugar denota a ação externa das substâncias entre si. Dizer que a alma está em um lugar, portanto, significa apenas dizer que ela se relaciona externamente através de sua força ativa. É difícil não ver este argumento como circular, porque a conclusão é afirmada como premissa (ver CAMPO, 1953, p. 27 e GRINLLENZONI, 1998, p. 102): a alma age externamente, porque está em um lugar e *estar em um lugar* significa *agir externamente*. A afirmação do lugar da alma em Knutzen e Crusius não padecia desse problema, pois em ambos ela derivava de considerações ontológicas mais fundamentais acerca das condições de existência dos seres. Em Kant, pelo contrário, ela figura de maneira bastante inacabada. A despeito disso, Kant entendeu, junto com Knutzen e Crusius, que, no contexto do PCPF, a teoria do influxo físico exige a espacialização da alma – motivo pelo qual Descartes não podia sustentá-la. O “conhecido e astuto escritor” é identificado pela maior parte dos comentadores como Knutzen²⁹ - em acordo com o que dissemos acima sobre a possibilidade da leitura de Crusius. A “confusão de conceitos” designaria a tomada da força ativa pela motora e a noção de lugar, definida por seu professor como um modo de coexistência.

Kant termina o §6 especificando um pouco mais sua posição:

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

²⁹Erdmann, 1876, p. 143; Adickes, 1924, p. 84, n1; Campo, 1943, p. 293; Tonelli, 1959, p. 35, n27; Arana Cañedo Agüelles, 1988, p. 338; Watkins, 1995b, p. 289, n16 Grillenzoni, 1998, p. 101.

matéria, por meio do poder que ela tem em movimento, muda o estado da alma através do qual ela representa o mundo. Assim, entende-se como ela pode imprimir ideias na alma. (AA 01: 21)

Kant antes discorrera sobre a possibilidade de a alma agir externamente e agora se dedica a mostrar como a matéria também pode fazê-lo. Em função da metafísica acima mencionada, ele parece afirmar o seguinte: a matéria está no espaço e se move; visto que o movimento é uma manifestação secundária da força ativa, ele pressupõe uma ação externa naqueles seres que também estão no espaço, modificando, em consonância com a definição da força ativa, seus estados internos. Como a alma está no espaço, isso acontecerá com ela. A totalidade dos estados internos da alma é constituída por representações (e conceitos), e, na medida em que elas se relacionam com o exterior, são representações externas do mundo. Assim, uma vez que os estados internos da alma são modificados pela ação genérica da matéria efetuada através do espaço, suas representações do mundo serão modificadas, *i.e.*, ela terá novos estados perceptivos.

Há dois problemas com essa passagem. O primeiro deles é que o espaço aparece aqui como *condição da interação* e não *resultado* dela. Se estar em um lugar significava, como vimos, agir externamente, então o espaço seria *resultado* da interação substancial – algo corroborado por §9³⁰. Agora, na presente passagem as substâncias parecem interagir *no* espaço, ou seja, em um espaço dado, e, neste sentido, ele parece ser *condição* da interação (ver NIERHAUS, 1962, pp. 20-21). O segundo, mais importante para nós, é que não é claro o que Kant designa por *matéria* e *alma*. Já vimos que, ao rejeitar a predicação da força motriz e afirmar *somente* a força ativa das substâncias, Kant, ao menos no nível da força, abdica de um critério de distinção entre ambos, o que constitui o momento essencial de sua resposta ao PCPF. No entanto, ao atribuir especificamente à alma estados internos representativos, surge a pergunta acerca dos estados internos da matéria (ou de seus constituintes), sobre os quais Kant, tal como Wolff, permanece silente.

