

JOÃOSINHO BECKENKAMP

**CONCEITO E CRÍTICA: ESTUDO SOBRE A GÊNESE DO  
CONCEITUALISMO KANTIANO**

Tese de Doutorado apresentada ao  
Departamento de Filosofia do Instituto de  
Filosofia e Ciências Humanas da  
Universidade Estadual de Campinas, sob  
a orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic

Este exemplar corresponde à  
redação final da tese defendida e  
aprovada pela Comissão  
Julgadora em    /    /   .

Banca:

Prof. Dr.

Prof. Dr.

Prof. Dr.

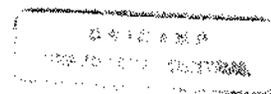
Prof. Dr.

Prof. Dr.

*Zeljko Loparic*  
*João Carlos*  
*Guilherme A. de Almeida*  
*Manoel L. Lopes*  
*[Signature]*

Campinas, Novembro de 1999

12/11/99



UNIDADE	BC
N.º CHAMADA:	
EXEMPLO	
V. Ex.	
T. Nº	40132
P. Nº	278/00
0	<input type="checkbox"/>
0	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	R 611,00
DATA	28/01/00
N.º CPD	

CM-00135980-9

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

**B 388 c** Beckenkamp, Joãosinho  
 Conceito e crítica: estudo sobre a gênese do conceitualismo kantiano / Joãosinho Beckenkamp. - - Campinas, SP : [s. n.], 1999.

Orientador: Zeljko Loparic.  
 Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Lógica. 2. Filosofia alemã. 3. Filosofia moderna.  
 4. Crítica. 5. Criticismo (Filosofia). I. Loparic, Zeljko.  
 II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

## ÍNDICE

INTRODUÇÃO .....	4
1. CRÍTICA E CONCEITO.....	13
1.1. Sistema da razão pura e crítica .....	14
1.2. O programa de uma crítica da razão pura .....	17
1.2.1. Funções da crítica.....	19
1.2.2. Fundamentos da crítica e fundamentos da filosofia transcendental.....	38
1.3. O conceitualismo na obra crítica de Kant.....	53
2. KANT 1762/63 (I): CONCEITO E CLAREZA .....	64
2.1. Wolff e seus seguidores acerca da formação de conceitos claros e distintos .....	65
2.1.1. A definição wolffiana de conceito .....	65
2.1.2. Wolff sobre a formação de conceitos claros e distintos .....	69
2.1.3. A recepção da doutrina do conceito pelos sucessores de Wolff.....	76
2.2. A concepção de juízo e de conceito na FS.....	79
2.2.1. A crítica de Kant às idéias de Meier sobre a formação de conceitos .....	80
2.2.2. Kant e a FS sobre a formação de conceitos claros e distintos .....	84
2.2.3. Nota e universalidade .....	89
3. KANT 1762/63 (II): JUÍZO E CONCEITO .....	95
3.1. Os juízos indemonstráveis como ponto de partida da análise em filosofia.....	96
3.1.1. A denominação 'juízos indemonstráveis'.....	100
3.1.2. A noção de juízo indemonstrável .....	103
3.1.3. A concepção kantiana dos juízos indemonstráveis.....	111

3.2. A relação do conceito com o juízo .....	118
4. LOGICA E METAFISICA .....	120
4.1. Metafísica e método .....	122
4.2. Reconsiderando o ponto de partida .....	125
4.2.1. Da metafísica à fenomenologia .....	128
4.2.2. <i>Reflexio, abstractio e comparatio</i> .....	134
4.3. Uso lógico e uso real do intelecto .....	143
4.3.1. Uso real do intelecto: fim elêntico e fim dogmático .....	145
4.3.2. Uso lógico do intelecto: as ciências e a fenomenologia .....	147
5. CONCEITO E UNIVERSALIDADE .....	150
5.1. A concepção kantiana do juízo por volta de 1770 .....	154
5.2. A forma lógica do conceito .....	159
5.2.1. Conceito como fundamento de conhecimento .....	161
5.2.2. A universalidade dos conceitos .....	167
5.3. A natureza predicativa dos conceitos e a discursividade do conhecimento humano .....	175
6. CONCEITO E CRÍTICA .....	179
6.1. A crítica de Lambert à <i>Dissertatio</i> .....	181
6.2. O problema da objetividade dos conceitos puros do entendimento .....	186
6.2.1. Os conceitos puros do entendimento .....	186
6.2.2. A problemática da carta a M. Herz de 21.2.1772 .....	189
6.3. O programa da lógica transcendental .....	195
6.4. Analítica transcendental e crítica da razão pura .....	203
BIBLIOGRAFIA .....	211

