

KANT E O ESTATUTO DOS MILAGRES

Juan A. Bonaccini
UFPE/CNPq

INTRODUÇÃO

Sabe-se que questões sobre o estatuto e a crença em “milagres” têm sido via de regra objeto de disputas e controvérsias na história da filosofia moderna. Assim, por exemplo, ninguém contesta o fato de que filósofos modernos como Locke, Leibniz, Clarke ou Hume se interessaram pelos “milagres”¹. Mas nem sempre se menciona que Kant também se preocupou com a questão, nem muito menos que elaborou uma teoria bastante idiossincrática acerca dos milagres². De fato, não é *essa* a imagem “padrão” da metafísica de Kant, sobretudo quando se atenta para a primeira Crítica ou qualquer um dos escritos que publicou em vida. Tanto é assim que, em sua grande maioria, a *Kant-Forschung* parece ignorar ou desconsiderar a questão dos milagres³. As poucas menções que se encontram na literatura evidenciam um *status quaestionis* que ora equipara e assimila a posição de Kant à de Hume, com base numa análise

1 Veja-se, por exemplo: J. Locke, *Essay*, Livro IV, cap. xvi, §§13-14, e cap. xix, §§15-16; G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais*, Livro IV, cap. xix; D. Hume, *Enquiry*, cap. X. Locke, muito antes de Hume, chegara a escrever um opúsculo específico sobre a definição e a credibilidade dos milagres: *A Discourse of Miracles*, London, 1701. Berkeley também menciona a questão em várias passagens, por exemplo, no *Tratado sobre os Princípios do Conhecimento (Principles of Knowledge, §§57ss)*. Sobre a importância da questão dos milagres (da Renascença a Hume e Condorcet), veja-se A. Glémain (1992, 48ss, 70ss). Sobre Leibniz, Clarke, e a questão dos milagres, veja-se E. Vailati (1995, 563-591). Sobre Hume e o problema da justificação da crença em “milagres”, veja-se, por exemplo: M. Levine, “Miracles,” *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/miracles/> >. Acesso em 10/08/2011.

2 Nuyen (2002) parece por momentos sugerir essa idéia, mas não a desenvolve para além da *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA 6:1-202, citada aqui como *Religion*.

3 Exceções são: a breve menção de Stephen Palmquist em seu *Kant’s Critical Religion* (2000, 474ss), o breve artigo de A. T. Nuyen, “Kant on Miracles” (2002, 309ss) e a tese doutoral de C. Peddicord (2001, 109ss).

que privilegia sua epistemologia (Peddicord, 2001), ora reconhece as diferenças entre ambas as posições, mas tomando como base apenas a crítica kantiana da religião (Nuyen, 2002)⁴. Nesse contexto, apresentar, discutir e avaliar a viabilidade da teoria kantiana dos milagres configura-se como uma tarefa bastante original e digna de consideração, sobretudo para uma interpretação e reconstrução da sua filosofia como um todo.

À primeira vista, portanto, parece como se Kant não tivesse se interessado de modo algum pelo estatuto dos “milagres”; ou como se apenas tivesse se ocupado com a *crença* em milagres, de modo meramente incidental, em sua *Religionschrift* (1793)⁵. No entanto, como pretendo mostrar a seguir, Kant desenvolveu uma teoria bem peculiar, e inclusive comentou e criticou as abordagens metafísicas de seus contemporâneos acerca do estatuto dos milagres; sobremaneira em seus cursos de Metafísica⁶. A fim de defender essa interpretação, em primeiro lugar, pretendo analisar e discutir dois trabalhos recentes sobre a concepção kantiana dos milagres. Minha intenção é mostrar que ambos negligenciam as *Preleções de Metafísica* e outros textos, oferecendo uma reconstrução parcial ou errônea da concepção kantiana. Pretendo argumentar que tanto aqueles que defendem que Kant *acreditava* em milagres (ou teria defendido a *crença* em milagres), como Nuyen (2002), quanto os que sustentam que para Kant milagres são impossíveis, como Peddicord (2001), devem enfrentar evidência textual contrária a sua posição. Em segundo lugar, pretendo analisar algumas passagens na *Religião* e mostrar, contra Nuyen, que quando Kant fala sobre os milagres é claramente negativo quanto a sua credibilidade; e ainda, contra Peddicord, que nem por isso Kant quer dar a entender que milagres seriam impossíveis em si mesmos. Na terceira e última parte do estudo proponho analisar e discutir algumas passagens pouco conhecidas das *Preleções de Metafísica* para mostrar

4 Peddicord afirma que o tema dos milagres foi uma preocupação constante na carreira de Kant, mas não leva em consideração nem a *Religion* nem as *Preleções de metafísica*: “Kant selbst beschäftigte sich mit dem Wunder in allen Phasen seines Denkens und betrachtete die naturphilosophischen Fragen des Themas als von Belang, nicht nur für die Philosophie sondern auch für die Naturwissenschaft” (2001, 13). Nuyen (2002, 309ss) privilegia a *Religion*, apenas.

5 É o que sugere a posição de Nuyen (2002) e o próprio escrito sobre a *Religião*. Veja-se, por exemplo, na *Religião*, AA 6:62, 84s, 129-132, 184ss, 191s. [As obras de Kant são citadas, segundo a convenção, pela edição da *Akademie-Ausgabe* =AA, seguido do n° do volume, dois pontos, e o número da página, com exceção da *Crítica da razão pura*, que é citada como *KrV*, seguida das letras A ou B, que indicam respectivamente a primeira ou segunda edição, e do número da página].

6 Veja-se, por exemplo, os cursos e preleções transcritos em AA 28: 217ss, 667ss, 732ss, 870ss.

não apenas o quanto Kant estava interessado no estatuto dos milagres, mas também para sugerir que nesses cursos Kant admitia explicitamente a possibilidade lógica dos milagres e reivindicava sua relevância do ponto de vista prático. Nesse sentido, nessa última parte vou discutir primeiro a relevância das *Preleções* e apresentar a minha estratégia para abordá-las. A seguir vou me concentrar na *Metafísica L1* em sua relação com a abordagem de Baumgarten e outras *Preleções* (*Mrongovius, K2, Dohna*), pois penso que a *Metafísica L1* dá uma boa idéia da concepção kantiana dos milagres nos anos setenta (quando Kant teria lido a crítica de Hume aos milagres). Por fim, vou confrontar alguns pontos da abordagem de Kant na *Metafísica L1* com a da *Metafísica Dohna*, o penúltimo curso sobre *Metafísica* Kant que teria dado antes de se aposentar e o último para o qual a transcrição manuscrita ainda está disponível. Vou defender, então, que ambos os cursos apresentam evidências de que os milagres constituem uma preocupação constante para Kant (dos anos setenta até os anos noventa) e que certos elementos da concepção dos anos setenta que ainda estão presentes na sua concepção dos anos noventa permitem identificar a própria teoria de Kant. Minha hipótese é que Kant sustenta uma concepção *não*-humeana acerca dos milagres, que não obstante é diferente daquela de Baumgarten e constitui um aperfeiçoamento do tratamento coetâneo da questão na *Religião*⁷, apresentando dessa vez uma abordagem que não apenas deixa *explicitamente* aberta a possibilidade lógica dos milagres, mas também nos autoriza a *admitir* “milagres” *do ponto de vista prático*. No final, defendendo que essa abordagem dos milagres é compatível com uma reconstrução do Idealismo transcendental.

1. INTERPRETAÇÕES RECENTES DA CONCEPÇÃO KANTIANA DOS MILAGRES

Um fato que chama imediatamente a atenção é a relativa falta de literatura sobre o assunto. É verdade que temos várias referências recentes à explicação racional da religião de Kant⁸, mas, como foi mencionado acima, não há muita coisa publicada sobre sua concepção de

7 As quatro partes da *Religião dentro dos limites da simples razão* estavam todas prontas antes do final de 1792, mas foram publicadas somente em março de 1793 (Jena: F. Nicolovius) por causa de várias manobras que Kant e Biester tiveram de fazer para escapar da censura. Veja-se sobre isso o ensaio de Wobbermin na edição da Academia (AA 6:498ss).

8 Veja-se, por exemplo: A. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1970) e *Kant's Rational Theology* (Ithaca: Cornell Univ. Press, 1978); Michael Wreen and Philip J. Rossi (eds.) *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991; Friedo Ricken and François Marty (eds.) *Kant über Religion*, Stuttgart: Kohlhammer, 1992.

milagres⁹. Mesmo aqueles que têm enfrentado a questão costumam basear suas reivindicações, sobretudo, na *Religião*, como Nuyen (2002). O exame recente do *Nachlass* por Peddicord (2001) é uma exceção, não a regra¹⁰. No que segue passo a analisar a interpretação de Nuyen.

1.1 A INTERPRETAÇÃO DE NUYEN

O tratamento de Nuyen é um dos estudos mais recentes e o único que argumenta com razão que Kant elaborou uma posição sobre os milagres coerente com sua filosofia crítica. Além disso, Nuyen compara os argumentos de Kant na *Religion* com a explicação de Hume na *Investigação* e sustenta que mesmo quando Kant critica a idéia de “milagres” oferece argumentos diferentes e sua definição pode ser defendida como superior à de Hume. A comparação com Hume segue a mesma linha de interpretação de Peddicord: ambos parecem pensar que a concepção de Kant foi de alguma forma influenciada pela de Hume. Mas, diferente de Peddicord, que interpreta Kant como um “naturalista” em relação aos milagres, Nuyen afirma que os argumentos de Kant “não são argumentos contra a crença em milagres como tal”, mas “contra o valor prático, ou a relevância, de acreditar em miracles *nos assuntos da vida*”¹¹. Segundo ele, Kant também teria negado a crença em milagres por considerá-los “irracionais”, mas apenas “nos assuntos da vida” (que para Nuyen abrangem a vida do ponto de vista científico, moral e religioso¹², como Kant pareceria *prima facie* sugerir¹³). Apesar disso, Nuyen também sustenta que Kant não teria negado completamente os milagres, como Hume teria feito.

9 Peddicord e Nuyen afirmam isso com razão (Nuyen 2002, 309-310; Peddicord 2001, 13).

10 Peddicord é uma exceção, porque se detém a analisar vários textos pré-críticos e críticos, sendo o mais importante um escrito de duas páginas “Sobre os milagres” (*Über Wunder*) nos escritos póstumos de Kant (*Handschriftlicher Nachlass: Metaphysik*: AA, 18: 320-322) que mostraria como Kant fora influenciado pela *Enquiry* de Hume. A alegação parece controversa. Palmquist (2000, 474ss), por exemplo, cita-o para justificar uma alegação muito diversa da de Peddicord: “Thus in an unpublished essay [AA18:320-2] Kant explicitly argues *against* the theoretical impossibility of miracles” (cito a versão on line version de seu texto, que reproduz parte da nota de rodapé nº 6 do **Appendix VII** (*The Four Parerga: Reason’s Need for Divine Assistance*): disponível em <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/ksp2/KCRap7.htm>).

11 Nuyen 2002, 310.

12 Nuyen 2002, 309.

13 Na Observação Geral especificamente dedicada à questão na *Religião* (AA 6:87-88).

Seu argumento principal, então, pareceria consistir em alegar que Kant não teria argumentado “contra a crença em milagres”, mas sim contra seu “valor prático” no dia-a-dia. Além disso, em contraste com Hume, Kant não teria definido “milagres” como uma *violação* das leis da natureza¹⁴, mas antes teria oferecido uma definição que permite conceber um milagre “que não implica qualquer *violação* das leis naturais”¹⁵. Assim, enquanto Hume teria rejeitado a crença em milagres com base na suposição de que a pretensa “probabilidade de testemunhar um milagre é muito menor do que a probabilidade de o evento testemunhado ser uma violação de uma lei da natureza”, Kant teria deixado em aberto “a possibilidade teórica de milagres”¹⁶. Mesmo que Kant não ofereça um critério bom para conhecer ou reconhecer milagres em casos particulares¹⁷, Nuyen assinala que sua concepção possui uma vantagem: na medida

14 Logo na primeira frase da *Enquiry X*, §12 Hume diz que um “miracle is a violation of the laws of nature”. Nuyen cita a definição de Hume numa nota em que um milagre é definido como “*a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity or by the interposition of some invisible agent*” (E. X, §12 nota), mas ele se esquece (?) de revelar ao leitor que essa definição aparece numa nota de rodapé na qual Hume tenciona esclarecer e *redefinir* com mais precisão a primeira frase de E. X, §12. De resto, vale a pena lembrar que a concepção que opõe milagres às leis da natureza era *corrente* na época: não é, como se pensa, é uma invenção de Hume. Berkeley, por exemplo, havia feito uso de uma definição similar antes de Hume: “...whenever the course of nature is interrupted by a miracle men are ready to own the presence of a superior agent. But when we see things to go in the ordinary course, they do not excite in us any reflection...” (*Principles of Knowledge*, §57). Cf. Locke, *A Discourse of Miracles* (1701/1823, vol. 9: 256-265).

15 Nuyen 2002, 314. Eu penso que esse aspecto pode ser aceito como kantiano, mas não na *Religião*. Vou mostrar que isso só pode ser afirmado com base nos cursos de Metafísica.

16 Nuyen 2002, 314.

17 Pensar milagres como violação das leis naturais, como Hume, supostamente oferece uma maneira de reconhecer algum evento “X” como um milagre: se “X” é uma violação das leis da natureza, então “X” é um milagre. Mas pensá-los como eventos que não violam nenhuma lei da natureza, mesmo quando a causa pode ser pensada como “sobrenatural”, é uma noção teórica que não pode servir como critério epistemológico para o reconhecimento de milagres: se os milagres são “eventos naturais” (*à la Leibniz*, digamos), então tudo que fosse “natural” poderia ser um milagre e nada poderia ser identificado como um “milagre”. Este é o preço que uma tal concepção de milagres tem de pagar. Uma consequência que Kant parece reconhecer, mas sem considerar os milagres como *meros* eventos naturais. Veja-se, por exemplo, AA 23: 454: “Ob man sagen könne daß etwas w a h r s c h e i n l i c h ein Wunder sey [?]. Nein[,] denn die Regeln der Wahrscheinlichkeit führen am weitesten vom Wunderglauben ab (*fides gratuita* ist die freie Annahme von etwas Ü[ü]bernaturlichem ohne hinreichende Beweisgründe sondern der Einschmeichelung halber).” Vou voltar a esse aspecto mais adiante.

em que Kant teria uma concepção “mais flexível” (que a de Hume), poderia *acreditar* em milagres de forma consistente¹⁸. Kant, assim, teria sido “cético” acerca dos milagres do ponto de vista *empírico e científico*, mas não do ponto de vista *transcendental*. Por essa razão, Kant seria um “liberal” do “ponto de moral e de vista religioso” e sua concepção permitiria *acreditar* em milagres¹⁹.

Assim, parece que no final para Nuyen a concepção de Kant é “superior” à de Hume porque permitiria justificar a crença em milagres e não os consideraria impossíveis²⁰. De fato, é verdade que Kant não considerou que milagres fossem impossíveis, como vou mostrar. Não

18 Nuyen 2002, 310-311, 318-319.

19 Este aspecto coloca a leitura de Nuyen lado a lado com a interpretação de Palmquist, para quem Kant, apesar de ter uma visão crítica sobre a crença nos milagres, acreditava realmente e de forma consistente em milagres (2000, 474ss). Eu não vou discutir aqui a interpretação de Palmquist. Primeiro, porque vou mostrar que não há qualquer suporte documental para apoiar essa tese sobre a crença pessoal de Kant. Em segundo lugar, porque o seu tratamento é focado na abordagem global da crítica de Kant à religião e trata apenas de modo breve da concepção kantiana dos milagres, na medida mesma em que a questão na *Religião* constitui um dos quatro *parerga* [i. é, complementos] à *Religião dentro dos limites da simples razão* (AA 6: 52-53, 84ss). Em terceiro e último lugar, porque a sua abordagem da concepção de Kant na *Religião* é baseada em sua interpretação sistemática da filosofia crítica de Kant como um “sistema de perspectivas”, cuja análise mereceria um tipo de tratamento que por si só excederia a extensão e o escopo do presente trabalho.

20 Nuyen também pensa que o argumento de Hume não é tão forte como para descartar a possibilidade de milagres (2002, 315), mas na verdade esse não é o ponto principal da sua argumentação, porque ele não disse *explicitamente* que “milagres” são *impossíveis*. Não disse que as proposições sobre eles seriam contraditórias, mas antes que não podem ser tomadas como verdadeiras nem como provavelmente verdadeiras (*Enquiry* X 1, §§ 8-12). Poderíamos interpretar Hume, além disso, sem ir tão longe ao ponto de afirmar que os milagres são impossíveis *em si*, mas como se estivesse dizendo que, *mesmo se* concedessemos que são milagres *possíveis*, sua probabilidade seria tão remota que *não deveríamos* aceitar racionalmente nem os fatos supostamente milagrosos nem o testemunho apresentado pretensamente como sua prova. A força de seu principal argumento reside em enfatizar a forte evidência natural da probabilidade baseada nos sentidos e experiência (E. X 1, §§ 1ss), que nos faz suspeitar de qualquer testemunho acerca de pretensos milagres: “...and shall we, rather than have a recourse to so natural a solution, allow of a miraculous violation of the most established laws of nature” (E. X 2, §31); “Upon the whole, then, it appears that no testimony of any kind of miracle has ever amounted to a probability, much less to a proof...no human testimony can have such a force as to prove a miracle...” (E. X 2, §35). Em qualquer caso: Hume queria defender a *impossibilidade natural* dos milagres (no sentido de sua ínfima probabilidade), mas de tal maneira que essa acarretaria que o conceito de milagres, mesmo que não seja contraditório *per se*, *contraditasse o sólido e bem estabelecido conceito de leis da natureza*.

obstante, creio que a interpretação Nuyen envolve alguns problemas que vão além do simples fato de negligenciar as *Vorlesungen*²¹.

Primeiro, admitir a mencionada “possibilidade teórica” dos milagres não é a mesma coisa nem é compatível com a atitude que os condenaria como “irracionais” nos assuntos da vida, como Nuyen interpreta. Se eles fossem “irracionais”, não seriam teoricamente *possíveis* para Kant. De resto, eles não podem ser “irracionais”, se Kant pode *acreditar* neles, simplesmente porque para Kant a fé (*Glaube*) ou crença (*Glauben*) é algo racional²². Segundo, o espaço deixado para a “crença” não parece ser muito amplo, se não podemos acreditar em milagres *nos assuntos da vida* – isso significando que não podemos acreditar neles nem na ciência nem na moral, e nem mesmo na religião. Por fim, admitir a possibilidade “teórica” dos milagres, não parece ser o mesmo que a *permissão para crer* neles. Kant parece admitir de alguma forma a sua “possibilidade” na *Religião*²³, mas na verdade considera a fé em milagres como algo *ilusório*, como vou

21 Não pretende ter discutido todos os aspectos da interpretação de Nuyen, mas apenas sua principal linha de argumentação, que considero relevante para os meus propósitos. Não discuto, por exemplo, sua interpretação da teleologia nesse contexto, nem sua suposição, descabida, de que a *criação seria um milagre* [Kant, de fato, sustentou o contrário: por exemplo, na *Metafísica Dohna*: “Die Schöpfung ist kein Wunder, denn sie war keine Begebenheit in der Welt (...)” (AA 28: 667); e a *Reflexion 6131*: “Die Schöpfung gehört nicht zu Begebenheiten in der Zeit. Die Welt mit ihrem Daseyn muß dadurch allein als Möglich gedacht werden” (AA 18: 464)].