Em função desse silêncio parecem surgir duas possibilidades: ou (a) há um monismo, como sugeria Nierhaus, e todas as substâncias têm estados internos representativos; ou (b) os estados internos da matéria não são representativos

³⁰“É fácil provar que não haveria espaço nem extensão, se as substâncias não tivessem uma força de ação externa. Pois sem essa força não há conexão, sem a qual não há ordem, e, sem a qual não há, finalmente, espaço.” (AA 01: 23).

e, assim, são distintos daqueles da alma. Esta última opção pareceria introduzir um dualismo substancial, o que conforme argumentamos, não parece estar de acordo com as intenções de Kant. Assim, por exclusão teríamos que aceitar a primeira opção. Mesmo aceitando-a, contudo, restaria a pergunta acerca de como determinar exatamente o *pensamento* e o *movimento*, para além de designá-los vagamente como *modos de aparição* da força ativa, como diz Nierhaus. Se houvesse uma distinção mais clara entre estado interno e externo das substâncias, como haverá na *Nova Dilucidatio* e na *Monadologia Física* (ver AA 1: 410, 481), e ambos fossem atribuídos a todas as substâncias, poderíamos dizer que, de uma parte, o movimento consistiria em uma modificação dos estados externos das substâncias, de suas posições relativas, e o pensamento, de outra, dos estados internos representativos. Neste caso, teríamos, de fato, substâncias simultaneamente psíquicas e físicas. Mas, então, surgiria, o problema de como a força ativa pode gerar movimento, visto que ela é apenas modificação dos estados internos de outras substâncias e estes estados seriam todos representativos.

Por estes motivos, a conclusão aqui talvez deva ser que a própria concepção de substância deste trabalho é vaga e, ao lermos a seção §7, temos a confirmação disso. Kant declara: “Porque todo ser independente [*selbständige*] contém em si a fonte completa de todas as suas determinações [...]” (AA 01: 21-22). Se “ser independente” designa ser substância, e não parece haver outra leitura, como ele pode afirmar simultaneamente isso e sua noção de força ativa? (ver CAMPO, 1953, p. 27) Enfim, aqui encontramos o limite da resposta de Kant ao PCPF.

5. Considerações finais

Conforme mostramos, a metafísica desenvolvida na primeira parte dos *Forças vivas* tem como um de seus problemas oferecer uma solução ao PCPF. Nela está contida uma defesa do influxo físico, o qual é conciliado com a exigência de uma interação real entre alma e corpo, mas de uma maneira diferente das defesas de Crusius e Knutzen. Kant substitui a noção de força de movimento e representativa pela noção de força ativa, adotando algo semelhante à sugestão de seu professor, no *Systema Causarum*. A força ativa seria a origem de ações nos estados internos de outras substâncias, ações que, em seu sentido primitivo, devem permanecer indeterminadas. Assim, o PCPF seria evitado e a mesma força poderia ser causa de mudanças de representações e movimentos.

Vimos por fim que, ao tentarmos esclarecer e desenvolver essa teoria, incorre-se em vaguezas e contradições. A despeito disso, há ainda duas coisas a serem notadas a partir da nossa exposição.

Se a leitura mais adequada da metafísica dos *Forças vivas* é aquela de Nierhaus, o que, mesmo com os problemas apontados, parece ser o caso, então Kant poderia ser lido como um *adepto da doutrina do duplo-aspecto*: a concepção de que todos os seres compartilham a mesma natureza (monismo), a qual se manifesta de modos ou aspectos irreduzíveis entre si (pensamento e movimento)³¹. Na forma específica aqui apresentada, parte-se de um monismo pluralista, *i.e.*, a concepção de que há diversos indivíduos de uma mesma natureza, para os quais as propriedades mentais e físicas são manifestações de uma realidade mais fundamental, a força ativa. Ao preservar o caráter irreduzível de cada manifestação substancial, a teoria de Kant seria, neste sentido apenas sistemático, semelhante à de Espinoza, na qual alma e corpo constituem manifestações de uma única substância: “[...] a mente e o corpo [...] são um mesmo indivíduo que é concebido ora sob o atributo do pensamento ora sob o da extensão.” (EIIIP21; ver EIIIP7s, EIIIP2s). Se este é o caso, não há mais problema da heterogeneidade – e tampouco da unidade entre alma e corpo, algo que permeava todo o debate do PCFP na filosofia moderna. É aí que parece residir o *insight* de Kant/Knutzen.