## INTRODUÇÃO

Já para o fim de sua vida, em um texto polêmico publicado em 1796, com o título de *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, Kant reafirma sua convicção de que todo o conhecimento que seres humanos podem obter passa necessariamente pela mediação conceitual. Admite-se, é claro, que, se existisse um intelecto capaz de ter um conhecimento imediato de seu objeto, ele levaria uma grande vantagem sobre todo tipo de intelecto que só pode chegar a um conhecimento mediato de objetos, isto é, mediante conceitos, como é o caso do entendimento humano. Um conhecimento de objetos obtido por intermédio de “uma faculdade do conhecimento *através de conceitos* ficaria bem atrás do que pudesse ser percebido imediatamente pelo entendimento através de uma faculdade da *intuição*” (*Von einem vornehmen Ton*, A388; AA VIII, 389). A desvantagem de uma faculdade cognitiva obrigada a operar com conceitos para chegar a conhecimentos com relação a uma faculdade capaz de ter um conhecimento imediato de seu objeto resulta precisamente da discursividade da primeira, quer dizer, do fato de ter de progredir passo a passo e através de conceitos no conhecimento de objetos.

Um intelecto que só pode chegar discursivamente ao conhecimento de objetos pode muito menos do que um intelecto que tivesse um conhecimento direto e imediato de seu objeto, pois é obrigado a um árduo trabalho de análise, comparação, decomposição e recomposição dos elementos que apreende num objeto, quer dizer, não é capaz de evitar o longo e progressivo esforço de julgar, subsumir sob conceitos, articular ou subordinar os conceitos entre si, etc., tendo de ascender lentamente, degrau por degrau, até o conhecimento, sempre limitado, do objeto: “pois o entendimento discursivo tem de realizar, por intermédio dos conceitos, um grande esforço para a decomposição e por sua vez para a recomposição de seus conceitos de acordo com princípios, calcando pacientemente vários degraus para realizar progressos no conhecimento” (*Von einem vornehmen Ton*, A388; AA VIII, 389). Em contraposição aos esforços de um entendimento discursivo, ficariam patentes as vantagens de um intelecto intuitivo, que poderia simplesmente dispensar o moroso trabalho da mediação

conceitual, pois "uma *intuição intelectual* apreenderia e apresentaria o objeto imediatamente e de uma só vez." (*Von einem vornehmen Ton*, A388; AA VIII, 389)

O que se propõe aqui como objeto de estudo é a gênese do conceitualismo kantiano que, em poucas palavras, pode ser apresentado na tese de que "nosso entendimento não é uma faculdade de intuição, apenas uma faculdade discursiva ou de pensamento." (*Von einem vornehmen Ton*, A392; AA VIII, 391) O estudo de um programa conceitualista em filosofia há de ser feito tendo em vista dois momentos essenciais: 1. a concepção de conceito e de juízo que permite fundamentar a pretensão de que se tem conhecimento de objetos por intermédio de conceitos empregados em atos judicativos; 2. o modo de tratar os diversos problemas colocados pela tradição do pensamento filosófico, partindo da restrição das operações cognitivas aos recursos disponíveis a um entendimento discursivo. Presente investigação genética procura, assim, abordar ambos os momentos em sua gênese, tratando, por um lado, da formação de uma nova concepção de conceito e de juízo no jovem Kant e rastreando, por outro lado, o impacto desta nova concepção no tratamento de problemas propriamente filosóficos, em particular metafísicos