22 Na *Religion* Kant geralmente usa o termo *Glaube* (fé) como sendo uma representação ou estado *racional*, por exemplo, in AA 6: 102-103, 115. Mas em outros contextos refere-se a *fatos históricos*, a uma fé *histórica*, *empírica*, que não pareceria ser estritamente “racional”, por exemplo, em AA 6: 115. Por vezes, também usa o termo *Glauben* (crença, acreditar) para referir uma representação, juízo ou estado “racional”, por exemplo, KrV A820/B848; ou ambos os termos indistintamente, por exemplo, em KrV A822/B850ff, e em *Religion* AA 6: 115 e 170. Na primeira Crítica, entretanto, a crença não é considerada como um conhecimento objetivo; mas isso não significa que seja algo irracional. É antes definida como um certo juízo cuja convicção é baseada em fundamentos subjetivos e pode não obstante ser racional do ponto de vista *prático* (KrV A824/B851; BXXXs). Duas condições devem ser satisfeitas, neste caso, para que a fé ou crença seja racional: primeiro, o seu conceito deve ser logicamente possível (não deve envolver contradição) e, segundo, ele deve mostrar um *interesse da razão prática*. Kant usa também o termo (*der*) *Glaube* no contexto da teoria dos postulados da razão prática pura, por exemplo, na *Crítica da razão prática* (AA 5: 143-144). Isto sugere que talvez pudéssemos pensar que Kant reserva *Glaube* para o contexto da filosofia da religião (que nós traduzimos como a fé), já que na maioria dos casos aparece esse termo, e *Glauben* (crença) para o contexto da epistemologia. Mas não há prova conclusiva de que Kant tenha pensado assim.

23 Cf. AA 6:85. Voltarei a tocar nesse ponto.

mostrar²⁴. No entanto, antes de analisar as passagens *Religião* que apoiam minha interpretação, vou primeiro analisar a interpretação de Peddicord.

1.2 A INTERPRETAÇÃO DE PEDDICORD

Semelhante a Nuyen, Peddicord compara Kant com Hume²⁵; mas com um propósito diferente. Como aponta claramente no início do seu estudo: “As teologias judaica e cristã clássicas sempre afirmaram a possibilidade de intervenção divina nos processos do mundo. Immanuel Kant, como o filósofo formador do Iluminismo alemão, foi claramente contra esta posição (...) [e] admitiu abertamente sua dependência do cético escocês David Hume”²⁶. Peddicord, assim, vai sustentar que Kant rejeitaria os milagres com base em razões epistemológicas que refletem a mesma opção ontológica “naturalista” de Hume²⁷. Seu princípio essencial é que o exame dos argumentos de Kant e Hume pode lançar luz sobre a controvérsia contemporânea entre naturalismo e teísmo. Em termos dos argumentos de Kant, Peddicord investiga a questão dos milagres do período pré-crítico ao crítico, concentrando-se de modo especial na recepção kantiana da física newtoniana e na teoria kantiana do espaço e do tempo. Como para meus propósitos não preciso explorar todos os aspectos de sua interpretação, vou apenas concentrar minha atenção em um aspecto central da sua interpretação da questão dos milagres em Kant que me parece problemático.

24 Isso ocorre, sobretudo, em AA 6:194, como veremos. De fato, Kant menciona o conceito ou fala de “milagres” na *Religion* em pelo menos seis passagens diferentes: 1) AA 6: 52-53; 2) AA 6: 62; 3) AA 6: 84-88; 4) AA 6: 129-130; 5) AA 6:162-163; 6) AA 6: 190ss. Em nenhuma delas há qualquer evidencia em favor da crença ou fé em milagres.

25 Peddicord analisa cuidadosamente a posição de Hume na *Enquiry* (2001: 32ss, 70ss) e depois a de Kant nos períodos pré-crítico (2001, 13ss, 73ss) e crítico (2001: 13ss, 109-32), citando nesse último caso não somente a *Reflexion* nº 5662 (“*Über das Wunder*”, supostamente datada de 1788-90, AA 18:320-322), mas também outras passagens do *Nachlass* (*Reflexion* 5997, AA 18: 419-420; *Reflexion* 454 (=Religion), AA 15: 187; *Religionslehre* de Pölitz, AA 28: 1106), que de acordo com Adickes são de 1785-88 (AA 14: XLII). Mas ele não explicita que a *Reflexion* 5997 reproduz praticamente o mesmo texto (nos últimos dois parágrafos, pelo menos) da *Reflexion* 5662 (!).

26 A frase citada é *Abstract*, a única parte da tese escrita em inglês (2001, 3).

27 2001, 15.

Para começar, aponto dois problemas: primeiro, para lidar com a crítica kantiana dos milagres Peddicord não leva em conta a *Religião*²⁸, e muito menos as *Preleções de Metafísica*. Em segundo lugar, ele baseia sua tese principal, sobretudo, em uma breve *Reflexion* de Kant, presumivelmente da década de oitenta, que aparece no *Nachlass* sob o título “Sobre os milagres” (*Über Wunder*)²⁹. Vou discutir brevemente a sua interpretação a partir dessa *Reflexão*, sobretudo por ser inteiramente contrária à de Nuyen e muito diferente da minha.

O ponto principal de Peddicord parece ser que “os argumentos de Kant no texto [*Sobre os milagres*] são sobretudo baseados em suas teorias sobre o espaço e o tempo, tal como expostos na primeira Crítica (1781 e 1787) e nos *Princípios Metafísicos da Ciência Natural* (1786)”³⁰. Isso não pareceria ser descabido, mas sim o que ele acrescenta a seguir (e esse é o ponto que eu gostaria especialmente de atacar): que os argumentos de Kant, *porquanto* seriam baseados na sua compreensão da ciência newtoniana e em sua própria teoria do espaço e do tempo, *pretendem provar* que “milagres são impossíveis”³¹. Peddicord passa então a interpretar o texto da *Reflexion* e sustenta que Kant tem dois argumentos *contra* a possibilidade dos milagres.

O primeiro argumento iria mostrar a impossibilidade de milagres no espaço, porque tudo que ocorre no espaço obedece à lei da ação e reação. “Mas um milagre – Peddicord interpreta –

28 No início, todavia, alega que “Kant hat auch rein religionsphilosophische Argumente zum Thema Wunder entwickelt. Siehe *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* A 71ff.; 6:63ff. und A 107ff.; 6:84ff. Da diese Argumente keine Bedeutung für die Naturphilosophie haben, liegen sie außerhalb des Bereichs dieser Studie” (2001, 14n). Ele parece não perceber a relevância e a necessidade de levar em conta a *Religião*; nem as *Preleções de Metafísica*.

29 *Über Wunder*, AA 18: 320-322 [ca. 1788 – 1790, *Loses Blatt Kiesewetter* 2: in. Rosenkrantz-Schubert, (Kants “Sämtliche Werke”, hrsg. von K. Rosenkranz und F.W. Schubert) XI 1, 263-5; Hartenstein (Kants “Sämtliche Werke”, in chronologischer Reihenfolge hrsg. von G. Hartenstein, 1867 – 1868.) IV, 500-2; Kirchmann (Kantausgabe der “Philosophischen Bibliothek”, ursprünglich hrsg. von J. H. von Kirchmann; die beige-setzten lateinischen Ziffern bezeichnen die Band-Zahlen der letzteren.), L (= Kants Handexemplar von Meiers “Auszug aus der Vernunftlehre”), 194-6]

30 “Kants Argumente in dem Text [*Über Wunder*] stützen sich vor allem auf seine Theorien von Raum und Zeit, wie sie in der ersten *Kritik* (1781 und 1787) und in der Schrift über *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (1786) dargelegt werden.” (2001, 109). A última frase tenciona conectar a primeira com o naturalismo de Kant, supostamente inspirado por Hume.

31 “(...) Wunder unmöglich sind” (2001, 110).

produziria uma mudança no espaço que não poderia ocorrer de acordo com a essa lei [de ação e reação], é por isso que sua possibilidade deve ser negada”³². Porque, acrescenta, um tal movimento ou mudança implicaria um movimento no espaço vazio, mas isso é impossível para Kant: “um movimento no espaço vazio é uma contradição, ou seja, seria a relação de uma coisa com nada, porque o espaço vazio é um mera idéia”³³. No entanto, devemos notar que Kant não diz que o próprio *conceito* de um milagre é *impossível*: Kant antes diz que é contraditório pensar um movimento no espaço vazio por ser contra a lei de Newton de ação e reação. Um movimento no espaço “vazio” deveria *supostamente* ser exigido pela tese de que milagres provocam mudanças no mundo. A premissa parece ser que temos que supor uma espécie de “intervenção sobrenatural” operando milagres como seu efeito, a qual *somente* poderia ser admitida no espaço “absoluto”, porque de outro modo seus efeitos obedeceriam naturalmente à lei de ação e reação³⁴. Mas essa última *possibilidade* não é negada: Kant diz apenas que um evento não pode ocorrer sem produzir alterações no espaço de acordo com as leis naturais. *Isso, e apenas isso*, seria impossível: ser um evento e, ao mesmo tempo, não obedecer à lei natural. De fato, Kant diz: “Nenhum movimento pode ser produzido no mundo, quer por milagre, quer por um ser espiritual, sem causar um movimento correspondente na direção oposta, portanto, de acordo com as leis de ação e reação da matéria, pois de outro modo surgiria um movimento do universo no espaço vazio”³⁵. Em uma palavra: se “X” é um *evento* milagroso, então “X” tem que produzir algumas conseqüências de acordo com as leis naturais; do contrário, teríamos que admitir a noção dogmática de “espaço vazio”. Mas isso não é o mesmo que dizer que milagres são contraditórios e, portanto, impossíveis: “Um milagre é um evento cujo fundamento não pode ser encontrado

32 “Ein Wunder brächte aber eine Veränderung im Raum, die *nicht* nach diesem Gesetz stattfände, und daher müsse seine Möglichkeit verneint werden (2001, 111)”.

33 “Eine Bewegung im leeren Raum aber ist ein Widerspruch, sie wäre nämlich die Relation eines Dinges zu einem Nichts, denn der leere Raum ist eine bloße Idee” (AA 18: 320).

34 A propósito, essa premissa não é de Kant, mas antes representa o ponto defendido pela antítese da primeira antinomia contra a tese (cf. KrV, A427/B455ss).

35 “Es kann weder durch ein Wunder, noch durch ein geistiges Wesen in der Welt eine Bewegung hervor gebracht werden, ohne eben so viel Bewegung in entgegengesetzter Richtung zu wirken, folglich nach Gesetzen der Wirkung und Gegenwirkung der Materie, denn widrigenfalls würde eine Bewegung des Universi im leeren Raum entspringen” (AA 18: 320).

na natureza”³⁶. Isso significa que não podemos *identificar* um milagre no mundo dos fenômenos, na medida em que deve ter por definição um *fundamento* não-natural ou sobrenatural; de modo que não podemos presumir que um evento “X” é um “milagre” com toda certeza. Mas do fato de que não possamos *conhecer* fundamentos ou eventos “sobrenaturais” não se segue necessariamente que eles sejam impossíveis.

O segundo argumento, de acordo com Peddicord, defenderia a impossibilidade de milagres no tempo: “O segundo argumento no ensaio *Sobre os milagres* é construído sobre a teoria kantiana do tempo. Kant apresenta uma teoria *causal* do tempo.”³⁷ O que significa isso para nosso problema? Peddicord declara: “Se a lei da causalidade não fosse válida – como por exemplo, em um evento miraculoso –, então o nosso entendimento não teria nenhum princípio para ordenar todas as ocorrências da experiência.”³⁸ Kant é muito mais explícito na *Reflexão*: “Mas nenhuma alteração no mundo pode surgir (e, assim, nenhum começo desse movimento) sem ser determinada por causas mundo de acordo com as leis da natureza em geral, portanto, não [determinada] pela liberdade ou por um milagre genuíno.”³⁹ Ora, o que Kant aponta claramente aqui é que nenhum evento pode acontecer sem ser no tempo, ou seja, sem ser causalmente ordenado no tempo como efeito de estados anteriores e causa dos subseqüentes. Mas isso não exclui para Kant a possibilidade de ação causal livre ou eventos miraculosos cujas *causas* são pensadas como não sendo *apenas* naturais, i. é, como *meramente* naturais. Isso fica mais claro em termos da concepção geral de liberdade em Kant. Com efeito, todo ato livre deve poder ter consequências empíricas que obedeçam à lei natural, mas isso não limita necessariamente nossa liberdade nem exclui sua possibilidade. Por analogia, o mesmo pode ser dito de milagres, na medida em que na frase citada Kant coloca ambos no mesmo nível: uma intervenção sobre-

36 AA 18: 321.

37 “Das zweite Argument in dem Aufsatz *Über Wunder* ist auf Kants Theorie der Zeit aufgebaut. Kant vertritt eine *kausale* Theorie der Zeit” (2001, 123).

38 “Kants Ablehnung eines Wunders können wir nun besser verstehen. Wenn das Gesetz der Kausalität nicht gelten würde – wie etwa bei einem Wunderereignis – dann hätte unser Verstand gar keinen Ansatzpunkt, um die Ereignisse der Erfahrung zu ordnen” (2001, 126).

39 “Es kann aber auch keine Veränderung in der Welt (also kein Anfang jener Bewegung) entspringen, ohne durch Ursachen in der Welt nach Naturgesetzen überhaupt bestimmt zu sein, also nicht durch Freiheit oder eigentliche Wunder” (AA 18:320).

natural pode gerar efeitos que o entendimento ordena de acordo com leis causais, mas o evento em questão, tanto quanto um ato livre, não pode ser exhaustivamente explicado em termos de leis causais naturais. Isso significa afirmar que para Kant milagres são impossíveis? Não, de modo algum: na *melhor* das hipóteses, significa que (pelo menos em termos de sua concepção entre meados e fins dos anos setenta) milagres não podem ser *reconhecidos como tais* dentro dos limites da experiência possível, porque é *realmente* impossível para um evento acontecer e não estar de acordo com leis causais no espaço e no tempo⁴⁰. Eu não posso individuar qualquer evento “sobrenatural”, ou qualquer evento que eu seria capaz de mostrar como efeito de uma causa “sobrenatural”. Mas Kant não está dizendo que o próprio conceito de um milagre é logicamente impossível. Da mesma forma que podemos pensar *atos livres* causando eventos que ocorrem de acordo com as leis naturais, podemos pensar milagres que acontecem dentro dos limites da natureza: em ambos os casos, teríamos “causas” que não podem ser explicadas de modo *exaustivo* em termos de uma explicação causal natural, mas que admitem um tipo de causalidade que podemos conceber mas não conhecer teoricamente. O conceito de milagre, como o de liberdade, não são contraditórios. Em ambos os casos, teríamos que pensar eventos como efeitos que teriam de ocorrer de acordo com a sucessão causal objetiva prescrita pelas leis da natureza, mesmo que eles pareçam exigir *algo mais* como base para sua explicação. Isso é o que é sugerido na R. 5997, quando Kant parece aceitar uma concepção especial de milagres, que certamente não é humeana: “Pois os movimentos não podem começar espontaneamente, nem por meio de qualquer coisa que não seja ela mesma movida por algo anterior; e nem a liberdade nem milagres ocasionais podem ser encontrados nos fenômenos, mas na melhor das hipóteses *milagres preestabelecidos* (*miracula praestabilita*) em um mundo que em si mesmo não teria começo”⁴¹. Aqui Kant parece estar admitindo que milagres “leibnizianos” seriam possíveis, i. é, aqueles eventos que no próprio ato da criação Deus teria pré-determinado que ocorreriam e por isso obedeceriam necessariamente às leis naturais: não violariam qualquer lei. Não está em

40 Assim, por exemplo, a *Metafísica Dohna* diz que o sobrenatural é “impossível” *de acordo com as leis da natureza* (“*übernaturlich, was nach Naturgesetzen unmöglich ist – supernaturale*” (AA 28:667), mas não impossível *em si* mesmo.

41 “Bewegungen können also nicht von selbst, auch durch nichts, was nicht selbst vorher bewegt war, anfangen; und die Freyheit ist nicht in den Phänomenen anzutreffen, auch keine Wunder in denselben, die occasional wären, sondern allenfalls *miracula praestabilita* in einer Welt, die selbst keinen Anfang hätte” (AA 18: 420).

questão, ainda, se Kant mantém essa posição nos anos vindouros; mas sim que não sustentou uma posição humeana.

Todavia, mesmo supondo que Kant tivesse defendido a impossibilidade de milagres na R. 5662, como Peddicord faz, é preciso distinguir entre pelo menos dois tipos diferentes ou conceitos de *possibilidade* presentes nos escritos de Kant. Um deles corresponde à Lógica formal e consiste na mera possibilidade *lógica*, a saber, a possibilidade de um conceito definida como sua ausência de contradição (por exemplo, na *Crítica da razão pura*, A59/B84; A150/B190). O outro corresponderia à Lógica *transcendental* e consiste na possibilidade *real*, definida como a conformidade de uma cognição com as condições gerais da experiência possível, i. é, com a possibilidade da experiência (por exemplo, na *Crítica da razão pura*, A218/B265; A220/B267)⁴². Parece que de acordo com essa distinção Kant poderia negar a possibilidade “real” dos milagres e ainda sustentar que eles são “logicamente” possíveis. Negar a possibilidade *real* dos milagres equivale a dizer que eles não podem ser conhecidos a priori como um objeto nos limites da experiência possível. Ainda assim, dado que seu conceito não implica nenhuma contradição, ainda se poderia dizer que milagres são pelo menos possíveis.

Isso é algo explicitamente afirmado por Kant em suas *Preleções sobre Metafísica*⁴³, como vou mostrar na última parte deste estudo. Mas, antes disso, pretendo analisar várias passagens da *Religião* que não dão apoio à interpretação de Nuyen, nem à de Peddicord. Não pretendo, porém,

42 Na *Crítica da razão pura*, Kant assinala que “das Blendwerk, die logische Möglichkeit des Begriffs (da er sich selbst nicht widerspricht) der transscendentalen Möglichkeit der Dinge (da dem Begriff ein Gegenstand correspondirt) zu unterscheiden, kann nur Unversuchte hintergehen und zufrieden stellen” (B302). E logo, de imediato, acrescenta uma nota para esclarecer a distinção: “Mit einem Worte, alle diese Begriffe lassen sich durch nichts belegen und dadurch ihre reale Möglichkeit darthun, wenn alle sinnliche Anschauung (die einzige, die wir haben) weggenommen wird, und es bleibt dann nur noch die logische Möglichkeit übrig, d. i. daß der Begriff (Gedanke) möglich sei, wovon aber nicht die Rede ist, sondern ob er sich auf ein Object beziehe und also irgend was bedeute” (B302-303n).