Por outro lado, vemos aqui o início do que na década de 1750 será desenvolvido e, na de 1760, abandonado: a espacialização da alma. Kant tentará primeiro, na *Nova Dilucidatio e Monadologia Física*, oferecer uma teoria mais elaborada acerca disso e depois entenderá que espacializá-la significa confundir as condições da sensibilidade e do entendimento, visto que a alma é um objeto intelectual, não passível de ser dado na intuição sensível. Isso nos aponta para o fato de que o PCFP não é algo isolado com o qual o trabalho de 1747 lida, mas um problema que terá desenvolvimentos ao longo da trajetória de Kant³².

Referências

- ADICKES, Erich. *Kant als Naturforscher*. Tübingen: De Gruyter, 1924.
- ARANA CAÑEDO AGÜELLES, Juan. Comentario. In: *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas*. Bern: Peter Lang, 1988.
- CAMPO, Mariano. Osservazioni sul primo lavoro precritico di Kant. Sulla misura delle forze vive. In: *Rivista di filosofia neo-scolastica*, Milão, v. 35, pp. 265-295, 1943.

³¹Ver Skrbina, 2013, pp. 230-237, para uma exposição histórica da teoria do duplo-aspecto.

³²É isso que mostram Nierhaus, 1962 e Laywine, 1993.

- _____. *La genesi del criticismo Kantiano*. Varese: Magenta, 1953.
- CORDEMOY, Géraud de. *Six Discourses on the Distinction between the Body and the Soul* (1666). Trad. e ed. Nadler, S. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- CORR, Charles A. Christian Wolff and Leibniz. In: *Journal of the History of Ideas*, 36.2, pp. 241–262, 1975.
- DESCARTES, René. *Oeuvres de Descartes*. Edited by Charles Adam and Paul Tannery. Vol 1-11. Paris: CNRS/Vrin, 1964–74.
- CRUSIUS, Christian Augustus. Entwurf der nothwendigen Vernunft- Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden [E]. In: *Die philosophischen Hauptwerke*. Vol. 2. Hildesheim: Georg Olms, 1987.
- _____. Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniß [G]. In: *Die philosophischen Hauptwerke*. Vol. 3. Hildesheim: Georg Olms, 1987.
- ERDMANN, Benno. *Martin Knutzen und seine Zeit: Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*. Leipzig: Verlag von Leopold Voss, 1876.
- GARBER, Daniel. Descartes and Occasionalism. In: Garber, Daniel. *Descartes Embodied*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- GOLDENBAUM, Ursula. *How Kant was Never a Wolffian, or Estimating Forces to Enforce Influxus Physicus*. In: *Leibniz and Kant*, ed. B. C. Look. Oxford: Oxford University Press, 2021.
- GOUHIER, Henri. *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*. Paris: Vrin, 1948.
- GUEROULT, Martial. *Malebranche, vol. 2: Les cinq abimes de la providence. L'Ordre et l'Occasionalisme*. Paris: Aubien, 1959.
- GRILLENZONI, Paolo. *Kant e la scienza*, volume 1: 1747-1755. Milão: Vita e Pensiero, 1998.
- HAHMANN, Andree. *Crusius' Critique of the Leibniz-Wolffian Ontology and Cosmology*. In: Christian Augustus Crusius (1715-1775): Philosophy Between Reason and Revelation. Ed. F. Grunert, A. Hahmann, G. Stiening [versão Kindle]. Berlin: De Gruyter, 2021a.
- _____. *Crusius on the Fundamental Powers of the Soul*. In: Christian Augustus Crusius (1715-1775): Philosophy Between Reason and Revelation [versão Kindle]. Ed. F. Grunert, A. Hahmann, G. Stiening. Berlin: De Gruyter, 2021b.
- HEIMSOETH, Heinz. *Metaphysik und Kritik bei Chr. A. Crusius: Ein Beitrag zur ontologischen Vorgeschichte der Kritik der reinen Vernunft im 18. Jahrhundert*. Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte, 1926.
- KANT, Immanuel. *Gesammelte Schriften*. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.
- KNUTZEN, Martin. *Systema causarum seu commentatio philosophica de commercio mentis et corporis per influxum physicum explicando, ipsis illustris leibnitii principii* [SC]. Leipzig: 1745.
- _____. *Philosophische Abhandlung von der immateriellen Natur der Seele, darinnen theils überhaupt erwiesen wird, dass die Materie nicht denken könne und dass die Seele uncörperlich sey, theils die vornehmsten Einwürffe der Materialisten deutlich bantwortet werden* [NS]. Königsberg: 1744.
- LAYWINE, Alison. *Kant's early metaphysics and the origins of the critical philosophy*. California: Ridgeview Publishing Company, 1993.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Die matematische Schriften* [GM]. Ed. Gerhardt, C. I. Vol. I-VII. Berlin, 1849.
- _____. *Die philosophische Schriften* [GP]. Ed. Gerhardt, C. I. 7 vols. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1875–1890.
- _____. *Philosophical Papers and Letters* [LL]. Trad. e ed. Leroy E. Loemker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1969.
- LOEB, Louis. *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Londres: Cornell University Press, 1981.
- LUDOVICI, Carl Günther. *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie., zum Gebrauch seiner Zuhörer*, vol. 1. Leipzig, 1737.
- MALEBRANCHE, Nicolas. *Dialogues on Metaphysics*. Trad. por Willis Doney. Nova Iorque: Abaris Books, 1980.
- _____. *A busca da verdade*. Trad. por Plínio Junqueira Smith. São Paulo: Discurso editorial, 2004.
- NIERHAUS, F. *Das Problem der psychophysischen Kommerziums in der Entwicklung der Kantische Philosophie*. Köln. Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophischen Fakultät. Universität zu Köln, 1962.
- POLONOFF, Irving I. *Force, Cosmos, Monads and Other Themes of Kant's Early Thought* (Kantstudien Ergänzungsheft). Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1973.
- RICHARDSON, Robert. The 'Scandal' of the Cartesian Interactionism. *Mind*, vol. 91, n. 361, jan, p. 20-37, 1982. <https://www.jstor.org/stable/2253196>.
- RUSSELL, Bertrand. *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. London: Routledge, 1937.