A concepção kantiana de conceito e de juízo tem merecido naturalmente a atenção de praticamente todos os comentadores da obra de Kant. Dedicados exclusivamente à teoria do conceito de Kant encontra-se, no entanto, só alguns artigos em periódicos especializados, se não se quiser considerar como uma contribuição original e relevante, neste sentido, uma antiquada e bastante fraca dissertação de Th. Zelms, do ano de 1923.<sup>1</sup> Dentre os articulistas, G. Schrader se perguntava, em seu artigo "Kant's Theory of Concepts" (1957/58), se, na clássica distinção kantiana, conceitos empíricos e conceitos puros têm mesmo algo em comum: "Poderíamos descobrir que, tal como empregamos o termo ou como Kant o empregava, não há nada em comum entre conceitos *a priori* e conceitos empíricos, a não ser o nome."<sup>2</sup> Em vez de procurar responder a esta questão, com base numa análise do texto de Kant, Schrader tenta pôr

---

<sup>1</sup> Th. Zelms, *Kants allgemeinlogische Auffassung vom Wesen, Ursprung und der Aufgabe des Begriffes*. Diss. phil. Freiburg, 1923 (mecnogr.).

<sup>2</sup> G. Schrader, "Kant's Theory of Concepts", p. 264.

em questão a própria distinção entre conceitos empíricos e conceitos a priori. Os equívocos envolvidos nesta tentativa serão analisados no devido lugar.

Como resposta a Schrader, entende-se já um artigo de J. J. Economos,<sup>3</sup> no qual é proposto um modelo capaz de justificar a distinção entre conceitos empíricos e conceitos puros do entendimento. Tanto Schrader quanto Economos estão interessados mais em entender a distinção entre dois tipos de conceitos do que em elucidar a própria teoria do conceito proposta por Kant; nesta medida, estes trabalhos contribuem muito pouco para o propósito do presente estudo. Por outro lado, o trabalho de J. Bennett<sup>4</sup> e a investigação de R. E. Aquila,<sup>5</sup> que segue aquele, perseguem um outro objetivo, o de elucidar a dimensão psicológica da teoria do conceito. Como o presente estudo se empenha em elucidar a teoria geral do conceito em Kant, ocupando-se, assim, mais com os aspectos lógicos da mesma, as contribuições destes autores também não puderam servir de orientação.

No que diz respeito à concepção kantiana de juízo e de conceito em geral, os resultados a que chega a presente investigação genética aproximam-se bastante das teses interpretativas utilizadas por B. Longuenesse em seu estudo da faculdade do juízo,<sup>6</sup> em que a autora procura dar conta da difícil tarefa de interpretar os elementos para uma teoria do juízo apresentados na Analítica Transcendental da *Crítica da razão pura*. Uma reconstituição do conceitualismo kantiano no período crítico teria certamente de partir dos resultados obtidos por este estudo exemplar.

Aqui se evitou o quanto possível traçar paralelos entre a concepção de conceito e de juízo de Kant e o amplo desenvolvimento que se deu em relação a este tópico a partir do século XIX. Alberto Coffa, em *The Semantical Tradition from Kant to Carnap*, vê com razão em Kant uma referência contínua para toda a tradição semântica ou, como se falará aqui, conceitualista moderna. Que é possível ler Kant a partir dos resultados desta tradição

---

<sup>3</sup> J. J. Economos, "Kant's Theory of Concepts; The Apriori-Empirical Distinction Reconstituted", in: *Kant-Studien* 64 (1973), p. 63-70.

<sup>4</sup> J. Bennett, *Kant's analytic*. Cambridge 1966.

<sup>5</sup> R. A. Aquila, "Kant's Theory of Concepts", in: *Kant-Studien* 65 (1974), p. 1-19.

<sup>6</sup> B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*. Paris 1993.

conceitualista ou semântica, mostra o trabalho de Zeljko Loparic, particularmente *A Semântica Transcendental de Kant* (1998), preocupado sobretudo com a metodologia kantiana e com uma interpretação semântica da filosofia transcendental.