43 “Wunder sind aber nicht an sich selbst unmöglich...” (*Metaphysik L1*, AA 28:218); “Wie ist die Vernunft befugt, Wunder anzunehmen? Denn im allgemeinen müssen wir gestehen, da Wunder möglich sind...” (*Metaphysik Mrongovius*, AA 29: 871); “An sich interne ist also ein Wunder möglich...” (*Metaphysik Dohna*, AA 28: 667); “Die Möglichkeit eines Wunders können wir nicht darthun, obgleich wir die Unmöglichkeit eines Wunders nicht beweisen können. Die innere Möglichkeit der Wunder können wir wohl einräumen...” (*Metaphysik K2*, AA 28: 734).

oferecer uma análise completa da *Religião*, mas apenas destacar as principais passagens sobre a questão dos milagres e a linha geral do argumento kantiano. Vou mostrar que, na *Religion*, Kant não defende a fé ou crença em milagres, mas tampoco considera que milagres sejam impossíveis.

2. A CONCEPÇÃO KANTIANA DOS MILAGRES NA *RELIGIONSCHRIFT*

À primeira vista, não é totalmente claro se Kant admite ou nega a possibilidade de milagres nos escritos da *Religião*. Em todo caso, uma análise um pouco mais atenta revela que Kant não admite que a *fé em milagres*, algo que apenas é exigido pela religião “histórica”, mas não pela religião “moral” da razão pura.

No entanto, mesmo se Kant parece negar os milagres (ou pelo menos sua “possibilidade real”), não parece disposto a negar a possibilidade dos milagres *tout court*. Assim, por exemplo, Kant parece admitir a mera possibilidade lógica de milagres na Observação Geral à segunda parte, especialmente dedicada à questão:

“Por conseguinte, bem *pode ser* que [aqueles eventos que a história refere como milagres] (...) *sejam todos milagres* (...) que a história que deveria testemunhar para dar conta destes milagres seja em si um milagre (...) (uma revelação *sobrenatural*). Assim, podemos deixar o mérito de tais milagres, de uma vez por todas, intacto (...)”⁴⁴.

Na verdade, Kant parece referir-se aqui à possibilidade de que milagres bíblicos sejam verdadeiros testemunhos⁴⁵: está dizendo que em princípio não é impossível que toda a história

44 O grifado é nosso. O original reza: “Es mag also sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniß, daß seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben, daß sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei: so können wir sie insgesamt auf ihrem Werthe beruhen lassen (...)” (AA 6:85). Vale notar que Kant aqui parece argumentar contra Hume, sem considerar a hipótese “a great deal too liberal”, como Hume (*Enquiry*, X 1, § 13; 2, §§ 14ss).

45 Uma passagem como a *Reflexion 4914* pareceria querer dizer o contrário: “(...) Erzählungen von Wundern nicht glauben bezumessen, weil auch, wenn etwas wahres durch Wunder eingeführt worden, es nachher nicht um dieser Erzählung willen soll geglaubt werden, sondern aus sich selbst, weil sonst neue Erzählungen es wieder umwerfen können” (AA18: 27). Numa palavra, *um milagre poderia ter sido real* e seu testemunho

contada pela fé histórica seja verdadeira. Mas não parece claro o tipo de “possibilidade” que temos aqui: se é a dos milagres ou de seu testemunho evangélico. Em todo caso, o que se pode deduzir é que em ambos os casos estaria implicada a possibilidade de intervenção *sobrenatural*, quer para perpetrar milagres, quer para revelá-los. Resta saber se se trata de uma possibilidade real ou lógica. Todavia, na “Observação Geral” à quarta parte, Kant rejeita o uso do conceito de “intervenção sobrenatural” em termos que equivalem à rejeição de sua possibilidade real:

“O conceito de intervenção sobrenatural (...) é muito arriscado e difícil de reconciliar com a razão (...). No entanto, sua *impossibilidade* (...) *tampouco pode ser provada* (...). Essa idéia totalmente nos escapa; aliás, é salutar que nos mantenhamos a uma respeitosa distância dela, como de uma coisa sagrada, a menos que na ilusão de fazermos milagres, ou percebermos milagres em nós mesmos, nos tornemos inaptos para qualquer uso da razão (...)”⁴⁶.

A passagem sugere que se Kant aceita qualquer possibilidade de intervenção sobrenatural na *Religionschrift*, essa possibilidade não pode ser senão *lógica*. E isso pode ser compatível com os termos em que Kant tinha aceitado “a cooperação sobrenatural” na primeira parte da

poderia não ser digno de confiança, nem poderia ser corrigido ou substituído depois por um outro. Esse é um aspecto que Hume *não parece enfatizar*. Há, de resto, uma outra passagem na *Religion* (AA 6:132) que aceita explicitamente a possibilidade de uma revelação verdadeira.

46 O grifado é nosso. A passagem completa no original reza: “Der Begriff eines übernatürlichen Beitritts zu unserem moralischen, obzwar mangelhaften, Vermögen und selbst zu unser nicht völlig gereinigten, wenigstens schwachen Gesinnung, aller unserer Pflicht ein Genüge zu thun, ist transcendent und eine bloße Idee, von deren Realität uns keine Erfahrung versichern kann. – Aber selbst als Idee in bloß praktischer Absicht sie anzunehmen, ist sie sehr gewagt und mit der Vernunft schwerlich vereinbar: weil, was uns als sittliches gutes Verhalten zugerechnet werden soll, nicht durch fremden Einfluß, sondern nur durch den bestmöglichen Gebrauch unserer eigenen Kräfte geschehen müßte. Allein die Unmöglichkeit davon (daß beides neben einander statt finde) läßt sich doch eben auch nicht beweisen, weil die Freiheit selbst, obgleich sie nichts Übernatürliches in ihrem Begriffe enthält, gleichwohl ihrer Möglichkeit nach uns eben so unbegreiflich bleibt, als das Übernatürliche, welches man zum Ersatz der selbstthätigen, aber mangelhaften Bestimmung derselben annehmen möchte. (...) Diese Idee ist gänzlich überschwenglich, und es ist überdem heilsam, sich von ihr als einem Heiligthum in ehrerbietiger Entfernung zu halten, damit wir nicht in dem Wahne selbst Wunder zu thun, oder Wunder in uns wahrzunehmen uns für allen Vernunftgebrauch untauglich machen oder auch zur Trägheit einladen lassen, das, was wir in uns selbst suchen sollten, von oben herab in passiver Muße zu erwarten.” (AA 6: 191). Veja-se também, AA 7: 65n: “ (...) *Supernaturalium non datur scientia*”). Cf. AA 6: 85n.

Religion: podemos admiti-la, mas só na medida em que a *graça* não precede a nossa decisão nem relaxa nossa disposição para tornarmo-nos moralmente bons, a única coisa que realmente torna os humanos “dignos de recebê-la”⁴⁷.

No contexto geral das passagens citadas, Kant sugere que o bem que o ser humano pode fazer depende apenas de sua própria consciência moral e decisão; e, portanto, não deve ser atribuído à graça. Assim, Kant rejeita o auxílio sobrenatural e os milagres como ilusórios, como algo que nos torna “inaptos para qualquer uso da razão”, porquanto nos desviam do verdadeiro culto moral de Deus, o qual na verdade consiste em agir moralmente, ou seja, em considerar as leis morais como se fossem “mandamentos divinos”. O que realmente importa é ser *agradável* a Deus, que nada mais é do que ser moralmente bom⁴⁸. Isso, no entanto, Kant já havia dito antes, na segunda parte:

“Se alguém, (...) pede milagres como credenciais (...) quem pede, assim, confessa a sua própria *descrença* moral, uma falta de fé que nenhuma fé baseada em milagres pode remediar, pois somente a fé na validade prática da ideia que está na nossa razão (...) tem valor moral (...)”⁴⁹.

O ponto parece revelar toda a concepção de Kant na *Religião*: o que importa não é tanto acreditar e orar, mas antes agir moralmente de acordo com o nosso dever. Precisar de milagres para acreditar na religião, ou agir de acordo com a moral, é decerto algo completamente errado do ponto de vista da fé e da moral. É por isso que a necessidade de milagres equivale a confessar fraqueza moral e *superstição*⁵⁰.

47 “(...) der Mensch muß sich doch vorher würdig machen, sie zu empfangen (...)” (AA 6:44).

48 A equação moralmente bom = agradável a Deus é claramente defendida em AA 6:47, por exemplo. Cf. AA 6:170.

49 “Wer aber, um einen Menschen für ein solches mit jener Idee übereinstimmendes Beispiel zur Nachfolge anzuerkennen, noch etwas mehr, als was er sieht, d. i. mehr als einen gänzlich untadelhaften, ja so viel, als man nur verlangen kann, verdienstvollen Lebenswandel, wer etwa außerdem noch Wunder, die durch ihn oder für ihn geschehen sein müßten, zur Beglaubigung fordert: der bekennt zugleich hierdurch seinen moralischen Unglauben, nämlich den Mangel des Glaubens an die Tugend, den kein auf Beweise durch Wunder gegründeter Glaube (der nur historisch ist) ersetzen kann; weil nur der Glaube an die praktische Gültigkeit jener Idee, die in unserer Vernunft liegt, (...) moralischen Werth hat” (AA 6: 62-63).

50 Cf. AA 23: 103-104.

Assim, Kant não parece de modo algum abolir milagres ou negar sua possibilidade *per se*: apenas examina e critica a fé tradicional nos milagres *bíblicos* para concluir que são “logicamente” possíveis. Isso não é, certamente, dar muito crédito para a fé e a teologia cristãs. No entanto, a ironia de Kant em relação dos relatos tradicionais sobre os milagres da fé cristã histórica é clara, ao menos na terceira parte:

“A esta doutrina [do mestre do Evangelho] (...) foram associados num livro sagrado milagres e mistérios cujo anuncio é um milagre ele mesmo e exige uma fé histórica que não pode ser autenticada nem assegurada em seu significado e sentido a não ser por meio de erudição”⁵¹.

Kant destaca aqui dois pontos: por um lado, a fé histórica adicionou elementos secundários, externos e de algum modo irrelevantes para o ensino moral do Evangelho, a saber, “milagres” e “mistérios”; por outro lado, já constitui por si só um “milagre” o modo como os milagres foram historicamente atestados até então, pois o único testemunho em seu favor baseava-se em livros que só podiam ser interpretados pelas pessoas que apoiavam as suas próprias alegações de milagres sobre esses livros, ou seja, eruditos, teólogos. No entanto, acrescenta Kant, “nessas circunstâncias não seria nada frutífero contestar as narrativas ou interpretações, quando a verdadeira religião [baseada na disposição moral] (...) se faz presente e é capaz, agora e doravante, de se sustentar a si mesma mediante fundamentos racionais”⁵². Assim, para a verdadeira religião não faz sentido discutir ou refutar aquelas narrativas, porque elas dizem respeito à fé na

51 “Dieser Lehre (...) werden in einem heiligen Buche noch Wunder und Geheimnisse beigesellt, deren Bekanntmachung selbst wiederum ein Wunder ist und einen Geschichtsglauben erfordert, der nicht anders als durch Gelehrsamkeit sowohl beurkundet, als auch der Bedeutung und dem Sinne nach gesichert werden kann.” (AA 6:129). Outra passagem que mostra a ironia de Kant é a seguinte: “Auch ist nicht zu erwarten, daß, wenn die Bibel, die wir haben, außer Credit kommen sollte, eine andere an ihrer Stelle emporkommen würde; denn öffentliche Wunder machen sich nicht zum zweitenmale in derselben Sache (...)” (AA 7: 65). Em todo caso, Kant é mais caridoso aqui em relação aos milagres bíblicos do que Hume. Cf. a *Enquiry* X 2, §§ 40-41.

52 “(...) und unter solchen Umständen kann es nichts fruchten, jene Erzählungen oder Ausdeutungen jetzt zu bestreiten, wenn die wahre Religion einmal da ist und sich nun und fernerhin durch Vernunftgründe selbst erhalten kann (...)” (AA 6:84).

história, não na razão⁵³. A primeira afirmação na “Observação Geral” da parte segunda ilustra muito bem a perspectiva que Kant abraça:

“Se uma religião moral (que não deve se basear em dogmas e rituais, mas na disposição do coração para observar todos os deveres humanos como mandamentos divinos) deve ser estabelecida, todos os *milagres* que a história relaciona a sua introdução devem finalmente tornar em geral dispensável a própria fé em milagres. Pois revela-se um grau censurável de incredulidade moral quando não se concede autoridade suficiente aos preceitos do dever, tal como estão originalmente inscritos no coração pela razão (...)”⁵⁴.

Numa palavra, a religião moral dispensa a fé em milagres, uma vez que o que conta é a disposição moral; qualquer aceitação de fé contrária seria moralmente censurável. Além disso, na “Observação Geral” da primeira parte, Kant já havia caracterizado os “milagres” (juntamente com os *efeitos da Graça, mistérios e meios da Graça*) como “*parerga*”, ou seja, como “ocupações secundárias” para a religião dentro dos limites da razão pura: a saber, como algo que não é essencial à religião da razão pura. Tinha dito então “[que, no que] diz respeito às desvantagens que resultam dessas idéias (que são também *moralmente* transcendentais), quando queremos introduzi-las na religião, os seus efeitos (...) são os seguintes: 1) pretensa experiência interior (efeitos de graça), *entusiasmo*, 2) experiências supostamente externas (milagres), *superstição* (...)”⁵⁵. Nesse sentido, a *crença* em “milagres” é não somente algo que depende do conceito transcendente da intervenção sobrenatural e *afeta a pureza de nossas decisões morais*, mas também,

53 Veja-se AA 6:84-85.

54 “Wenn eine moralische Religion (die nicht in Satzungen und Observanzen, sondern in der Herzensgesinnung zu Beobachtung aller Menschenpflichten als göttlicher Gebote zu setzen ist) gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verräth einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen durch die Vernunft geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch dazu durch Wunder beglaubigt werden (...)” (AA 6:84). Cf. AA 6:115. Cf. AA 15:187.

55 “Was den Nachtheil aus diesen auch moralisch transscendenten Ideen anlangt, wenn wir sie in die Religion einführen wollten, so ist die Wirkung davon nach der Ordnung der vier obbenannten Classen: 1) der vermeinten inneren Erfahrung (Gnadenwirkungen) Schwärmerei, 2) der angeblichen äußeren Erfahrung (Wunder) *Aberglaube* (...)” (AA 6:52).

sobretudo, um certo tipo de “superstição” que poderia ludibriar nosso caráter. Que seria *transcendente*, mesmo do ponto de vista *moral*.

Na “Observação Geral” da quarta parte Kant dá exemplos dessa ilusão em três tipos diferentes e relacionados de fé, sendo um deles precisamente a *fé em milagres*:

“Especificamente, pode haver três tipos de *fé ilusória* na possível ultrapassagem dos limites da nossa razão no que diz respeito ao sobrenatural (que de acordo com as leis da razão não é um objeto de uso teórica nem prático). *Primeiro*, a crença de que temos conhecimento de algo através da experiência que nós na verdade não podemos admitir como acontecendo de acordo com leis objetivas da experiência (*fé em milagres*) (...)”⁵⁶.

Assim, parece que na *Religião* Kant não apenas *não permitia acreditar em milagres*: ele chegou *mesmo* a considerar “a fé em milagres” como algo *dispensável e enganoso*. Primeiro, porque implica a suposição de *algo* sobrenatural, acerca do qual “não temos conhecimento através da experiência”, isto é, algo que “não podemos aceitar”, pois *não acontece* “de acordo com as leis da experiência”; segundo, porque esta suposição nos faz ignorar a lei moral e pode contaminar o nosso poder de escolha com algo *heterônomo*: a confirmação de minha fé por meio de milagres é análoga ao agir a partir de um fundamento de determinação exterior à minha vontade⁵⁷; e terceiro, porque a fé em milagres não é senão certo tipo de superstição.

De fato, os milagres bíblicos podem ser explicados *à la* Spinoza, isto é, historicamente: como a necessidade de introduzir “milagres” que uma nova religião como o cristianismo primitivo teria para se adaptar à maneira comum de pensar e *impor a sua autoridade* contra as outras

56 “Es kann nämlich dreierlei Art von *Wahnglauben* der uns möglichen Überschreitung der Grenzen unserer Vernunft in Ansehung des Übernatürlichen (das nicht nach Vernunftgesetzen ein Gegenstand weder des theoretischen noch praktischen Gebrauchs ist) geben. *Erstlich* der Glaube etwas durch Erfahrung zu erkennen, was wir doch selbst als nach objectiven Erfahrungsgesetzen geschehend unmöglich annehmen können (der Glaube *an Wunder*) (...)” (AA 6: 194). Vou retomar esse aspecto na última parte.

57 Segundo AA 23:103 (*Vorarbeiten zur Religion*), a acusação de que milagres não podem ser conhecidos nem teórica nem praticamente é dirigida *contra a teologia*. Mas em AA 23:102 Kant autorizara seu uso dentro dos limites da moral: “Wunder kan man gar nicht weder im theoretischen noch practischen zu beweisen brauchen [,] jeder der solche erfahren zu haben meynt[,] darf sie innerhalb der Grentzen der Moral für sich benutzen” (AA 23:102).

formas de crença anteriores ou concorrentes⁵⁸. É interessante notar que Kant ataca os milagres *históricos* na medida em que fazem parte do dogma da Igreja, à qual ele se opõe com veemência, a saber, à visão que impõe a *fé em milagres como uma obrigação moral* para os cristãos. *Essa é a superstição*, porque moralidade e bondade não têm nada a ver com o fato de se acreditar em milagres ou não.

Não obstante isso, Kant parece ter admitido *implicitamente* a possibilidade de milagres em geral. Por um lado, se nos concentramos em sua definição de “milagres”, temos de admitir que deixa em aberto sua possibilidade conceitual:

“O que se deve entender pela palavra *milagres*? Eles podem então ser definidos (pois o que realmente nos importa é apenas saber o que são *para nós*, isto é, para o nosso uso prático da razão) como eventos do mundo cujas leis causais são e devem permanecer para nós absolutamente desconhecidas”⁵⁹.

Vale notar que aqui Kant não diz que milagres são contraditórios em si mesmos, ou violam as leis da natureza: Kant diz apenas que não conhecemos as leis que governam suas causas. É por isso que algumas pessoas são inclinadas a lê-lo como uma defesa ou licença para a fé ou crença em milagres. Primeiro, porque a definição é dada como sendo importante para o *nosso uso prático da razão*; em segundo lugar, porque sugere que pelo menos alguns eventos são tais que não conhecemos as leis que governam suas causas, a saber, *eventos* que possivelmente devem sua ocorrência a uma intervenção sobrenatural.

Todavia, como eu defendi acima contra Nuyen, não podemos equiparar a possibilidade lógica do conceito de milagres com a fé em milagres⁶⁰. Assim, mesmo se tomarmos por certo

58 AA 6:1 62-163. Veja-se, por exemplo, as *Reflexionen* 8089 e 8090, AA 18: 633-4. Cf. AA 23: 452. Veja-se também a carta a Lavater de 28/04/1775 (AA 11: 177). Para uma visão histórica, “espinosista” da Bíblia em Kant, veja-se, por exemplo, AA 7:66; AA 23: 111ss.

59 O original reza: “Wenn man aber fragt: was unter dem Worte *Wunder* zu verstehen sei, so kann man (da uns eigentlich nur daran gelegen ist, zu wissen, was sie *für uns*, d. i. zu unserm praktischen Vernunftgebrauch, seien) sie dadurch erklären, daß sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen” (AA 6:86).