- SCHÖNFELD, Martin. *The Philosophy of the Young Kant: the Precritical Project*. Nova York: Oxford University Press, 2000.
- SKRBINA, David. *Dualism, Dual-Aspectism, and the Mind*. In: *Contemporary Dualism: A Defense*, Ed. A. Lacazza e H. Robinson. Nova York: Routledge, 2013.
- SPINOZA, Bauruch. *Ética*. In: Spinoza: *Obra Completa*, vol. IV. Trad. por J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- TONELLI, G. *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*. Torino: Edizione di “Filosofia”, 1959.
- WATKINS, Eric. The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius. In: *The Review of Metaphysics*. v. 49.2, pp. 295–339, 1995a.
- _____. Kant’s Theory of Physical Influx. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, v. 77, pp. 285-324, 1995b.
- _____. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. *Kant’s Critique of Pure Reason: Background Source Materials* (Cambridge philosophical Texts in Contexts Series). Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- WOLFF, Christian. *Anmerkungen über die vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt* [Anm]. Frankfurt am Main: 1724.
- _____. *Cosmologia generalis, methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, inprimis die atque naturae, cognitionem via sternitur*. Lepzig e Frankfurt: 1737
- _____. *Vernünftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* [DM]. Frankfurt e Leipzig, 1738.
- WUTTKE, Heinrich. *Christian Wolffs eigene Lebensbeschreibung* [1841]. In: *Gesammelte Werke Christian Wolff*, vol. 10.1, ed. J. École, H.w. Arndt, Ch. A. Corr, J.E. Hofmann e M. Thomann. Hildesheim: Georg Olms, 1980.
- ZELLER, Eduard. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*. Munique: Verlag von R. Oldenbourg, 1875.

Recebido: 29/03/2022
Aprovado: 10/04/2022
Publicado: 30/04/2022