O trabalho de K. E. Schorr<sup>7</sup> é um bom exemplo de como se poderia fazer um estudo comparativo da concepção kantiana do conceito com outras mais recentes, como a de Frege e de Wittgenstein. Um tal estudo poderia contribuir muito para elucidar a concepção de Kant em contraste com concepções alternativas, o que não nos dispensa de realizar preliminarmente uma investigação da própria concepção desenvolvida por Kant. Que as concepções lógicas de Kant não deixam de ter grande interesse para a tradição das investigações lógico-filosóficas, testemunha o próprio Frege, que se esforçou ao máximo para suplantar a dificuldade de “encontrar sua [de Kant] verdadeira opinião”.<sup>8</sup> Uma parte desta dificuldade reside no estado deplorável em que as idéias lógicas de Kant chegaram ao século XIX. Como presente trabalho mostra, nos capítulos dedicados à concepção kantiana de conceito e de juízo (caps. 2, 3 e 5), Frege tinha razão em procurar a “verdadeira opinião” de Kant a este respeito, sendo de lamentar que Coffa tenha visto nesta atitude de Frege um “estender ao passado um ramo de oliveira imerecido”.<sup>9</sup>

A interpretação de Kant com base em teorias da moderna lógica tem seus riscos, como mostra, por exemplo, o caso de R. Stuhlmann-Laeisz, que, no capítulo “Nota e Conceito” de sua dissertação *Kants Logik*,<sup>10</sup> é levado a ler a lógica de Kant, em relevantes aspectos, de uma forma equivocada e anacrônica, o que será mostrado em seu devido lugar (5.2.1.). A tentativa de ler um autor do século XVIII com a terminologia e as técnicas lógico-lingüísticas do século XX compromete também alguns dos desenvolvimentos do trabalho de P. Schulthess, sua dissertação *Relation und Funktion*,<sup>11</sup> que em geral se revela um excelente estudo sobre o

---

<sup>7</sup> K. E. Schorr, “Der Begriff bei Frege und Kant”, in: *Kant-Studien* 58 (1967), p. 227-246; K. E. Schorr, “Kants Auffassung vom Begriff und das Begründungsproblem der modernen Logik”, in: *Kant-Studien* 56 (1965), p. 514-518.

<sup>8</sup> G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik*. Hamburg 1986. P. 42.

<sup>9</sup> A. Coffa, *The Semantical Tradition from Kant to Carnap*, p. 66.

<sup>10</sup> R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*. Berlin 1976.

<sup>11</sup> P. Schulthess, *Relation und Funktion*. Berlin/N.Y. 1981.

desenvolvimento da teoria do conhecimento de Kant. Naturalmente, a ascese interpretativa aqui exercida impôs sérios limites ao trabalho, na medida em que impediu o estabelecimento de uma série de conexões intertextuais, tão ao gosto do leitor moderno.

O ponto de partida mais próximo para a investigação da origem do conceitualismo kantiano constitui a escolástica wolffiana, por ter sido esta a filosofia dominante nas faculdades de filosofia do contexto do jovem Kant, formando o pano de fundo histórico para suas primeiras reflexões em lógica e metafísica. Dos wolffianos Kant recebe o quadro filosófico geral, dentro do qual situar-se-á praticamente todo seu desenvolvimento. A sistemática wolffiana permitirá situar uma série de concepções clássicas, do racionalismo ao empirismo, e estudar a crítica de Kant às mesmas, sem com isto confrontar diretamente a concepção de Kant com a de outros autores clássicos dos séculos XVII e XVIII, um confronto sempre bastante problemático. Por mais remotas que sejam as raízes das concepções postas em questão por Kant e mesmo as de seu conceitualismo, justifica-se, ainda assim, que a análise propriamente dita comece com o confronto com a filosofia wolffiana. Pois, em meados do século XVIII, quando Kant recebe sua formação acadêmica e depois começa sua carreira como professor universitário, a escola wolffiana determina a linguagem filosófica nos países de fala alemã. Tanto os que seguem, com maior ou menor fidelidade, o texto de Wolff, como Baumgarten e Meier, quanto os que se posicionam criticamente diante do mesmo, como é o caso de Crusius, um autor ainda pouco estudado, mas que teve grande importância nos primeiros desenvolvimentos da lógica e metodologia de Kant, todos eles falam a mesma linguagem, a da sistemática desenvolvida por Wolff. Dado que este procurou incorporar em seu sistema tanto os resultados mais recentes da ciência e da filosofia quanto o conteúdo transmitido ao longo de séculos pela escolástica tradicional, não causa espanto que a leitura de sua obra faça pensar ora em Descartes ou Locke ou Leibniz ora em Aristóteles ou Tomás de Aquino. O confronto de Kant com a obra de Wolff acaba sendo, assim, indiretamente um confronto com toda a tradição anterior, algo difícil de reconstituir em detalhe. Para a reconstituição do confronto de Kant com os wolffianos, mesmo em seus detalhes, contribui enormemente a circunstância de se possuir, tanto na lógica quanto na metafísica, um bom número de reflexões de Kant, redigidas, ao longo de décadas, diretamente em manuais de wolffianos ou em pedaços de papel neles inseridos, o

que se deve ao costume, vigente nas universidades alemãs da época, de seguir um manual nas lições proferidas.