60 Palmquist coloca isso muito claramente: “(...) as long as we accept Kant’s definition of a miracle as an

que Kant admitiu a possibilidade lógica de milagres, não poderemos dizer que isso implica a crença nos milagres. Trata-se de duas coisas diferentes: a crença em milagres implica a sua possibilidade, mas sua possibilidade lógica não implica necessariamente a sua credibilidade.

Em todo caso, penso que na *Religião* Kant não se esmerou em mostrar que defendia essa possibilidade⁶¹: aqui a concepção de Kant é claramente *contra* “acreditar em milagres”, parecendo antes uma interpretação “espinosista”, i.é, secular, histórica dos milagres⁶². De resto, não há

event' in the world the *operating laws* of whose causes are, and must remain, absolutely unknown to us' he left plenty of room for *unknown causes* of events; what it denies is the possibility of obtaining *knowledge* of *uncaused* events (...). Causes can be unknown to us because of our ignorance either of natural laws or of supernatural intervention" (474ff.). Assim, para Palmquist, Kant admitiria a possibilidade de causas desconhecidas, quer em função de intervenção sobrenatural, quer não; e negaria somente o conhecimento de eventos incausados, o que é em princípio correto. Esse é um ponto que Nuyen também salienta (2002, 316-317). Mas, em todo caso, isso não equivale a defender a crença em milagres. Palmquist tem razão, todavia, ao pensar que *se levarmos em consideração* a definição kantiana de milagres como eventos cuja causa é *naturalmente desconhecida* ou não pode ser constatada na série das causas naturais segundo as leis da natureza, então não poderemos afirmar que Kant negou a possibilidade os milagres.

61 AA 6:191 parece ser a única passagem a sugerir essa possibilidade, mas não de modo unívoco e isento de ambiguidade. Veja-se também AA 6: 132.

62 Também n' *A Paz perpétua* Kant dá mostras de não defender a fé em milagres: “Im Mechanism der Natur, wozu der Mensch (als Sinnenwesen) mit gehört, zeigt sich eine ihrer Existenz schon zum Grunde liegende Form, die wir uns nicht anders begreiflich machen können, als indem wir ihr den Zweck eines sie vorher bestimmenden Welturhebers unterlegen, dessen Vorherbestimmung wir die (göttliche) Vorsehung überhaupt und, sofern sie in den Anfang der Welt gelegt wird, die gründende (providentia conditrix; semel iussit, semper parent, Augustin.), im Laufe der Natur aber diesen nach allgemeinen Gesetzen der Zweckmäßigkeit zu erhalten, die waltende Vorsehung (providentia gubernatrix), ferner zu besonderen, aber von dem Menschen nicht vorherzusehenden, sondern nur aus dem Erfolg vermutheten Zwecken die leitende (providentia directrix), endlich sogar in Ansehung einzelner Begebenheiten als göttlicher Zwecke nicht mehr Vorsehung, sondern Fügung (directio extraordinaria) nennen, welche aber (da sie in der That auf *Wunder* hinweist, obgleich die Begebenheiten nicht so genannt werden) als solche erkennen zu wollen, thörichte Vermessenheit des Menschen ist: weil aus einer einzelnen Begebenheit auf ein besonderes Princip der wirkenden Ursache (daß diese Begebenheit Zweck und nicht bloß naturmechanische Nebenfolge aus einem anderen, uns ganz unbekanntem Zwecke sei) zu schließen ungereimt und voll Eigendünkel ist, so fromm und demüthig auch die Sprache hierüber lauten mag” (AA 8:361n). O final da nota iguala o conceito de “*eines göttlichen Beitritts*” com o de “*Mitwirkung (concursum)*” e diz que o conceito de concurso divino (*concursum*) é “muito apropriado e mesmo necessário” do “ponto de vista *prático moral*” (AA 8:361n). Vale lembrar que *concursum* e *Wunder* andam juntos:

evidência clara alguma de uma defesa da crença em milagres no *corpus* kantiano⁶³. Todavia, se é verdade que Kant *implicitamente* considera os milagres como algo possível na *Religião*⁶⁴, também é verdade que ele sustentou *explicitamente* serem possíveis em suas *Preleções sobre Metafísica*.

3. O ESTATUTO DOS MILAGRES NAS *PRELEÇÕES SOBRE METAFÍSICA*

Podemos salientar pelo menos dois aspectos para avaliar em medida Kant está preocupado com os milagres em suas *Preleções sobre metafísica*.

Em primeiro lugar, Kant comentou Baumgarten, que escreveu passagens memoráveis sobre os milagres e sustentou sua própria teoria (independente daquelas de Leibniz e Wolff)⁶⁵.

“Gott concurrirt nicht zur Natur. Das wäre ein Wunder” (AA 28:1308). Veja-se também a mesma equação em AA 28: 1309: “Bei Naturbegebenheiten soll kein Wunder sein (...) mithin ist jeder concursus Wunder”.

63 Há uma passagem na *Metafísica Mrongovius* onde se diz que há um caso no qual milagres seriam dignos de crédito (*gläubwürdig*): quando sua ocorrência confirmasse a doutrina segundo a qual milagres enriquecem nossa perfeição moral. Não está de todo claro, todavia, se o teor *leibniziano* da sentença caracteriza a própria posição de Kant (AA 29: 873).

64 Ver nota 44.

65 Se ele foi ou não inspirado por Wolff e Leibniz não está claro à primeira vista, mas sua teoria é certamente diferente das outras. Especialmente se tivermos em mente Frängsmyr acerca da concepção sobre milagres de Wolff: “Determinism was for the Church a great danger in the philosophy of Wolff (...) The pre-established harmony between mind and body, and the far-reaching conformity to law in the world (nexus rerum) seemed to destroy the last possibility of men’s free will (...) If the world worked like a machine, the reliability of the miracles narrated in the Bible was no longer very great. Wolff had not, of course, denied the possibility of miracles, but because order and conformity to law for him were signs of Nature’s perfection (Natura non facit saltus), he could no doubt be seen as a dangerous skeptic on this question” (1975, 663). Richards parece apontar algo semelhante: “He [Wolff] finds that the Aristotelian hypothesis of interaction between mind and body requires the empirically empty supposition of an occult force passing between them (Psychol. rat. §558-587), and that the Cartesian belief in occasionalism assumes the continued active intervention of God in nature — a theory which confounds the divine and the natural, demands perpetual miracles, and leaves the natural scientist with no understanding of the sufficient reason for natural phenomena. Wolff’s own preference is for the Leibnizian hypothesis of pre-established harmony between body and soul (Psychol. rat. §612-642).” (1980, 235). Além disso, de acordo com o influente estudo de Casula (1973, 21 e seg.), a análise dos milagres na *Metafísica* de Baumgarten é uma das mais importantes inovações em relação à de Leibniz. Recente abordagem sobre Leibniz, quando devidamente comparada com a abordagem de Baumgarten, torna evidente algumas

Assim, é preciso lembrar: seja qual for a teoria dos milagres que Kant possa ter sustentado, se sustentou alguma, o fato é que ele discorre sobre os milagres quando comenta Baumgarten. Isso fica claro não apenas do ponto de vista meramente historiográfico, mas sobretudo *conceitualmente*, a partir da estratégia que ambos traçaram para explorar o problema: ambos definem os conceitos do “natural” e do “contrário à natureza”, e somente depois os do “sobrenatural” e dos “milagres”⁶⁶. Por essa razão, à primeira vista não se vê se Kant sustenta uma teoria própria ou se apenas comenta de modo esparso a abordagem de Baumgarten; mas pretendo mostrar que Kant sustenta uma teoria própria, apesar de ser parcialmente inspirada na abordagem de Baumgarten.

Em segundo lugar, Kant comentou freqüentemente Baumgarten e falou sobre os milagres pelo menos nos seguintes conjuntos de *Preleções de Metafísica*: a *Metafísica L1* (*nach Pölitz*) (AA 28:216-221), que é do final dos anos setenta⁶⁷; a *Metafísica Mrongovius* (AA 29: 869-875), que é do início dos anos oitenta; a *Metafísica Dohna* (AA 28: 667-70) e a *Metafísica K2* (*Auszüge Heinze*), que são ambas dos anos noventa (AA 28: 732-735). Assim, pretendo mostrar que a análise desse material, ao compará-lo com os textos de Baumgarten, permite estabe-

diferenças marcantes na sua abordagem sobre os milagres. Sobre Leibniz ver, por exemplo, Dowe (1996). Ver também Watkins (1998).

66 Ver Kant, *Metaphysik K2* (28.2,1: 732); *Metaphysik L1* (AA 28:216-17). Cf. Baumgarten, *Metaphysica* (Latina, 4ª edition, 1757), §§466-500 (§§466, 474, 475: *miracula sunt possibilia*; §§ 834, 860, 913). Na *Metaphysik Dohna* Kant se expressa de uma maneira um pouco diferente, primeiro ao discutir o que é “contra a natureza”, em seguida o que é “natural”, “sobrenatural” e eventualmente “milagres” (AA 28: 667-668).

67 A datação da *Metafísica L1* – “nach Pölitz” – é controversa: ela seria comparada com a *Metafísica Korff* por Erdmann e datada em 1773/4, mas Arnoldt que contestou essa data e a datou “no período 1778-1779, também de 1779/1780 até 1784-1785, talvez 1783-1784”, de acordo com a resenha de Lehmann (AA 28:1341-2). Lehmann pensa que ela não pode ser de 1784-1785, nem de 1783-1784, e cita Menzer, para quem ela surge por volta de 1778-1779/1779-1780. Heinze acredita que ela é do Inverno 1791-1792 ou 1792-1793 (1894: 623, apud Lehmann, AA 28:1346 nota 35). De fato, algumas passagens parecem ser inteiramente críticas, isto é, após 1781 (por exemplo, AA 28:195, 201-202), e mesmo depois de 1790. (Por exemplo, 28:205), mas outras são tipicamente pré-críticas (como, por exemplo, AA 28: 206-207, em que Kant critica Descartes de maneira completamente diferente da primeira Crítica, ou AA 28: 214-215, onde Kant critica a explicação Leibniziana/baumgartiana e cartesiana da interação entre as substâncias e baseia o conceito da unidade do mundo “na unidade do ser primordial”, assim fundamentando a cosmologia na teologia natural). A julgar as notas pelo conteúdo que elas apresentam, eu tendo a concordar mais com Menzer do que com Lehmann ou Arnoldt: *elas parecem surgir no final dos anos 70*.

lecer claramente a posição de Kant ao longo de toda sua carreira. Entretanto, considerando a evolução do pensamento kantiano, concentrar-me-ei primeiro na *Metafísica L1* por ser anterior à primeira Crítica, e contemporânea do confronto com a filosofia de Hume; e, na sequência, na *Metafísica Dohna*, por ser o último conjunto de notas sobre Metafísica que ainda conservamos e contar com a vantagem adicional de ser contemporânea da *Religionsschrift* e da segunda edição da terceira Crítica⁶⁸. O benefício desta demarcação não se dá apenas em termos da economia do espaço: a *Metafísica L1* mostra uma concepção que possui vários aspectos em comum com a concepção da *Metafísica Dohna*, e ambas sugerem que Kant estava preocupado com a questão não apenas antes da primeira Crítica, mas durante *todo* o período crítico. Soma-se a isso o fato de que a idéia central de sua concepção e os conceitos básicos empregados nos anos setenta ainda estão presentes posteriormente nas décadas de oitenta e noventa⁶⁹. Tudo isso permite inferir que Kant estava preocupado com sua própria teoria dos milagres; que ele não estava apenas comentando Baumgarten, nem parafraseando a crítica Hume.

No que segue, portanto, pretendo primeiro destacar e analisar alguns aspectos da *Metafísica L1* (com o eventual apoio de outras Preleções), em comparação com a concepção de Baumgarten. Isso permitirá chegar a uma primeira formulação da concepção kantiana dos milagres.

3.1. Os “MILAGRES” NA METAFÍSICA L₁

A abordagem dos milagres na *Metafísica L1* certamente difere da abordagem da *Metafísica Dohna*, mas também tem muitos pontos de concordância. De saída, Kant irá discutir o conceito e o estatuto dos milagres no contexto de um comentário crítico da *Cosmologia* de Baumgarten.

Um milagre, em primeiro lugar, diz respeito ao “sobrenatural” (*Übernatürliche*), o qual é pensado e explicado em contraste com os conceitos de “natural” (*Natürliche*) e do “contrário à

68 A *Metafísica Dohna* é a transcrição de um curso ministrado por Kant no semestre de inverno 1792/1793. As quatro partes da *Religião dentro dos limites da simples razão*, como mencionei antes, estavam todas prontas antes do final de 1792, mas foram publicadas apenas em março de 1793 (Jena: F. Nicolovius) por causa de várias manobras que Kant e Biester tiveram de fazer para escapar da censura. Ver sobre isso o ensaio de Wobbermin na edição da Academia (AA 6: 498 seg.).

69 Isso será reforçado por algumas referências a *Metafísica Mrongovius* (AA 29: 868 e seg.). Ver também *Metafísica K2*, AA 28: 732 e seg.

natureza” (*Widernatürliche*)⁷⁰. Assim apresenta-se toda a questão na *Metafísica Baumgarten*⁷¹, e igualmente nas *Preleções sobre a Metafísica L1, Mrongovius, K2 e Dohna* de Kant.

É interessante notar, no entanto, que a *Metafísica L1* e *K2* introduzem o conceito de “antinatural” (*Unnatürlich*)⁷², e que a *Metafísica Dohna* não apresenta o conceito de “natural”, mas antes define apenas a “natureza”, o “contrário à natureza” e o “sobrenatural”⁷³. Posteriormente vou sugerir que essa diferença, notadamente o abandono do conceito do *antinatural*, permite compreender melhor a posição madura de Kant acerca dos milagres. Volto às definições da *Metafísica L1*.

Em um dos sentidos que usamos o termo “natureza”, tendemos a compará-lo com “essência”. Nós dizemos, por exemplo, que a essência ou natureza do ser humano consiste em ser racional e finito. Contrariamente a essa utilização corrente do termo, no entanto, na *Metafísica L1* Kant define primeiro “natureza” por contraste com o termo “essência”: a “essência é o primeiro princípio da possibilidade de uma coisa”⁷⁴, segundo seu próprio *conceito*, mas a “natureza” é antes “o fundamento interno e primeiro daquilo que pertence à realidade de uma coisa”⁷⁵. Assim, *natureza* diz respeito à realidade e à existência, enquanto que *essência* é “um predicado lógico”⁷⁶, isto é, fundamenta-se antes nos conceitos do que nas substâncias, ou nas próprias naturezas particulares. Além disso, o texto diz que a “natureza” pode ser concebida em geral, ou dos seres particulares: “A totalidade da natureza é a natureza do mundo... *a natureza em geral*.”

70 AA 28:216.

71 *Metaphysica*, 4ª edição latina, § 466 (“naturale”), § 469 (“preaternaturale”), §§ 474 e seg. (“supernaturale” e “miraculum”); edição alemã (segunda edição revisada por Eberhard, 1783), §338 (“natürlich”), §§ 340 e seg. (“uebernaturlich”), § 345 (“unnatürlich” — *praeternaturale* — and “Wunder”).

72 L1, AA 28:216; K2, AA 28:732. A definição de *sobrenatural* dada em K2 (“das, was nicht unter Gesetzen steht, die uns bekannt sind”) é claramente diferente da do L1 (“*Unnatürlich* ist, was der besondern Natur des Dinges widerspricht”).

73 Ver AA 28:667. As definições de “natureza” na *Metaphysik Dohna* e de “natureza” e “natural” na *Metaphysik K2* são claramente definições *críticas*. Nada de inesperado: ambas surgem nos anos noventa. Ver *Anhang* de Lehman in AA 28: 1346, 1359-13-60. Ver também Naragon 2000.

74 “[Das] Wesen ist aber das erste Princip der Möglichkeit des Dinges” (AA 28: 216).

75 “Natur ist der innerliche erste Grund dessen, was zur Wirklichkeit des Dinges gehört” (AA 28: 215).

76 “Das Wesen aber handelt vom logischen Prädicat, was zum Begriff des Dinges gehört” (AA 28: 216).

Porém, apenas a soma das naturezas particulares... ainda não constitui a totalidade da natureza, mas [para tanto] é preciso também reunificá-la⁷⁷. Na *Metafísica Mrongovius*, quase dez anos depois, Kant ainda fornece uma explicação análoga: a “natureza” pode ser considerada de duas maneiras, a saber, *adjetivamente, como a natureza particular de cada coisa*, ou *substantivamente, [como a natureza] do mundo de acordo com princípios e leis universais*⁷⁸. Assim, podemos supor que o conceito de “natural” diz respeito a coisas particulares existentes no mundo (“coisas naturais”), ou a todas elas consideradas em conjunto (“natureza” enquanto tal), na medida em que elas são unificadas ou ligadas por alguma regra ou lei (embora Kant ainda não fale das leis naturais como na primeira Crítica).

À noção do “natural” opõem-se as do “antinatural” (*Unnatürliche*), do “contrário à natureza” (*Widernatürliche*); e, por fim, a do “sobrenatural” (*Übernatürliche*)⁷⁹. Como fora mencionado acima, um *milagre* será definido aqui de acordo com a concepção de Baumgarten, ou seja, como envolvendo de algum modo o “sobrenatural”⁸⁰: Kant define “milagre” na *Metafísica L1* como um “evento no mundo que não acontece de acordo com a ordem da natureza”⁸¹. O tom, aparentemente, parece “humeano”⁸²: o evento acontece *no* mundo, mas se distingue de todos os outros eventos, por estar de alguma forma em desacordo com a ordem *regular* da natureza; porque se considera que a sua *causa* é “sobrenatural”. Como diz Kant numa *Reflexion* da mesma época: “milagre é um evento cujo fundamento não pode ser encontrado na natureza”⁸³.

De outra parte, se o “natural”, como vimos acima, é o que pode ser explicado a partir da existência da natureza em geral, ou de uma coisa particular na natureza, “contrário à natu-

77 “Die gesammte Natur ist die Natur der Welt, die man auch *überhaupt Natur* nennt. Allein die Summe der besonderen Naturen allein...macht noch nicht die gesammte Natur aus; sondern dazu muss auch die *Vereinigung* kommen” (Ibidem).

78 “Natur kann im doppelten Verstande genommen werden: 1 adjective als die besondere Natur iedes Dinges, 2 Substantive der Welt nach allgemeinen Principien und Gesetzen” (AA 29: 868).

79 AA 28: 216.

80 *Metaphysica*, Latina, §474; Alemã, §345.

81 “Eine Begebenheit in der Welt, die nicht nach der Ordnung der Natur geschieht, ist ein Wunder” (AA 28: 217).