A teoria kantiana do conceito desenvolve-se no confronto com Wolff, os wolffianos e, também, Crusius, cuja crítica a Leibniz e a Wolff é bem conhecida de Kant, sem que a sua própria se limite a segui-la. Em seus traços gerais, a teoria se encontra acabada já em meados da década de 1770, podendo o presente estudo concluir pela análise da teoria na forma em que ela se encontra neste período. Pois o que Kant fará da mesma posteriormente não é mais do que uma explicitação de suas implicações, ficando seus verdadeiros fundamentos à margem do texto. Da correspondência e das reflexões dos anos 1770, deixa-se reconstituir, ademais, a trajetória que leva das teses fundamentais do conceitualismo kantiano ao programa da filosofia crítica, concluindo este estudo precisamente com a estreita correlação que se estabelece entre a concepção conceitual do conhecimento, defendida por Kant, e a necessidade da crítica nos diversos âmbitos da atividade espiritual do ser humano.

Se à primeira vista pode parecer que não se dispõe de muito material para reconstituir o desenvolvimento de Kant no período em questão, uma análise mais detalhada mostra, contudo, o contrário. Com a publicação, inicialmente, dos apontamentos de Kant nos manuais por ele usados em suas lições e, mais tarde, também das lições anotadas por vários de seus alunos, o material a ser levado em consideração numa pesquisa deste tipo foi crescendo, a ponto de tornar imprescindível um critério de avaliação, se não se quer perder os passos essenciais, dados por Kant, na dispersão dos fragmentos por ele deixados. Considerando, então, que as lições lavradas por seus alunos são pouco confiáveis, quando se trata de firmar uma ou outra tese, e que as reflexões de Kant em seus manuais carecem em geral de uma interpretação, além de ser problemática sua datação, adotou-se como critério de avaliação do material disponível a priorização dos textos publicados por Kant, lançando-se mão das reflexões e das lições somente para complementar a análise dos aspectos já introduzidos a partir de um ou outro texto publicado pelo próprio autor. Como orientação para o tratamento dos anos 1770, nos quais Kant não publicou nenhum texto, foi utilizada a correspondência de Kant e um conjunto de reflexões seguramente datáveis por volta de 1775, conhecido como *Duisburgscher Nachlass*, o qual permite reconstituir, com alguma segurança, as reflexões de Kant neste período. Um texto específico sobre o tema, isto é, uma lógica, no sentido setecentista, não foi

escrito por Kant, devendo-se tratar a *Lógica*, editada por Jäsche em 1801, como, nas palavras de K. Reich, "um mero agregado de observações de Kant ao longo de mais de 40 anos, das quais o compilador não deu conta".<sup>12</sup> Uma avaliação do texto de Jäsche pressuporia uma reconstituição das diversas fases por que passou Kant em seu pensamento lógico e metodológico, a partir da qual seria possível, então, associar teses distintas a suas respectivas fases.

O estudo abre com um *capítulo introdutório*, de cunho sistemático, no qual se procura situar o conceitualismo kantiano no âmbito do programa de uma crítica da razão pura. Partindo da idéia do todo ou da idéia do sistema para as partes, apresenta-se o programa da crítica da razão pura como se propondo a traçar o plano fundamental do sistema da razão pura e se expõe as funções elementares que a crítica da razão pura deve levar a cabo (1.2.). Em seguida, investiga-se os fundamentos da própria crítica, localizando entre eles o conceitualismo ou a idéia de que todo conhecimento humano é discursivo ou conceitual (1.2.2.). Este mesmo conceitualismo é estudado brevemente com base nos textos maduros de Kant (1.3.).

Estabelecido em linhas gerais o que vem a ser o conceitualismo kantiano e qual seu papel no âmbito da crítica da razão pura, passa-se em seguida ao objeto propriamente dito deste estudo, ou seja, à reconstituição da gênese do conceitualismo kantiano, seguindo-se para tanto basicamente uma ordem cronológica que vai do início dos anos 1760 até meados dos 1770. A par desta ordem cronológica, resulta, no entanto, uma ordem sistemática inversa à do capítulo introdutório, remontando-se dos elementos do conceitualismo kantiano ao programa de uma crítica da razão pura. Os capítulos 2, 3 e 5 estudam, assim, a formação da concepção especificamente kantiana do conceito e do juízo, enquanto os capítulos 4 e 6 investigam a formação do programa da crítica da razão pura a partir dos pressupostos conceitualistas assumidos por Kant ao longo de seu desenvolvimento.

Em termos formais, a concepção kantiana de conceito e juízo resulta de uma transformação realizada sobre a concepção wolffiana dos mesmos, uma transformação motivada por um entendimento mais acurado do método seguido na ciência moderna. Os

---

<sup>12</sup> K. Reich, *Die Vollständigkeit der Kantischen Urteilstafel*, p. 24.

capítulos segundo e terceiro apresentam os primeiros movimentos desta transformação radical. Neles procurar-se-á mostrar que Kant chegou já por volta de 1762/63 a uma posição própria no que diz respeito à concepção do processo de formação de conceitos. Apesar desta posição ser alcançada a partir de um contínuo confronto com Wolff, os wolffianos e Crusius, ela já não se deixa reduzir à sistemática wolffiana. Neste intuito, considera-se particularmente dois textos deste período.

No curto ensaio intitulado *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren*, Kant apresenta uma concepção da formação de conceitos claros e distintos que se afasta em relevantes aspectos da de Wolff. O *segundo capítulo* tratará desta concepção em sua diferença com a de Wolff e dos wolffianos, tendo como principal resultado a posição kantiana de que só se chega a conceitos claros e distintos através de operações judicativas, o que coloca o juízo na base de todas as operações cognitivas.

Já na *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*, Kant se posiciona, diante do debate em torno ao método a ser seguido em filosofia, se matemático ou não, do lado dos defensores de um método não-matemático em filosofia. Sua sugestão será um método analítico de cunho novo, cuja importância para o entendimento do desenvolvimento da concepção kantiana do conceito será mostrada no *terceiro capítulo*. De acordo com o método sugerido, dever-se-ia partir na análise não mais de conceitos, como afirmavam os wolffianos, mas de juízos, a partir dos quais se poderia chegar a conceitos claros e distintos e, eventualmente, a suas definições.

Após a reconstituição da concepção de conceito e juízo do início dos anos 1760, aborda-se no *quarto capítulo* a relação entre lógica e metafísica até a *Dissertatio* de 1770, no intuito de detectar os efeitos desta nova concepção de conceitos, juízos e métodos sobre as reflexões de Kant no âmbito da metafísica e da moral, que sempre foi seu principal interesse.

O *quinto capítulo* retorna, então, à concepção de conceito e juízo, mostrando, sobretudo a partir das reflexões sobre lógica e metafísica, que Kant chega por volta de 1770 a uma posição decididamente conceitualista, a qual será, doravante, mantida e defendida, constituindo mesmo o grande desafio em virtude de suas conseqüências para a metafísica e a moral. A posição conceitualista atingida por Kant neste período se caracteriza basicamente por

três teses interligadas: a. todos os conceitos são universais (tese da universalidade dos conceitos); b. os conceitos não têm outro uso senão em juízos (tese da natureza predicativa dos conceitos); c. por necessitar da mediação conceitual, todo nosso conhecimento é discursivo (tese da discursividade do conhecimento humano).

O *sexto e último capítulo* estuda, por fim, a constituição do programa de uma crítica da razão pura à luz da posição conceitualista atingida por Kant em volta de 1770, analisando para tanto reflexões e cartas de Kant durante aquela “década de silêncio” que antecede a *Crítica da razão pura*.