82 Cf. Por exemplo: Hume, *Enquiry* X, §12, nota. Vide nota 53.

83 “Wunder ist eine Begebenheit, deren Grund nicht in der Natur zu finden ist” (R. 5662, AA 18: 321).

reza" é definido como "aquilo que não decorre da natureza determinada de uma coisa"⁸⁴ (na *Metafísica Dohna* o exemplo é a "doença", como contrária à saúde, entendida como o arranjo normal dos fenômenos corporais)⁸⁵. No entanto, na *Metafísica L1* Kant considera o "antinatural" como algo a mais do que isso e o define como "o que *contradiz* a natureza particular de uma coisa"⁸⁶. E acrescenta a seguir que o "sobrenatural", todavia, "não pode ser explicado a partir da totalidade da natureza, mas antes a partir do fundamento, deve ser procurado no *ente extramundano*"⁸⁷.

Portanto, pareceria que o *contrário à natureza* difere do *antinatural*, mas não fica clara relação de ambos os conceitos com o conceito do *sobrenatural*. A questão que se nos impõe logo é a de saber como devemos compreender a relação entre esses conceitos: afinal, os milagres são "antinaturais" ou "contrários à natureza"? São eventos "naturais" ou "sobrenaturais"? É o "sobrenatural", de alguma forma, "antinatural", ou "contrário à natureza"?

Para Baumgarten, pelo menos, um evento contingente cuja causa não é nem a natureza, nem algo natural é dito "contrário à natureza" (*praeternaturalis*)⁸⁸. Desse ponto de vista, uma causa ou evento "sobrenatural" seria algo "contrário à natureza", porquanto o "sobrenatural" é, por definição, não "natural" e a ele oposto (*contradistinctus*). Isso soa semelhante à tese Hume (i. é, milagres seriam *transgressões* das leis naturais); mas ainda não fica claro se é esse o caso. Será que a definição de Baumgarten está de acordo com a popular concepção de Hume sobre

84 "...was nicht aus der bestimmten Natur eines Dinges fließt" (AA 28: 216).

85 A concepção de doença como alguma coisa que interrompe ou é contra o curso normal da natureza parece vir de Leibniz. Em uma famosa carta de 2 de abril de 1715 para Wolff, Leibniz diria que: "Não se deve duvidar de que existem mais coisas dignas de observação em um corpo saudável do que em um doente. Se todos estivessem doentes, muitas observações notáveis cessariam, ou seja, aquelas que constituem o curso normal da natureza, o que é perturbado na doença ..." (citado por Brown, 1995).

86 O grifo é nosso: "...was der besondern Natur des Dinges widerspricht" (AA 28: 216). Note que o terminus aparece em Kant e Baumgarten tanto como um substantivo como um adjetivo.

87 "...was aus der gesammten Natur nicht kann erklärt werden, sondern wo der Grund in dem ente extramundano gesucht werden muss" (AA 28: 216).

88 Ver *Metaphysica*, Latim §§469 e 474; Alemã, §345.

os milagres, que define “milagre” como “uma violação das leis [causais] da natureza”, que não pode ser encontrado ou ocorrer “no curso habitual da natureza”?⁸⁹

De acordo com o comentário de Kant na *Metafísica L1*, o termo *praeternaturalis* (ou seja, “contrário à natureza”) poderia ser concebido de duas maneiras diferentes: uma que *não é humeana*, e outra que é. A primeira maneira, definindo sobrenatural como “contrário à natureza”, e assim, como algo que acontece *e não decorre da própria natureza determinada de uma coisa*, permitiria uma concepção tal como a que Nuyen vê implicada na *Religião*, segundo a qual “um milagre, por definição, não tem de envolver uma transgressão de qualquer lei da natureza”⁹⁰. Assim, a intervenção de Deus de fora do mundo da natureza seria talvez considerada como “contrária à natureza” por ser algo que “não decorre da natureza determinada de uma coisa”, mas *não* por levar a efeitos “antinaturais”, totalmente contrários às leis. No entanto, se a ação causal de Deus de fora do mundo é pensada como “antinatural”, de acordo com a segunda maneira de conceber *praeternaturalis*, então esta ação irá *contradizer* a natureza, ou “a natureza particular de uma coisa”: a ação sobrenatural, bem como o “milagre” que ela promoveria, deveria ser pensada como violando necessariamente as leis da natureza. Essa é a premissa de Hume. Entretanto, a questão é saber se a te que ponto a definição de *sobrenatural* de Baumgarten pode em princípio ser interpretada como admitindo uma violação da ordem legal da natureza.

Ora, se é verdade que para Baumgarten “*supernaturalia sunt praeternaturalia... et praeternaturalia... sunt supernaturalia*”⁹¹, todo o problema parece residir na forma de traduzir o termo *praeternaturalis*, seja como “antinatural” (*unnatürlich*), aquilo que contradiz ou viola a natureza, seja como meramente “contrário à natureza” (*widernatürlich*). A propósito disso, vale lembrar que a tradução da *Metafísica* de Baumgarten para o alemão por Meier diferencia apenas entre

89 Hume diz que “nothing is esteemed a miracle, if ever happen in the common course of nature” e que a regularidade da experiência, “uniform experience amounts to a proof... a full *proof* against the *existence* of any miracle” (E. X, 12, 173; os itálicos em “existência” são meus).

90 Nuyen 2002, 318. A idéia, a rigor, remonta a Leibniz (cf. *Discurso de Metafísica*, § 7).

91 Edição latina, § 474 (podemos traduzir isso como: “eventos sobrenaturais são contrários à natureza... eventos contrários à natureza... são eventos sobrenaturais”).

Übernatürliche (supernaturale) e *Unnatürliche (praeternaturale)*⁹². Assim, vertendo a frase como “[causas ou eventos] sobrenaturais são antinaturais... e [eventos, causas] antinaturais... são sobrenaturais”, teríamos como consequência que os milagres violariam as leis da natureza. Mas Baumgarten não parece ter usado a distinção entre “antinatural” e “contrário à natureza” na versão latina. A menos que nós pensemos que o que Kant chama aqui “antinatural” é o que Baumgarten chama *physice impossibile (natürlicherweise unmöglich)*⁹³, Meier tendo reservado “antinatural” para *praeternaturale*. Porém, a *Metaphysica* latina de Baumgarten não usa outro termo para isso; a menos que nós pensemos em *extraordinario*, que às vezes pode ser aplicado ao “sobrenatural”. Ainda assim, o problema é que “extraordinário”, em princípio, pode ser considerado tanto algo “antinatural” quanto algo “contrário à natureza”: pois o que é “corriqueiro” (“ordinário”) é precisamente o “natural”, e o “extraordinário” pode ser tanto aquilo que não é “natural” quanto aquilo que lhe é “contrário”. Portanto, que Meier traduzisse erroneamente *praeternaturale* como *antinatural*, em vez de *contrário à natureza* seria uma possibilidade razoável. Isso é especialmente provável se prestarmos atenção à tese leibniziana que Baumgarten defende no final do capítulo, já que sua concepção está longe de ser humeana em qualquer sentido: se bem que no § 350 da edição alemã (ed. latina § 480), Baumgarten pareça defender algo semelhante a Hume, ou seja, que algo sobrenatural que acontecesse na natureza ocorreria “wider den Lauf der Natur” (“contra o curso da natureza”)⁹⁴, nos parágrafos seguintes defende não obstante uma certa espécie de posição *leibniziana* (a saber, a possibilidade hipotética dos milagres no melhor dos mundos possíveis, *a fim de completar* ou *corrigir* a natureza, que é totalmente diferente da de Hume)⁹⁵. Será que isso seria suficiente para sugerir que a definição do *sobrenatural* de Baumgarten não pode ser interpretada como uma violação das leis da natureza?

92 Alemã, §345.

93 Isto é, “Naturalmente impossível” (Alemã, §341; Latina, §469).

94 A expressão já aparecera em *A Discourse of Miracles* de J. Locke: “To discourse of miracles without defining what one means by the word miracle, is to make a show, but in effect to talk of nothing. A miracle then I take to be a sensible operation, which, being above the comprehension of the spectator, and in his opinion contrary to the established *course of nature*, is taken by him to be divine... This definition, it is probable, will not escape these two exceptions...” (1701/1823: vol. 9, p. 256) [O grifado é nosso].

95 Especialmente nos §§ 357, 363-364 da edição alemã (§§ 484, 496-497, da latina). Na *Metafisica* K2 Kant opõe-se claramente contra essa concepção, embora sempre aceite a possibilidade lógica dos milagres: “Die innere Möglichkeit der Wunder können wir wohl einräumen, aber nicht die hypothetische” (AA 28:734).

A resposta à pergunta acima é importante; não só porque permite determinar se a concepção de Baumgarten dos milagres deve ser entendida como envolvendo ou não uma violação *humeana* das leis da natureza, mas porque ela também ajuda a compreender a posição de Kant.

Assim, na *Metafísica Dohna*, a partir da década de noventa, Kant traduz o termo latino *praeternaturale* pelo termo alemão *Widernatürlich* (“contrário à natureza”)⁹⁶; e o mesmo ocorre na *Metafísica Mrongovius*⁹⁷, que é da década de oitenta. Mas tanto na *Metafísica Dohna* como na *Metafísica Mrongovius*, Kant simplesmente abandona o conceito de “antinatural”. É verdade que o conceito reaparece na *Metafísica K2* (que também é considerada da década de noventa), mas a definição aqui define que *o antinatural não é subordinado às leis com as quais estamos familiarizados*⁹⁸. Assim, a definição do *antinatural* da *Metafísica K2* é compatível com a definição dos *milagres da Religião*, que parece implicar sua possibilidade lógica (visto que eles “podem então ser definidos ...como eventos no mundo cujas leis causais são e devem continuar a ser absolutamente desconhecidas para nós”)⁹⁹ e com aquilo que tem sido chamado de “contrário à natureza” na *Metafísica L1*. Na verdade, Kant poderia muito bem estar dizendo que um “milagre”, na medida em que envolve uma causa sobrenatural, deve ser considerado “contrário à natureza” porque *não pode decorrer apenas da natureza dos próprios corpos*. Mas o contrário, isto é, que os milagres devem ser considerados “antinaturais”, e assim contradizer ou violar a natureza, é algo que não está claramente exposto na *Metafísica L1*, e certamente não é afirmado na *Metafísica*

96 AA 28:667.

97 AA 29:870.

98 “...was nicht unter Gesetzen steht, die uns bekannt sind” (AA 28:732).

99 A definição diz que os milagres “podem então ser definidos (pois o que realmente importa para nós é apenas saber o que eles são *para nós*, isto é, para o nosso uso prático da razão) como eventos no mundo cujas leis causais são e devem continuar a ser absolutamente desconhecidas para nós”. (AA 6:86: “... so kann man (da uns eigentlich nur daran gelegen ist, zu wissen, was sie für uns, d. i. zu unserm praktischen Vernunftgebrauch, seien) sie dadurch erklären, daß sie Begebenheiten in der Welt sind, von deren Ursache uns die Wirkungsgesetze schlechterdings unbekannt sind und bleiben müssen”). Ver também AA 6:85: “Es mag also sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welten gültigen Religion ein Geheimniß, daß seine Erscheinung auf Erden, so wie seine Entrückung von derselben, daß sein thatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei: so können wir sie insgesamt auf ihrem Werthe beruhen lassen (...)” (os itálicos são meus).

Dohna. Pelo contrário, que os milagres envolvem o sobrenatural enquanto *contrário* à ordem da natureza está claramente expresso na *Metafísica Mrongovius*.¹⁰⁰

Nesse caso, cabe perguntar se a expressão “contrário à ordem da natureza” a *Metafísica Mrongovius* deveria ser interpretada no sentido usado de Hume. A resposta mais correta seria: não necessariamente. Posto que podemos interpretar a frase de acordo com uma distinção muito interessante que Kant tomou emprestada de Baumgarten e introduziu na *Metafísica L1* entre o *curso* e a *ordem* da natureza¹⁰¹. A frase pode muito bem ser uma forma imprecisa de expressar justamente o que é contrário ou contra o *curso* da natureza, mas não contrário ou contra sua *ordem*. Assim, Kant diz:

“O curso da natureza é a série de alterações de eventos. A ordem da natureza é apenas esta mesma série de alterações, mas apenas na medida em que elas estão sob uma regra geral. O curso da natureza deve ser distinguido da ordem da natureza. O curso da natureza pode ser conhecido empiricamente; mas a ordem por meio do entendimento...”¹⁰².

100 Diz-se que isso acontece “wieder die Ordnung der Natur in der Welt” (AA 29: 870).

101 Baumgarten apresenta a noção de um *curso* e *ordem* na natureza, mas a distinção não parece ser sempre clara. Na quarta edição (Halle: C. Hemmerde, 1757, in: AA 15 and 17), que é a que Kant mais usou em seus cursos, ao introduzir os conceitos de “sobrenatural” e dos “milagres” como sendo *contra cursum naturae* e *contra ordinem naturae*, Baumgarten parecia falar de ambos indistintamente (Ver *Metaphysica*, §§480-481, in: AA 17: 126). A segunda edição da tradução alemã por Meier, anotada por Eberhard (*Metaphysik*, Neue vermehrte Auflage, Halle: Hemmerde, 1783) representa a distinção entre *Lauf der Natur* e *Ordnung der Natur* como entre *Folge* e *Ordnung* (§§ 342-343), que aparentemente se encaixa com o uso que Kant faz dele. Mas no parágrafo seguinte da mesma edição (§344), o termo *Folge* é alterado pela flexão do verbo *folgen* e aplicado a ambos os termos, ou seja, *Lauf der Natur* e *Ordnung der Natur*. E o último é misteriosamente referido às regras da “lei natural num sentido amplo”. Somos tentados a suspeitar da própria “correção” de Eberhard para tentar mais uma vez diminuir a originalidade de Kant. No entanto, Baumgarten já tinha distinguido tanto na sua *Metaphysica* Latina em termos de sucessão temporal e leis naturais: “Successio naturalium in mundo est *cursum naturae*”, “Ordo naturalium in mundo est *ordo naturae*... Ergo sunt in hoc mundo normae naturalis ordinis leges regulaeque communes, diversae, at similes. Complexum legum similium *Ius* est...” (*Metaphysica*, §§471 e 472, respectivamente). De qualquer forma, Baumgarten utilizou ambos os termos antes de Kant, mesmo que não esteja inteiramente claro em que medida Baumgarten tinha conhecimento da abordagem de Hume. É interessante notar, porém, que a primeira tradução alemã da *Enquiry* é de 1755, por Johann Georg Sulzer: “*Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntnis*” in: David Hume, *Vermischte Schriften über die Handlung, die Manufacturen und die andern Quellen des Reichthums und der Macht eines Staats*, 2. Band, Hamburg und Leipzig (Grund & Holle) 1755. Portanto, dois anos antes da quarta edição da *Metafísica*.

102 O original diz: “Der Lauf der Natur ist die Reihe der Veränderungen der Begebenheiten. Ordnung der

Assim, se o curso da natureza é constituído pelas séries de alterações empiricamente observáveis, as quais parecem colocar-nos diante da regularidade da natureza, poderia muito bem ser o caso de acontecer algo contrário a essa “regularidade da natureza” empiricamente observada e esperada, mas não contrário à sua “ordem”. “Se os eventos sobrenaturais fossem habituais, então ninguém se surpreenderia com eles”¹⁰³; ninguém iria chamá-los de “milagres”, se eles fossem esperados e regulares. Assim, é possível que para que algo ocorra desse modo a sua causa, ou a lei da sua causalidade (Kant, por vezes, hesita entre “causas” e “leis de funcionamento” da causalidade em suas formulações), seja inexplicável ou desconhecida, podendo *parecer* contrária à *ordem* da natureza, mas, na verdade, sem sê-lo. Poderia ser apenas o caso de não sermos capazes de classificá-la sob uma regra geral já conhecida.

Se um milagre é definido como “uma violação das leis da natureza”, uma “transgressão” das leis causais da natureza que não pode ser provada, como Hume o define¹⁰⁴, então pode-se ainda objetar que um milagre, como um evento parcialmente sobrenatural, só *interromperia* o curso normal da natureza pela introdução de algo diferente no mundo como uma *exceção* à regra *esperada*¹⁰⁵. Um milagre introduziria algo que não se seguiria necessariamente da *sucessão* de eventos contingentes anteriores (no sentido de que, se o milagre em questão não tivesse ocorrido, então a conseqüente sucessão de efeitos na natureza seria diferente do que seria, caso o milagre ocorresse)¹⁰⁶; mas também algo que em princípio *não* violaria ou contradiria necessariamente a *ordem* da natureza de modo algum, porque o evento, apesar de inesperado, ocorreria no espaço e no tempo e seria seguido por uma série de alterações causalmente interligadas. De fato, na *Metafísica L1* Kant dizia que um milagre “não acontece em conformidade

Natur ist eben dieselbe Reihe der Veränderungen, so fern sie aber unter einer allgemeinen Regel stehen. Der Lauf der Natur ist von der Ordnung der Natur unterschieden. *Der Lauf der Natur kann empirisch erkannt werden; die Ordnung aber durch den Verstand...* (AA 28:216). A mesma distinção é também introduzida tanto na *Metafísica Mrongovius* (29:869) como na *Metafísica Dohna* (AA 28:669).

103 “Wenn übernatürliche Begebenheiten gewöhnlich wären, so würde sich keiner darüber wundern” (AA 28: 217).

104 *Enquiry* X 1, §12 e §12 nota; X § 36:“(…) a miracle can never be proved (...)”.

105 Kant usa ambos os termos em L1: que os milagres *interrompem* a natureza e são suas *exceções*. (AA 28:219-220).

106 Tomo esta formulação de Baumgarten (*Metaphysik*, edição alemã, § 358).

com a natureza conhecida”, mas “poderia estar em conformidade com uma ordem superior”¹⁰⁷. Pois é possível pensar em uma explicação causal (em *analogia* com o caso da concepção kantiana de liberdade), mesmo que não seja uma *totalmente natural*, na medida em que a causa é considerada aqui “sobrenatural”. Um milagre, como evento causado por um agente sobrenatural, poderia então ser entendido como não explicável *apenas* em termos de suas ocorrências anteriores no tempo, porque em princípio *não seria apenas* o efeito de uma causa contingente. Mas, mesmo assim, se ele *ocorresse* no tempo, teria que pressupor eventos ou causas *anteriores*. Por isso, não seria propriamente *contrário à ordem* da natureza, mas apenas ao *curso empírico* da natureza. Assim, se a “ordem da natureza” pode ser definida como um conjunto de regras causais unificando eventos ou fenômenos, talvez um milagre não impeça uma “explicação causal”: mesmo que sua causa tenha de ser um ser suposto “sobrenatural”, o evento, a *Begebenheit* ainda teria em princípio uma causa e daria lugar a uma série de ocorrências como eventos no espaço e no tempo! E mesmo se eu não conheço toda a lei de sua causalidade, por exemplo, a intervenção sobrenatural, eu posso talvez pensar nisso. Assim, tal como Baumgarten assinalara contra o que ele chamou de “o naturalista num sentido mais amplo” (Hume?), pode-se dizer que *os milagres são internamente possíveis*¹⁰⁸. Kant repete isso explicitamente na *Metafísica Dohna*: “Portanto, um milagre é internamente possível em si mesmo (*interne*)”¹⁰⁹. E, curiosamente, o mesmo também é dito ou está implícito nas passagens correspondentes da *Metafísica L1*, *Mrongovius* e *K2*¹¹⁰.

Ora, então será que podemos dizer que Kant está afirmando a mera possibilidade de um milagre como um evento cujas causas não podemos explicar por meios naturais, de acordo com o curso da natureza, porque eles não decorrem da própria natureza da coisa? De modo análogo ao caso das ações morais e seus efeitos empíricos (ainda que nessas últimas a causalidade da razão deva ser pensada como espontânea e absolutamente independente de condições empíricas que pode produzir), os possíveis efeitos de uma intervenção supostamente sobrenatural

107 “Das Wort *Wunder* soll bedeuten eine Begebenheit, die der erkannten Natur nicht gemäss geschiehet, obgleich es einer höhern Ordnung gemäss sein konnte” (AA 28:217).

108 Edição alemã, § 365; edição Latina, § 493. Ou seja, que eles são logicamente possíveis.

109 “An sich interne ist also ein Wunder möglich...” (AA 28:667).

110 *Metaphysik L1* (AA 28: 218), *Mrongovius* (AA 29: 871) e *K2* (AA 29:734).

não precisam necessariamente ser pensados acontecendo fora do espaço e do tempo¹¹¹: se, por exemplo, a ressurreição de Jesus tivesse ocorrido, então os movimentos de seu corpo e sua ascensão ao céu teriam de ser observados e ter acontecido no espaço e no tempo. A única coisa que não seria naturalmente esperada e empiricamente explicável seria a própria ressurreição, apontando para uma causa desconhecida ou lei da causalidade diferente da natural!¹¹²

Um problema com essa interpretação é que na *Metafísica L1* e outro conjunto de notas Kant parece por vezes estar oscilando entre uma concepção como essa e uma concepção humeana; por exemplo, quando ele define *milagre* como *um evento no mundo que não acontece de acordo com a ordem da natureza*: que é contrário “à ordem conhecida da natureza”¹¹³. Ainda mais se considerarmos que as formulações de Kant nem sempre respeitam a distinção entre o *curso* e a *ordem* da natureza (a saber, que muitas vezes Kant usa indiferentemente *ordem* em vez de *curso* da natureza, e vice-versa). Contra isso, entretanto, creio que podemos responder, em primeiro lugar, que Kant é famoso por ser inconsistente no uso de sua própria terminologia; e em segundo lugar, que mesmo nos casos em que o texto não parece ser consistente com a distinção entre o *curso da natureza* como empírico e *ordem da natureza* como não meramente empírica, podemos supor uma interpretação errada por parte do aluno ou copista que transcreveu a preleção¹¹⁴. Pois um milagre pode ser contra o *curso normal* da natureza, mas sempre de acordo com a *ordem* cosmológica superior, ou pelo menos algum tipo de ordem causal dos eventos: “poderia estar em conformidade com a ordem superior”, como diz o texto. Em terceiro lugar, penso que isso é o que Kant deveria ter dito a fim de ser coerente com sua defesa explícita da possibilidade interna dos milagres. Mesmo que Hume nunca tenha afirmado explicitamente que os milagres são contraditórios, parece claramente sugerir a tese de que *o conceito de milagres contradiz o conceito bem estabelecido de leis da natureza*:

111 Cf. AA 6:191.

112 Estou especulando. A concepção de Kant sobre a Ressurreição de Jesus é de preferência uma interpretação alegórica. Ver *Religião*, AA 6:129n.

113 Os itálicos são meus: “...der erkannten Natur nicht gemäss...” (AA 28:217).

114 No entanto, na *Metafísica Mrongovius* é dito claramente que o “curso da natureza é a sucessão da série de eventos (...). Eu experimento o que acontece de acordo com o curso da natureza. A ordem da natureza é o fundamento desta conexão das aparências. — O curso da natureza indica a regularidade da experiência, a ordem da natureza a sua necessidade...” (29:869).

“Um milagre é uma violação das leis da natureza, e como essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável, a *prova* contra um milagre, pela própria natureza do *fato*, é tão *cabal* quanto qualquer argumento imaginável derivado da experiência. Por que é mais do que meramente provável que todos os homens devam morrer, que o chumbo não possa permanecer por si mesmo suspenso no ar; que o fogo consuma a madeira... senão porque estes eventos se mostram conformes às leis da natureza [?]...”¹¹⁵.

Assim, se os milagres são possíveis, eles não podem violar ou contradizer a *ordem* da natureza. Caso contrário, nós teríamos que considerar as “bem estabelecidas” leis da natureza como uma “prova contra” os milagres. Se isso é minimamente correto, então a maneira como Kant vai explicar o conceito de um milagre permite formular uma concepção um pouco diferente daquela de Hume. “*Contrário à ordem conhecida*” significa aqui “contrário” no sentido mais fraco, ao invés de *contraditório* com a natureza no sentido de uma simples transgressão da lei natural. E então os milagres podem ser considerados possíveis, *porque* em sua definição não contradizem ou violam as leis da natureza. Seriam apenas contrários ao *curso* natural, por vezes erroneamente confundido com a *ordem* estabelecida pelas leis naturais. Mas se não contradizem nem violam a ordem da natureza, então não se pode dizer que são altamente “improváveis”. Além disso, do ponto de vista kantiano, para que seu argumento funcione bem, Hume teria que ser um realista transcendental, um realista em filosofia da ciência (para explicar sua concepção de leis naturais regulares) e um essencialista em metafísica (para explicar o seu conceito de natureza uniforme). Mas não seria fácil defender essa posição como compatível com sua explicação probabilística das leis naturais¹¹⁶.

115 “A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the *proof* against a miracle, from the very nature of the *fact*, is as *entire* as any argument from experience can possibly be imagined. Why is it more than probable, that all men must die; that lead cannot, of itself, remain suspended in the air; that fire consumes wood..., unless it be, that these events are found agreeable to the laws of nature [?]...” (E. X, §12; Beauchamp, 173), os itálicos são meus. De fato, Hume usa aqui (E. X, §12, nota) a expressão “contrário às leis da natureza”, e não *contraditório*, mas isso não muda as implicações do que ele afirma. Ele diz no mesmo capítulo que “nenhum testemunho humano pode ter força suficiente para provar um milagre... por outro lado pode eventualmente haver milagres ou violações do curso habitual da natureza...” (E. X 2, §§ 35-36, 183-184).

116 O próprio Hume assumiu que não é impossível que a natureza mude seu curso. Se Hume é lido, então, como se dissesse que os milagres não são impossíveis, mas apenas *improváveis* de ocorrer, seu princípio tem de ser

Nessa altura da análise, gostaria de destacar outra importante distinção introduzida por Kant na *Metafísica L1* que é consistente com a minha interpretação: a distinção entre *forma* e *matéria* dos milagres, que reaparece mais tarde na *Metafísica Dohna*¹¹⁷.

3.2. A “MATÉRIA” E A “FORMA” DOS MILAGRES

Se considerarmos um milagre “em si e por si”, diz Kant, seu conceito é “contrário aos eventos naturais”¹¹⁸. Assim, num milagre, enquanto tal, nós podemos distinguir a sua *matéria* e sua *forma*: que um milagre possa acontecer *a partir das forças da natureza* é a sua “matéria”, mas que ele resulte *contrário à ordem regular das coisas* é a sua “forma”¹¹⁹. “A causa do milagre”, diz Kant, “está então *não apenas* na matéria, mas também na *forma*. Os milagres são, portanto, de dois tipos: *materiais* ou *formais*”¹²⁰.

Mas é preciso tomar cuidado, já que essa definição pode ser enganosa; e isso, por duas razões. Em primeiro lugar, colocar o problema dessa forma parece implicar que os milagres materiais têm sua causa na natureza e sua forma no sobrenatural, mas este não é o caso: Kant

entendido como implicando que um milagre é improvável porque é *quase impossível* de interromper o curso legal de natureza: será mais fácil (mais provável) admitir que um milagre não ocorre do que supor que a natureza possa ser alterada e suas leis violadas. No entanto, o que um humeano poderia afirmar neste caso é que os milagres são *natural* ou *empiricamente* impossíveis, pois interromper a uniformidade da natureza é *menos* provável que o seu oposto. Mas na medida em que Hume admite a possibilidade de a natureza mudar seu próprio curso, um bom kantiano pode muito bem de responder que então eles não são somente possíveis, mas também *prováveis*. No final, uma explicação probabilística das leis naturais parece não dar permissão para afirmar que, por exemplo, “esta Lei L’*nunca* poderia ser violada por um milagre “M”. Esse aspecto foi recentemente destacada por John Earman (2000, 22ff.) e contestado pelo recente livro de Robert Fogelin Hume e os milagres (2003, 32 ss). Eu não posso entrar em detalhes aqui sobre esse ponto, mas confesso que tendo a concordar com a análise de Earman. Para uma crítica recente da explicação humeana dos milagres, veja-se também David Johnson (1999, 5ff.) e M. Levine (1989, 23ss).

117 AA 28: 668–669. Ver também a mesma distinção na *Metaphysik Mrongovius*, AA 29: 870–871.

118 “Hier nehmen wir... eine Begebenheit, die an and für sich selbst ein Wunder ist. — Die Wunder werden den natürlichen Begebenheiten entgegengesetzt” (AA 28:217).

119 “...dass sie geschehen können *aus den Kräften der Natur*...das ist die *Materie* des Wunders...dass aber *nicht nach der Ordnung der Dinge* fliesse, das ist die *Form* des Wunders” (Ibidem).

120 “Die Ursache des Wunders liegt also nicht blos in der materie, sondern auch in der Form. Die Wunder sind demnach zweifach...*materialia* und *formalia*...” (Ibidem; os itálicos são meus).

definirá posteriormente os milagres *materiais* como aqueles “no quais a causa do evento não é natural... está fora da natureza”¹²¹, e dirá que os *formais* são aqueles “em que a determinação da causa não acontece de acordo com a ordem da natureza ... onde a causa está de fato na natureza, mas a determinação de sua ação não acontece de acordo com a ordem da natureza.”¹²² Em segundo lugar, a definição da matéria e da forma dos milagres aplica-se apenas ao que se denominaria a concepção kantiana de um “milagre como possível em si”: quando os milagres são considerados como não violando a natureza, eles têm que acontecer na natureza, de alguma forma, *a partir das forças da natureza* (como, por exemplo, o vento que separou as águas e permitiu a Moisés e seu povo escapar dos egípcios), mas sendo não obstante *contrários à série regular dos eventos na natureza*. Afinal, um milagre é algo incomum e não se espera que aconteça dessa maneira: “pois a *determinação* ... não está na natureza ... Aqui a causa está de fato na natureza, mas isso não ocorre de acordo com a ordem da natureza (...)”¹²³.

A confusão desaparece quando percebemos que aqui, na verdade, Kant está aplicando distinção *matéria/forma* ao conceito de um milagre enquanto tal, tomado “em si e por si”. Este aspecto é importante e permite a Kant pensar na possibilidade de um milagre que não viole propriamente a *ordem* da natureza, na medida em que ele ocorre *a partir das forças da natureza*: é apenas contrário à *ordenação esperada* de acordo com o *curso regular* da natureza. Kant diz então:

“A essência de um milagre, portanto, baseia-se na forma, na determinação da ordem da natureza. Por meio disso muita ilusão teológica é destruída, se nos dermos ao trabalho de explicar os milagres *meio-naturalmente*, e procurarmos os poderes da natureza. Mas o milagre não se torna menor por meio disso, pois ele é considerado um milagre..., então não devemos nos perder em relação às causas intermediárias e colocar os meios naturais nas mãos de Deus, pois a *determinação* destes meios naturais ainda não está na natureza, e então é por isso mesmo um milagre (...)”¹²⁴.

121 “*Materialia, in quibus causa eventus non est naturalis...ausser der Natur ist*” (Ibidem).

122 “*Formalia, in quibus determinatio causae non fit secundum ordine naturae...wo zwar die Ursache in der Natur ist, aber die Bestimmung ihrer Wirkung nicht nach der Ordnung der Natur geschieht*” (AA 28: 217).

123 “...denn die *Bestimmung*...is doch nicht in der Natur... Hier liegt zwar die Ursache in der Natur; allein das geschieht doch nicht nach der Ordnung der Natur...” (AA 28:218).

124 “Das Wesentlich des Wunders beruht also auf der Form, auf der bestimmung der Ordnung der Natur. Hierdurch wird viel theologischer Wahn zerstört, wenn man sich bemühet, die Wunder halb natürlich zu

Na verdade, o que temos agora é um conceito de algo que tem uma origem sobrenatural e ainda assim pode acontecer *a partir das forças da natureza* no espaço e no tempo. De modo que ele pode seguir as leis da natureza, diz Kant; ele tem, não obstante, uma *direção* que não pode ser formalmente concebida no curso regular das causas. A causa está em parte, na verdade, na natureza, mas ele não ocorre de acordo com o curso regular da natureza: “assim, uma direção especial é necessária aqui”¹²⁵.

No entanto, se a *essência de um milagre baseia-se na forma*, que ilusão está sendo condenada acima com esse tom tão humeano? Eu arrisco dizer que Kant se opõe tanto às abordagens teológicas como às puramente naturalistas sobre os milagres. Porque a partir da distinção entre forma e matéria ele extrai diretamente outra entre *milagre formal* e *material*: uma nova ferramenta para classificar e criticar as concepções alternativas de milagres. A de Hume não é mencionada, mas seria certamente um bom exemplo de uma concepção *material* de milagres, ou seja, uma concepção que supervaloriza o papel de uma causa sobrenatural, externa à natureza, e sua contradição com a regularidade da natureza ao conceber um milagre como “uma transgressão de uma lei da natureza por uma volição particular de uma Divindade ou pela intervenção de algum agente invisível”¹²⁶. Já os “milagres formais”, ou seja, as concepções formais dos milagres “são classificadas ainda em pré-estabelecidas e ocasionais”¹²⁷, e ambas são explicitamente referidas por Kant às concepções leibniziana e cartesiana (sic!). Feita essa última distinção, Kant passa a criticar a tese leibniziana, dizendo que ela é pior do que a concepção de milagres materiais¹²⁸:

“Quando já desde o início o arranjo da natureza é feito de modo que em determinados casos a causa não produz um efeito de acordo com as leis universais... o uso da razão é

erklären, und die Kräfte in der Natur aufzusuchen. Allein dadurch wird das Wunder nicht kleiner; denn wenn es ein Wunder sein soll, so darf man nicht in Ansehung der Mittelursachen verlegen seyn und Gott ein Naturmittel an die Hand geben; denn die *Bestimmung* dieses Naturmittels is doch nicht in der Natur, und dann ist es eben ein solches Wunder” (AA 28:217-218).

125 “...es gehöret also hierzu eine besondere Direction” (AA 28: 218).

126 *Enquiry* X 1, § 12, nota (Beauchamp, 173).

127 “Die miracula formalia theilet man noch ein in praestabilita und occasionalia” (AA 28: 218).

128 A propósito, a tese Leibniziana parece às vezes ser assumida por Baumgarten, por exemplo, *Metaphysica*, Latina, § 497; Alemã, § 364.

interrompido ainda mais [pelo milagre formal preestabelecido] do que pelos milagres materiais. O uso da razão exige que devamos pensar que há uma natureza... de acordo com as regras universais... Ordem é, portanto, a simples condição do uso da razão... Toda a interrupção da natureza é, portanto, uma perturbação do entendimento. *Mas os milagres não são impossíveis em si mesmos ...*¹²⁹.

Isso poderia ser lido como uma crítica a Leibniz e Baumgarten, e como uma relativa concessão a Hume. No entanto, Baumgarten não afirma explicitamente *miracula praestabilita* (mesmo se ele aceita a harmonia preestabelecida entre as substâncias)¹³⁰; e além disso, o sentido de interrupção e de exceção sempre pode ser lido no sentido fraco (uma interrupção contrária ao curso mas não à ordem; não contraditória com a ordem das leis naturais). A afirmação de que os milagres *não* são impossíveis reforça isso: a possibilidade dos milagres está de alguma forma de acordo com Baumgarten, mas não com Hume. Os milagres não são impossíveis em si mesmos, então.

Mas isso não é, por assim dizer, um problema? Aparentemente é: enquanto na passagem acima citada Kant parecia definir os milagres essencialmente como formais e concebê-los como alguma coisa cuja causa não ocorre de acordo com a ordem da natureza, mas sim *contra* o seu *curso regular*, agora ele parece endossar a concepção de milagres como provenientes de uma causa sobrenatural: Kant está sendo incoerente? Não: penso que neste caso Kant está apenas reafirmando a sua própria concepção, a qual admite pensar a possibilidade lógica dos milagres, enquanto explica *em que sentido* eles podem ser possíveis sem contradizer a própria ordem da natureza exigida pela razão: mesmo que um evento tenha uma causa sobrenatural, ele deve acontecer na natureza, no mundo, e ter a ocasião material para acontecer: um corpo humano, o vento, etc. Corretamente entendidos, os milagres têm que ser concebidos como materialmente

129 “Miraculum praestabilitum ist: wenn schon von Anfang an die Einrichtung der Natur so gemacht ist, dass die Ursache in einzelnen Fällen nicht nach allgemeinen Gesetzen eine Wirkung hervorbringt... Der Gebrauch der Vernunft wird dadurch noch eher Unterbrochen, als durch die miracula materialia. Der Gebrauch der Vernunft erfordert, dass wir uns denken müssen, es sey eine Natur... nach allgemeinen Regeln... Die Ordnung ist also die einzige Bedingung des Gebrauchs der Vernunft... Jedes Unterbrechen der Natur ist also eine Störung des Verstandes.— *Wunder sind aber nicht an sich selbst unmöglich...*” (os itálicos são meus; AA 28: 218).

130 Ver *Metaphysica*, Latina, §§ 448 e seg.; Alemã, §§ 328 e seg.

acontecendo na natureza, mas sendo formalmente contra o seu curso regular e eventualmente respondendo a uma ordem sobrenatural¹³¹.

Ora, o que Kant apresenta depois na *Metafísica L1* pode ser caracterizado como duplo¹³²: por um lado, tece alguns comentários que se assemelham a passagens da *Religionschrift*¹³³; por outro lado, introduz uma outra distinção importante que ainda está presente na *Metafísica Dohna* (mas não na *Religião*) e procede de Baumgarten, a saber, a distinção entre *miracula rigorosa* e *comparativa*:

“os milagres podem ser [em sentido] estrito ou comparativo. Um milagre [em sentido] estrito é um evento sobrenatural, na medida em que interrompe a ordem da natureza. Um milagre [em sentido] comparativo é quando um evento é de fato natural, tendo em conta a totalidade da natureza, mas não pode ser conhecido de acordo com a natureza (...) Mas os milagres são eventos que interrompem a ordem da natureza...”¹³⁴.

Uma questão legítima a levantar neste ponto é: qual é finalmente a posição de Kant? Os milagres são para Kant comparativos, estritos, ou ambos? Voltemos a *Metafísica Dohna*, antes de esboçarmos uma resposta.

3.3. Os “MILAGRES” NA METAFÍSICA DOHNA

A primeira coisa que chama a atenção na *Metafísica Dohna* é o abandono da distinção entre “antinatural” e “contrário à natureza”. Em todo o caso, parece que a diferença feita na *Metafísica L1* entre *Unnatürliche* e *Widernatürliche* não está presente na abordagem de Baumgarten, como já foi mencionado¹³⁵. Além disso, mais de dez anos mais tarde, na *Metafísica Dohna*,

131 É por isso que eu afirmei antes que a primeira definição dos milagres em termos da distinção forma/matéria pode ser enganosa.

132 AA 28: 219-221.

133 Por exemplo, AA 6: 84 e seg.

134 “Miracula können seyn, entweder rigorosa oder comparativa. — Miraculum rigorosum est eventus supernaturalis, quatenus interrompit ordine naturae. — Miraculum comparativum ist, wenn eine Begebenheit zwar in Ansehung der gesammten Natur natürlich ist, aber nach der bekannten Natur nicht kann erkannt werden... (219). Die Wunder sind aber Begebenheiten, die die Ordnung der Natur unterbrechen (220)” (AA 28: 219-220)

135 Como indicamos antes, a edição alemã da *Metaphysik* de Baumgarten (2ª edição, 1783) distingue ape-

Kant traduziu o latim *praeternaturale* para o alemão *Widernatürlich* (“contrário à natureza”) e abandonou completamente o termo “antinatural” (*Unnatürliche*)¹³⁶. A mudança crítica pode ser interpretada como a posição madura de Kant: o *antinatural* não é nada mais do que aquilo que é *contrário à natureza*. Agora, que tipo de consequência isso tudo tem para a questão milagres? Uma concepção de um milagre mais fraca ou mais forte? No que segue, sugerirei que ela será mais fraca quando comparada com a definição de Hume, mas que é, entretanto, uma concepção forte quando compreendermos que ela implica a possibilidade lógica do conceito dos milagres e isso pode ter algumas consequências práticas.

Kant diz, na *Metafísica Dohna*, que um milagre é “um evento sobrenatural *no mundo*” (grifo meu)¹³⁷. “Sobrenatural”, no entanto, é agora definido como “impossível de acordo com as leis naturais”; enquanto que o simplesmente “contrário à natureza” é definido como “alguma coisa que não está submetida às leis conhecidas por nós... das quais não podemos fazer nenhum conceito determinado”¹³⁸ (o que coincide parcialmente com a definição do “antinatural” na *Metafísica K2!*)¹³⁹. Estes dois conceitos não parecem encaixar-se bem um no outro: o primeiro parece ser mais forte do que na *Metafísica L1*, enquanto que o segundo envolve um conceito indeterminado que pode incluir causas ou leis da natureza desconhecidas. Todavia, o “sobrenatural” parece ser impossível *apenas na medida em que*, por definição, *não pode acontecer naturalmente*; ou seja, não no sentido de ser *logicamente impossível*. O “contrário à natureza” não é conhecido de acordo com as leis que nós conhecemos e seu conceito é indeterminado. Kant exemplifica: nós podemos ter um determinado conceito de saúde, mas não de doença, porque a diversidade de doenças e sintomas desconhecidos “torna impossível uma regra constante”¹⁴⁰. Neste sentido, o texto da *Metafísica Dohna* não identifica *sobrenatural* e *contrário à natureza*, mas ambos têm a característica comum de que não nos podemos fazer um conceito determinado deles.

nas entre *Übernatürliche* (*supernaturale*) e *Unnatürliche* (*praeternaturale*) (§345).

136 AA 28:667.

137 “Miraculum est eventus supernaturalis in mundo” (AA 28:667).

138 “Etwas heisst *widernatürlich*, was nicht unter den uns bekannten Gesetzen steht...— (*praeternaturale*) wodurch wir uns keinen bestimmten Begriff machen können. *übernatürlich*, was nach Naturgesetzen unmöglich ist...” (Ibidem).

139 Ver AA 28: 732: “das, was nicht unter Gesetzen steht, die uns bekannt sind”.

140 “...macht eine beständige Regel...unmöglich...” (AA 28:667).

Kant diz a seguir que algo é “*sobrenatural* na medida em que a causa do *eventus* não se encontra no mundo...”¹⁴¹. Mas o ponto importante a reter aqui é que Kant não diz que o *evento* não se encontra no mundo: ele diz em vez disso, como Baumgarten, que um “*miraculum est eventus supernaturalis in mundo*”¹⁴², ou seja, que a *causa* do evento não se encontra, no evento (!). Esta é exatamente a razão pela qual a “Criação” não pode ser considerada como um milagre: é um evento *supernaturalis*, mas *extra mundo*. Portanto, não é um *eventus*: não poderia acontecer *no mundo*, mas sim poderia ter dado origem *ao mundo de fora do mundo!* Novamente, a causa tem de ser pensada como *sobrenatural*, ou seja, não pode ser encontrada no mundo; mas o evento pode e deve estar, necessariamente, no mundo da natureza¹⁴³. Nada disso, porém, altera o resultado da nossa análise anterior.

Mais tarde Kant reintroduz a distinção entre *miracula rigorosa* e *comparativa*, isto é, milagres em sentido estrito, em si mesmos, e milagres por comparação, agora explicados como sendo milagres *do ponto de vista de nossos conhecimentos incompletos*. E então ele pergunta: “é possível tal coisa [um milagre]? Sua resposta é afirmativa: “Posto que há uma *causa extramundana* que produziu esta ordem de coisas, assim [ela] também pode produzir outra. Portanto, um milagre é *internamente possível em si mesmo...*”¹⁴⁴. E acrescenta uma nova explicação:

“Em geral, um evento no mundo cujas leis a razão humana não pode conhecer de modo algum é um milagre. Ora, para nós é o mesmo se sucede de acordo com as leis naturais – para nós desconhecidas – ou pela influência de um ser superior. É suficiente que nós *não possamos conhecer a causa...* Mas, se um corpo se eleva contra as leis da gravidade, então isso

141 “...Übernatürlich, sofern die Ursache des eventus nicht im Weltganzen...angetroffen wird” (Ibidem).

142 Ibidem. Grifo meu.

143 Isso representa uma espécie de variação da posição Leibniziana que Kant às vezes parece aceitar quanto a esta questão: “Gott ist entweder der Urheber der Weltvolkommenheit durch die Ordnung der Natur oder wieder dieselbe. Die erste ist die ordentliche, die zweyte als *miraculum praestabilitum* die ausserordentliche Vorsehung” (R. 6173, AA 18:477). Mas em outros casos ele parece aceitar algo diferente: “Eine jede ausserordentliche Direction ist ein wahres Wunder. (§ Man nennt nicht bloß ein Wunder, was nach natürlichen Ursachen geschieht)” (AA 18:626); “(§ Die ausserordentliche direction ist jederzeit ein Wunder.)” (AA 19:618). Ver também AA 19: 621, 28:1308ss, e AA 7: 56-57.

144 “...weil eine causa *extramundana* da ist, welche diese Ordnung der Dinge hervorgebracht hat, also auch eine andere hervorbringen kann. *An sich interne ist also ein Wunder möglich...* (O itálico é nosso; AA 28: 667).

é contrário à natureza. Chama-se de milagre não alguma coisa da qual nós não conhecemos a causa, mas sim da qual nós *não conhecemos as* [suas] leis. Assim, a força magnética não é um milagre, pois nós conhecemos suas leis (mas não a causa)¹⁴⁵.

Apesar da hesitação de Kant entre caracterizar os milagres em relação às *causas* desconhecidas ou às *leis* da causalidade desconhecidas, em vários textos e preleções, aqui a concepção na realidade ainda é a mesma que a da *Metafísica L1*: os milagres ainda são considerados como *possíveis* e envolvem algo que não podemos conhecer, quaisquer que sejam as leis ou as causas de um evento, que apontam para algo *desconhecido*; quer natural, quer sobrenatural. Além disso, ambas as passagens parecem sugerir juntas que *miracula comparativa* são definidos como aqueles cujas causas naturais ignoramos e, portanto, são apenas milagres do nosso ponto de vista; enquanto que os *miracula rigorosa* implicariam, por definição, uma intervenção sobrenatural que interrompesse o curso regular da natureza, mas não necessariamente a *ordem do mundo*.

Até aqui, Kant parece não estar muito longe de Baumgarten, nem de si mesmo nos anos setenta e oitenta: mesmo se não conhecemos as leis segundo as quais o *eventus* ocorre no mundo, podemos supor que “um milagre é, portanto, em si mesmo, internamente possível”. É indiferente se a causa desconhecida ou as leis do evento devem-se à nossa ignorância das leis ou casos particulares (como se diz ser nos *miracula comparativa*) ou a uma intervenção sobrenatural. Pode ser em princípio qualquer uma delas. Mas a falta de conhecimento causal é um critério insuficiente para o reconhecimento de um evento X como sendo um “milagre”: que não conheçamos a sua causa não garante o *milagre*, pois o evento ainda *poderia não* ser um milagre.

Ora, se não conhecemos as leis que governam o acontecimento excepcional, podemos dizer que temos um milagre? Não necessariamente, ao que parece: “Milagre comparativo [é] o que é sobrenatural em relação à nossa razão, mas por outro lado está em conformidade com

145 “Wunder überhaupt heisst eine Begebenheit in der Welt, deren Gesetze die menschliche Vernunft gar nicht erkennen kann. Nun ist es für uns einerlei, ob es nach — uns unbekanntem — Naturgesetzen oder durch Einwirkung des höchsten Wesens geschieht. Genug die Ursache ist uns unmöglich zu erkennen... Wenn aber ein Körper gegen die Gesetze der Schwere emporsteigt so ist dies widernatürlich. Ein Wunder wird nichts genannt, wovon wir die Ursache nicht erkennen, sondern das, wovon wir die Gesetze nicht erkennen. So ist die magnetische Kraft kein Wunder, denn wir erkenne die Gesetze davon (die Ursache aber nicht)” (Ibidem).

determinadas leis desconhecidas para nós”¹⁴⁶. Um evento cujas leis não conhecemos pode ser um milagre, mas também pode ser apenas *um milagre para nós*, não em si mesmo.

A explicação de Kant dos milagres comparativos separa-se, assim, claramente, da abordagem de Baumgarten e relaciona o conceito com um assunto bem conhecido na *Religião*, a saber, as supostas ações *contra a natureza* de demônios e anjos (os agentes “invisíveis” na definição de Hume). Aqui Kant diz que aceitá-los é contrário à razão, porque eles minam nossa responsabilidade: ao aceitá-los, nós sempre somos capazes de justificar os nossos erros morais, imputando-os à interferência dos anjos ou demônios. Em vez disso, Kant reafirma a possibilidade dos milagres *teístas* como *miracula rigorosa* e diz que eles são *possíveis* em si mesmos. Mas acrescenta uma cláusula especial: que não podemos tomá-los como princípios explicativos *na ciência*, porque não temos critérios para identificar milagres individuais em casos particulares:

“Assim tínhamos milagres teístas (estritos) e demoníacos (comparativos). Sem ser permitido negar isso, vamos admitir isso como possível no que diz respeito ao objeto, mas ainda não afirmá-lo com respeito aos eventos individuais, ou seja, assumi-lo como base, como um princípio. Se alguém reconhece o último [demoníaco], então destrói a razão. Pois a maior parte dos milagres comparativos são contrários ao nosso uso da razão, [ao passo que] dos teístas nós podemos facilmente fazer mais um conceito geral”¹⁴⁷.

146 “Miraculum comparativum, was verhältnissweise auf unsre Vernunft supernaturalis, übrigens aber nach gewissen uns unbekanntem Gesetzen ist” (Ibidem). Os milagres comparativos são caracterizados posteriormente como aqueles supostamente perpetrados pelo “Demonen”, um anjo bom ou mau, um *Kakodaimon* ou *Agathodaimon*. Mas Kant rejeita-os de imediato. O único sentido que ainda resta para milagres comparativos é então aquele implicado pela própria possibilidade dos milagres: um aparente “milagre” pode ser um milagre só para nós (devido a causas ou leis desconhecidas), mas não em si mesmo, ou um *rigorosum* milagre. Assim, os milagres demoníacos ou angelicais são um subconjunto do conjunto “comparativa”, pois não podemos pensar em exemplos de *miracula comparativa* que não sejam angelicais ou demoníacos.

147 “So hätten wir theistische (rigorose) und daemonische Wunder (comparative). Ohne diese läugnen zu dürfen, werden wir in Ansehung des Gegenstandes sie als möglich einräumen, doch sie nicht bei einzelnen Begebenheiten statuieren, d.h. zum Grunde legen, zum Princip annehmen. Wenn man das letztere einräumt, so untergräbt es die Vernunft...Am meisten sind die comparativen Wunder unserem Vernunftgebrauch zuwider, von den theistischen können wir uns schon eher einen allgemeinen Begriff machen” (AA 28:667-668).

Duas questões importantes podem ser feitas a partir da citação acima. A primeira: se, por definição, os milagres “estritos” são *teístas*, então no caso de um evento X cuja causa C ou lei L não conhecemos, nunca poderemos ter certeza se é um milagre *em si mesmo* ou *para nós*. Portanto, um milagre aparentemente teísta pode ser apenas um milagre comparativo. A segunda: mesmo que os milagres sejam possíveis, não podemos admiti-los. De acordo com a definição prévia de *miracula comparativa*, um milagre aparentemente teísta pode ser apenas um feito demoníaco; só que a razão não pode admiti-lo sem destruir-se a si mesma. De modo que temos que usar a razão, e a razão não pode *fazer uso* de coisas no mundo a menos que as considere como *eventos* que *acontecem* de acordo com a *ordem da natureza*, e nada mais. É por isso que nós suspendemos todos os princípios da razão “quando num determinado caso temos o interesse de afirmar os milagres, assumindo-os como fundamento, mas isso não significa negar os milagres – em geral eles são assumidos como possíveis”!¹⁴⁸

Ora, este é um aperfeiçoamento do tratamento anterior na *Metafísica L1* e até mesmo da *Religião*, onde Kant diz apenas que os milagres demoníacos são incompatíveis com a razão e nós podemos ter apenas um conceito geral de milagres teístas¹⁴⁹. Por um lado, na *Metafísica Dohna* Kant mostra porque os milagres demoníacos são incompatíveis com a razão. Ele mostra também que ter um conceito geral de sua possibilidade não significa necessariamente aceitar de modo algum os milagres. Além disso, a distinção entre milagres formais e materiais, que é totalmente kantiana, e a outra entre *miracula comparativa* e *rigorosa*, que Kant empresta de Baumgarten, são também aperfeiçoamentos que não estavam presentes na *Religião*; assim como a afirmação *explícita* da possibilidade dos milagres em geral. Por outro lado, na *Metafísica L1*, apesar de criticar a concepção de Leibniz dos milagres como formais, Kant assinalou que a essência dos milagres baseia-se *na forma*; e na *Metafísica Dohna* ele dirá quase a mesma coisa, a saber, que “com os milagres a razão só olha para a forma, a matéria não está em questão”¹⁵⁰. Presume-se ser assim, porque todos os eventos que poderiam ser um milagre de algum modo

148 “Wir heben also alle Principien auf wenn wir in gegebenen Fall, wenn es auf ein Geschäft einkommt, Wunder statuieren, zum Fundament annehmen, das heisst aber nicht Wunder läugnen – im allgemeinen nimmt man sie als möglich an” (AA 28:668).

149 AA 6:86-87.

150 “Die Vernunft sieht bei den Wundern nur auf die Form, auf die Materie kommt es nicht an” (AA 28:669).

têm de *acontecer no mundo*, ou seja, no espaço e no tempo, mas *contra o curso regular* da natureza. Essa é talvez a razão pela qual na *Metafísica Dohna* Kant especula sobre os critérios para o reconhecimento de quais eventos devem ser contados entre os milagres e quais não: “Agora”, – diz Kant, “todo milagre é algo extraordinário, portanto, todos os que admitem os milagres, também admitem uma ordem da natureza de que eles são exceções... É possível reconhecer um milagre?... A possibilidade da experiência de que alguma coisa seja um milagre tem muitas dificuldades...”¹⁵¹.

Claro, aceitar um milagre pode implicar aceitar um agente mau a culpar e solapar a nossa responsabilidade moral, na medida em que não sabemos como identificar se o *eventus* é um milagre estrito ou parece miraculoso apenas para nós. Sua posição é, então, que não podemos contar com um critério *epistêmico* geral para reconhecer milagres: nunca podemos saber se X é um caso de um milagre ou não, por isso devemos sempre considerar que somos absolutamente responsáveis por nossos atos e decisões. Mas precisamente aqui Kant mantém distância tanto de Hume como de Baumgarten; pois ele diz que nós temos pelo menos certo critério negativo do ponto de vista prático: “A lei moral fornece um critério negativo para a possibilidade dos milagres...”¹⁵². Consequentemente, se algum evento é epistemicamente inexplicável na natureza e *contribui* para a moralidade, ou pelo menos *não contradiz* a lei moral, então ele pode ser admitido (*annehmen*) de um ponto de vista *prático* como um “milagre”. Kant não diz aqui por quê, mas penso que é *porque os milagres são possíveis em si mesmos, embora não possamos conhecê-los* (em analogia com o conceito de liberdade). Porque, para Kant, parece haver algo a mais implícito em sua própria possibilidade lógica (tal como no caso do conceito de liberdade).

Ora, Heinze interpretou que na *Metafísica L1* Kant admitiu a possibilidade dos milagres para *completar* a imperfeição da natureza em desarmonia com a moralidade¹⁵³; mas Kant tinha acrescentado imediatamente que devemos esperar a possível harmonia da natureza com a liberdade, em vez de admitir os milagres, e que nós só poderíamos admiti-los “quando o caso é

151 “Nun ist doch jedes Wunder etwas ausserordentliches mithin nimmt jeder welcher Wunder annimmt, auch eine Ordnung der Natur an, von der sie Ausnahmen sind...Ist es möglich ein Wunder zu erkennen?...die Möglichkeit der Erfahrung dass etwas ein Wunder sey, viel Schwierigkeit hat” (AA 28:669-670).

152 “Ein negatives Criterium für die Möglichkeit der Wunder giebt das Moralgesetz” (AA 28: 670).

153 AA 28: 734; Heinze 1894, 627. Cf. L1, AA 28: 219.

tal que não pode ser conhecido segundo a ordem natural e remete para o objetivo da moralidade”¹⁵⁴. Heinze também mostra que na *Metafísica K2* Kant reafirma este ponto crítico de forma mais clara:

“A fim de ajudar a liberdade humana a atingir maior perfeição no mundo, por exemplo, para o homem honesto ser também feliz, o que não acontece [necessariamente] apenas de acordo com a natureza; por causa disso, é permitido supor milagres... Nada em conflito com as leis morais pode ser um milagre; este é um princípio negativo dos milagres. Pode-se também admitir os milagres para a harmonia da perfeição moral com a perfeição natural (do mérito de ser feliz com o gozo da felicidade), portanto, para a promoção da moralidade... ”¹⁵⁵.

A passagem acima parece fornecer uma resposta, um critério, e surge também a partir da década de noventa. Um novo postulado da razão prática? Não tanto, mas talvez algo *análogo*. Por um lado, a lei moral nos fornece um critério negativo. Podemos, assim, assumir a harmonia possível entre a natureza e a liberdade como um milagre: em primeiro lugar, ela não pode ser explicada em termos puramente naturais; mas não é incompatível com a ordem da natureza (da mesma forma que a teleologia não contradiz o mecanicismo, mas é antes outra possível explicação para certos eventos); e, em segundo lugar, não contradiz, mas sim *contribui* para a moralidade. Por outro lado, no entanto, a lei moral em si mesma não pode nos fornecer um critério para a sua possibilidade lógica: este critério é a mera ausência de contradição no seu conceito.

Assim, o critério que a lei moral realmente parece fornecer é o critério para *imaginar* como um milagre poderia ser entendido, certa maneira de pensar a possibilidade *real* dos milagres *do ponto de vista prático*. Em uma palavra: permite que possamos pensar *problematicamente* a

154 “..wenn nun ein Fall Von der Art ist, das er durch natürliche Ordnung nicht erkannt werden könne, sich aber auf den Zweck der Moralität beziehe...” (AA 28: 734; Heinze 1894, 628).

155 “Um der Freiheit der Menschen zu grösserer Weltvokommenheit zu hülfe zu kommen, dass z. B. der rechtshaffene Mann auch glücklich werde, welches eben nicht nach der Natur geschiet, um dieser willen kann man Wunder annehmen... Es kann nichts ein Wunder sein, was den moralischen Gesetzen widerstreitet: dies ist ein negatives Princip der Wunder. Zur Uebereinstimmung der moralischen Volkommenheit mit der Naturvollkommenheit (der Würdigkeit, glücklich zu sein mit den Genusse der Glückseligkeit) kann man also Wunder annehmen, mithin zur beförderung der Moralität...” (*Metaphysik K2*, AA 28: 734-735).

possibilidade real de milagres. No entanto, não nos oferece a possibilidade real dos milagres na experiência natural¹⁵⁶. Na medida em que os critérios que temos para reconhecê-los não são epistemologicamente precisos na experiência, não podemos usar o conceito dos milagres como uma base para a explicação de qualquer coisa: “Admitir os milagres não significa afirmar que existem milagres, ainda assim, isso não significa admiti-los como máximas no uso de nossa razão”¹⁵⁷. Caso contrário, nós solaparíamos a razão na ciência.

4. ALGUMAS CONSEQÜÊNCIAS, A TÍTULO DE BREVE CONCLUSÃO

Gostaria de dizer em primeiro lugar que a abordagem de Kant difere da de Hume, que se orgulha de ter encontrado uma *prova cabal* contra os milagres¹⁵⁸. E mesmo se nós pudermos dizer que há alguns aspectos que ambos têm em comum, com certeza, com diferentes conceitos e argumentos, a teoria de Kant não será naturalista; ou pelo menos não no sentido de que a de Hume o é, e não é dirigida principalmente contra o *testemunho*. É verdade que Hume nunca sustentou os milagres *explicitamente* como impossíveis, no sentido de serem contraditórios, como o conceito de um “círculo quadrado”; mas ele nunca sustentou sua possibilidade lógica. A concepção de Hume é que um milagre implicaria uma contradição, não no seu próprio conceito, mas entre seu conceito e o conceito de lei natural, que é tomado como o mais provável. É só porque as suas proposições contradizem umas às outras que umas devem ser consideradas como mais ou menos prováveis do que as outras, umas sendo aceitas como evidências e as outras sendo rejeitadas (uma universal afirmativa expressando a remotamente provável possibilidade teórica dos milagres em geral, a outra uma particular negando aquela possibilidade em

156 Temos que distinguir pelo menos entre *dois* diferentes tipos ou conceitos de “possibilidade” presentes nos escritos de Kant. Um deles corresponde, respectivamente, a Lógica formal, o outro a Lógica transcendental: 1) a mera possibilidade *lógica*, definida como a ausência de contradição em um conceito (por exemplo, *Crítica da razão pura*, A59/B84; A150/B190), ou seja, a *possibilidade de um conceito*; 2) a possibilidade *real*, definida como a *conformidade de um conhecimento com as condições gerais da experiência possível*, ou seja, a *possibilidade da experiência* (por exemplo, *Crítica da razão pura*, A218/B265; A220/B267). A possibilidade dos milagres que Kant admite diz respeito a 1). Mas, como no caso da liberdade, a possibilidade lógica é o suficiente para admitir os milagres do ponto de vista prático, se e somente se a admissão não contradiz a moralidade.

157 *Metaphysik K2*, AA 28:734.

158 E. X 1, §12.

função da ínfima probabilidade de violação ou suspensão das leis naturais que governam um evento “X” em particular) ¹⁵⁹.

Em contrapartida, o que vejo em Kant é uma mera oposição por contrariedade entre os conceitos de milagres e de leis naturais, e não por contradição. De modo que os milagres são possíveis, ou seja, sem qualquer contradição, e então eles podem ser pensados como *não contradizendo a ordem da natureza*. É por isso que somos capazes de admiti-los, em casos determinados e muito especiais, do ponto de vista *moral*.

Alguém poderia afirmar que a abordagem de Hume estabelece um padrão para o que seria um possível milagre. Concordo, mas devemos lembrar que ele faz isso apenas retoricamente para rejeitar esta possibilidade: ele admite o caso teoricamente possível em que um milagre poderia ser aceito, ou seja, onde as testemunhas oculares de um evento anormal seriam confiáveis e os seus relatos precisos, mas ele faz isso apenas *ironicamente* para argumentar que um caso semelhante seria *mais milagroso* do que o fato relatado “que se procura estabelecer”¹⁶⁰. Isso é muito claro quando ele imediatamente acrescenta:

“No raciocínio precedente *supusemos* que o testemunho, sobre o qual um milagre é fundado, pode *eventualmente* constituir uma prova cabal... Mas é fácil mostrar que temos sido demasiadamente liberais em nossa concessão, e nunca houve um evento miraculoso com uma evidência tão completa...”¹⁶¹.

Hume parece, em vez disso, negar a possibilidade teórica que Kant está propenso a aceitar. Mas negar a possibilidade de milagres argumentando que a única possibilidade de milagres pensável seria um milagre ela mesma, parece ser tomar a questão como provada. Neste ponto

159 Ver E. X, 1 §§ 4 e seg., §§12-13; X, 2 §§14-15, 36-37, etc.

160 Tomo a frase emprestada de Nuyen 2002, 312. A última parte entre aspas é de Hume (E. X 1, §13; ed. Beauchamp, 174). Ver também Hume, *Enquiry* 2, §§ 14 e seg. (ed. Beauchamp, 174ss).

161 “In the foregoing reasoning *we have supposed*, that the testimony, upon which a miracle is founded, may *possibly* amount to an entire proof... But it is easy to show that we have been a great deal too liberal in our concession, and there never was a miraculous event on so full an evidence...” (E. X 2, § 14). Os itálicos são meus. Note-se que a suposta “possibilidade” é apenas retórica, e, ironicamente (ou seja, literariamente) admitida na imaginação a fim de ser refutada imediatamente.

eu concordo parcialmente com Nuyen¹⁶². Porque Kant aceita a possibilidade de milagres, mesmo se nega que enquanto tais eles possam ser individualmente reunidos ou identificados na experiência possível: *é sempre possível que eles aconteçam*. Nuyen está certo ao dizer que “Kant toma a rejeição dos milagres como a pretensão de saber que não existem milagres, o que é tão injustificado quanto a pretensão de saber que um evento seja milagroso”¹⁶³.

Por último, mas não menos importante, gostaria de dizer que a posição de Kant, parece-me muito diferente da de Baumgarten. Argumentei que Baumgarten tem uma concepção que é diferente da de Hume. No entanto, apesar das dúvidas de Kant em relação à sua concepção racionalista¹⁶⁴, penso que Baumgarten nunca parece querer saber o que significa dizer que os milagres são possíveis, como fez Kant. O único ponto que Kant e Baumgarten indiscutivelmente partilham em comum é a tese explícita de que os milagres são internamente possíveis, ou seja, que o conceito de milagres é consistente. Mas o ponto de Kant de que não deveríamos admiti-los exceto do ponto de vista prático, e só em casos extremos, quando falta uma explicação e sua aceitação não está em conflito com a moralidade, é totalmente diferente. Em minha opinião, sem aceitar o aparente *non-sequitur* leibniz-wolffiano (que se os milagres são possíveis, então podemos admiti-los como teórica ou empiricamente possíveis), Kant tem uma posição diferente que explica o fato inegável de que algo inesperado e milagroso pode sempre acontecer, como é o caso com as curas milagrosas que a ciência médica não pode explicar e outros acontecimentos inesperados e aparentemente inexplicáveis.

Ora, isso não é incompatível com o realismo empírico que o idealismo transcendental defende, porque ele não afirma o conhecimento de qualquer entidade que não possa ser dada na experiência possível. Do ponto de vista epistemológico, de acordo com a definição lógica de seu conceito, que não é contraditória em si mesma, Kant apenas admite que os milagres são logicamente *possíveis*¹⁶⁵. Até aqui, não podemos descartá-los. Sendo compatível com o idealismo

162 Nuyen não chega ao ponto de dizer que Hume toma a questão como provada, mas sim que a alegação “não conta como um argumento contra a possibilidade dos milagres (como ele os define)”.

163 Nuyen 2002, 314.

164 Tanto Kant como Baumgarten parecem partilhar da concepção leibniziana (*milagres não violam nem contradizem a ordem natural*).

165 De uma maneira diferente, esta é a posição defendida recentemente por Stephen Mumford (2001, 191 e seg.).

transcendental, a concepção não exclui o agnosticismo. Admitir que os milagres são possíveis não é dizer que *temos* de acreditar neles, nem que nós sabemos que milagres podem acontecer, mas que sabemos que eles não são, em princípio, impossíveis. Também não implica que nós injustificadamente pressupomos a existência e a intervenção divinas. A teoria de Kant pode ser reconstruída *sem* este pressuposto. Penso, no entanto, que um teísta poderia aceitar a posição de Kant como a explicação filosófica de algo que ele pode moralmente acreditar (porque não é em si mesmo impossível), mas não provar¹⁶⁶. Por último, mas não menos importante, penso que a tendência geral de um crente é afirmar os milagres a partir do simples fato de sua possibilidade conceptual; tal como os agnósticos e ateístas tendem a realçar o fato de que a possibilidade conceitual é o mesmo que falta de evidência.

RESUMO

*Sabe-se que o estatuto e a crença em “milagres” têm sido objeto de disputas e controvérsias na história da filosofia moderna, mas geralmente se ignora que Kant elaborou uma teoria bastante idiosincrática acerca dos milagres. As poucas menções que se encontram na literatura evidenciam um status quaestionis que ora equipara e assimila a posição de Kant à de Hume, com base numa análise que privilegia certa interpretação da sua epistemologia (Peddicord, 2001), ora reconhece algumas diferenças entre ambas as posições, mas tomando como base apenas a crítica kantiana da religião (Nuyen, 2002). Nesse contexto, meu objetivo central é apresentar, discutir e avaliar a viabilidade da teoria kantiana dos milagres. Em primeiro lugar, argumento que tanto aqueles que defendem que Kant acreditava em milagres (ou teria defendido a crença em milagres), como Nuyen (2002), quanto os que sustentam que para Kant milagres são impossíveis, como Peddicord (2001), devem enfrentar evidência textual contrária a sua posição. Em segundo lugar, destaco e analiso algumas passagens na *Religião para mostrar* (contra Nuyen) que quando Kant fala sobre os milagres é claramente negativo quanto a sua credibilidade; e (contra Peddicord), que nem por isso quer dar a entender que milagres seriam impossíveis em si mesmos. Na terceira e última parte do estudo proponho analisar e*

166 “Es geschieht kein Wunder in der körperlichen Welt”, says *Opus Postumum* (in AA 21:439; Viertes Convolut Lose Blätter).

discutir algumas passagens pouco conhecidas das Preleções de Metafísica para mostrar que Kant sustenta uma concepção não-humeana acerca dos milagres, a qual, não obstante, é diferente daquela de Baumgarten e constitui um aperfeiçoamento do tratamento coetâneo na Religião, porque não apenas deixa explicitamente aberta a possibilidade lógica dos milagres, mas também autoriza admitir “milagres” do ponto de vista prático. No final, defendo que essa abordagem dos milagres é compatível com uma reconstrução do Idealismo transcendental.

Palavras-chave: *Kant, Milagres, ordem da natureza, Hume, Religião, Preleções de Metafísica, Kant-Forschung.*

ABSTRACT

It is well known that both status and belief in “miracles” have been subject to disputation and controversy in the history of modern philosophy and ideas, but it is usually ignored that Kant developed a quite idiosyncratic theory of miracles. The few references in literature show a rather controversial picture: either one assimilates Kant’s position to Hume’s rejection of miracles based on a certain interpretation of critical and pre-critical texts (Pedicord 2001), or one recognizes differences between both Kant and Hume conceptions based only on Kant’s Religion (Nuyen 2002). I take position in the debate and my main purpose is to present, discuss and evaluate the feasibility of Kant’s theory of miracles. First, I analyze the available evidence and arguments for both parties and suggest that both those who argue that Kant believed, or defended belief in miracles, as Nuyen, and those who argue that for Kant miracles are impossible, as Peddicord, must face textual evidence contrary to their position. Second, I highlight and analyze a few key passages in the Religion and argue, first, that Kant is here against the credibility or belief in miracles; and second, that he does not imply to mean that miracles are in themselves impossible. In the third part of my study I analyze and discuss crucial passages in the Metaphysics Lectures and suggest that Kant defends a non-Humean conception of miracles, which nevertheless is different from that of Baumgarten and improves his treatment in the Religion. Moreover, I suggest that Kant not only leaves explicitly open the logical possibility of miracles, but also allows for admitting “miracles” from the practical standpoint. In the end, I argue that this approach of miracles is compatible with transcendental idealism.

Key Words: *Kant, Miracles, Order of Nature, Hume, Religion, Lectures on Metaphysics, Kant-Forschung.*

Referências

Arnoldt, E. *Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung*. In *Gesammelte Schriften*, edited by O. Schöndörffer. Vol. 5/2: Berlin: B. Cassirer, 1909.

Baumgarten, A. G. *Metaphysik*. Neue vermehrte Auflage, übersetzt von G. Meier. Halle: Hemmerde, 1783 (Nach dem Text der zweiten, von Johann August Eberhard besorgten Ausgabe 1783. Mit einer Einführung, einer Konkordanz und einer Bibliographie der Werke A. G. Baumgartens von Dagmar Mirbach. Jena: Schlegman. 2004)

Baumgarten, A. G. *Metaphysica*. 4. Auflage. Halle: Carl Hemmerde, 1757 (in *Kants gesammelte Schriften*, vols. 15 and 17).

Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, in Berkeley: *Philosophical Works*, including the Works on Vision, edited with Introduction and notes by Michel R. Ayers, London: J. Dent & Sons Ltd., 1975.

Brown, G. "Miracles in the Best of All Possible Worlds: Leibniz's Dilemma and Leibniz's Razor", *History of Philosophy Quarterly* 12 (1995), 19-39.

Casula, M. *La metafísica di Baumgarten*, Milano: Mursia, 1973.

Dohna Wundlacken, Heinrich L. A. zu, *Die Metaphysik nach den Vorlesungen des Herrn Professor Kant (Metaphysik Dohna, nach dem Original)*, in: *Kants gesammelte Schriften*, vol. 28, 2.1, 1970, 611-704.

Dowe, P. "Recent Work on Leibniz on Miracles". *Leibniz Society Review*, 6 (1996), 60-163.

Earman, J. *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*, N. York: Oxford University Press. 2000.

Fogelin, R. J. *A defense of Hume on Miracles*, New Jersey: Princeton University Press. 2003.

Frängsmyr, T. "Christian Wolff's Mathematical Method and its Impact on the Eighteenth Century", *Journal of the History of Ideas* 36/4 (1975), 653-668.

Glémain, A. *Croyance et probabilités dans la pensée européenne des XVIIème et XVIIIème siècles*, E.H.E.S.S. Paris, 1992.

Heinze, M. *Vorlesungen Kants über Metaphysik aus drei Semestern*. Leipzig: Hirzel. 1894.

- Hume, D. *An Enquiry concerning Human Understanding*, edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: O.U.P. 1999.
- Johnson, D. *Hume, Holism, and Miracles*, Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1999.
- Kant, I. *Kants gesammelte Schriften*, ed. by the Real Prussian/Goettingian/German Academy of Sciences, Berlin, G. Reimer/ W. de Gruyter, 1902-.
- Kant, I. *Kant's Lectures on Metaphysics*, The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, translated and edited by Karl Ameriks & Steve Naragon, New York: Cambridge University Press, 1997.
- Kant, I. *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, edited and translated by Wood, A. & di Giovanni, G. with an Introduction by Robert Merrihew Adams (Cambridge Texts in the History of Philosophy, Cambridge, Cambridge University Press, 1998).
- Kowalewski, A. (ed.) *Die philosophischen Hauptvorlesungen Immanuel Kants* (1924), Hildesheim: Olms, 1965 (H. L. A. zu Dohna Wundlacken, *Die Metaphysik nach den Vorlesungen des Herrn Professor Kant*, 517-631).
- Leibniz, G. W. von. *Nouveaux Essais*, in *Die Philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*. Hrsg. von G. J. Gerhardt. Vol. 5, Hildesheim: Olms. 1961-ss (Nachdruck der Ausgabe 1882).
- Levine, Michael, *Hume and the Problem of Miracles: A Solution*, Dordrecht: Kluwer, 1989.
- Levine, Michael, "Miracles," *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = < <http://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/miracles/> >.
- Locke, J. *A Discourse of Miracles* (London, 1701), in: *The Workes of John Locke*, 10 vols. London, 1823, vol. 9: p. 256-265.
- Locke, J. *An Essay concerning Human Understanding*; Complete and unabridged, collated and annotated by Alexander Campbell Fraser, in 2 volumes. New York: Dover, 1959.
- Mumford, S. "Miracles: Metaphysics and modality", *Religious Studies* 37 (2001), 191-202.
- Naragon, S. "The Metaphysics Lectures in the Academy Edition of *Kant's gesammelte Schriften*", in *Kant-Studien* 91 (2000), Sonderheft, 189-215.
- Nuyen, A. T. "Kant on Miracles" (2002), *History of Philosophy Quarterly* 19/ 3 (2002), 309-323.
- Palmquist, S. *Kant's Critical Religion*, London: Ashgate, 2000. Versão On Line disponível em: <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/ksp2/>; Appendix VII: The Four Parerga: Reason's Need for Divine Assistance, disponível

JUAN A. BONACCINI

vel em: <http://www.hkbu.edu.hk/~ppp/ksp2/KCRap7.htm> (Acesso em 10/08/2011).

Peddicord, C. *Die Wunderkritik Immanuel Kants*, Giessen: Justus Liebig University, 2001 (On Line Publikationen, 2001; originally a PhD Dissertation, University of Giessen, 1999). Disponível em <http://geb.uni-giessen.de/geb/volltexte/2001/450/> (acesso em 21/03/2008).

Richards, R. "Christian Wolff's Prolegomena to empirical and rational Psychology: Translation and Commentary", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 124/3 (1980), 227-239.

Twelftree, G. (ed.) *A Cambridge Companion to Miracles*, Cambridge/UK: Cambridge University Press, 2011.

Watkins, E. "From Pre-established Harmony to Physical Influx: Leibniz's Reception in Eighteenth Century Germany", in *Perspectives on Science*, 6.1 & 2 (1998), pp. 136-203.

ANALYTICA

volume 15
número 2
2011

Recebido em 08/2012
Aprovado em 10/2012

93