## 1. CRÍTICA E CONCEITO

Entende-se aqui por conceitualismo um programa que procura dar conta de todos os problemas fundamentais do pensamento humano, partindo da máxima de que todo conhecimento acessível ao ser humano é um conhecimento mediado por conceitos e, por isto, discursivo. Kant expressa seu conceitualismo em afirmações como a seguinte: “o conhecimento de todo entendimento, pelo menos do humano, é um conhecimento através de conceitos, não intuitivo, mas discursivo.” (KrV, A68/B92-93)

A investigação de um programa conceitualista deve atender a duas ordens de problemas: a de como este programa concebe o próprio conhecimento conceitual, ou seja, qual sua concepção de conceito, e a das conseqüências desta concepção para a resolução dos problemas propostos ao pensamento humano em geral. No caso do conceitualismo kantiano, a primeira tarefa se resolve na reconstituição de sua concepção de conceito e de juízo; a segunda leva a estabelecer a relação desta concepção com o programa de uma crítica da razão pura, na qual se lança os fundamentos a partir dos quais seria em princípio possível resolver todos os problemas fundamentais do pensamento humano.

Presente estudo se propõe investigar a gênese do conceitualismo kantiano, procurando dar conta das duas tarefas propostas em sua formação genética. Para facilitar, no entanto, a compreensão tanto do lugar sistemático do conceitualismo quanto de sua relevância no conjunto da filosofia kantiana, faz-se anteceder a investigação propriamente dita por este capítulo introdutório ao conceitualismo kantiano em sua fase crítica ou acabada.

Esta introdução começa, pois, com a idéia de um sistema da razão pura e de sua relação com a crítica (1.1.). Dado que a obra madura de Kant se ocupa quase exclusivamente com a crítica, tendo seu sistema permanecido um projeto, é natural que se prossiga com uma apresentação do programa de uma crítica da razão pura (1.2.), no qual se manifestam as conseqüências do conceitualismo kantiano. O programa da crítica da razão pura é estudado através das funções que a crítica deve cumprir (1.2.1.) e dos fundamentos da crítica, em particular do próprio conceitualismo (1.2.2.). Uma vez descoberto entre os fundamentos da

crítica, passa-se a uma rápida exposição do conceitualismo kantiano tal como se apresenta na obra crítica de Kant (1.3.).

### *1.1. Sistema da razão pura e crítica*

O procedimento sintético seguido por Kant na *Crítica da razão pura*, que parte dos elementos ou partes para a reconstrução do sistema ou todo, levou muitos dos seus leitores a perder de vista o fim último ou o todo sistemático que a obra visava expor em seus traços fundamentais. Em artigo propondo uma leitura sistemática da obra, Lewis White Beck arrolava algumas destas leituras parciais: “Alcançar “o fim unitário, supremo e interno” (A833=B861) da razão é estabelecer “uma ciência completa e certa” da razão em todas as suas partes e funções. Não é meramente responder à questão “Como são possíveis juízos sintéticos a priori?” ou responder a Hume ou estabelecer uma metafísica da experiência ou expor as pretensões da metafísica especulativa.”<sup>13</sup> A lista poderia ser estendida com leituras que vêm na *Crítica da razão pura* basicamente uma teoria do conhecimento, uma filosofia da ciência, teorias do espaço/tempo e do conhecimento matemático, etc. É certo que todas estas leituras encontram algo na *Crítica da razão pura* e não estão simplesmente forçando o texto; o que lhes falta, eventualmente, não é necessariamente a correção na interpretação das passagens lidas, mas a visão do todo e esta, nas palavras insistentes de Kant, é fundamental para entender cada uma das partes.

Da forma mais enfática a necessidade de uma leitura articulada é exposta nos *Prolegomena a toda metafísica vindoura*, recorrendo-se inclusive à metáfora do organismo: “Mas razão pura é uma esfera tão isolada, em si mesma tão inteiramente conexa, que não se pode tocar nenhuma parte da mesma sem tocar todas as demais e não se pode chegar a nada sem antes ter determinado o lugar de cada parte e sua influência sobre as outras ... e, como na

---

<sup>13</sup> L. W. Beck, “Toward a Meta-Critique of Pure Reason”, p. 33-34.

articulação de um corpo organizado, o fim de cada membro só pode ser derivado do conceito completo do todo.” (*Prol.*, A19; AA IV, 263) Se não se pode compreender o fim de cada parte sem sua referência ao todo em que está integrada, então é imprescindível chegar à compreensão da idéia do todo para evitar a fragmentação das leituras parciais. Qual é, pois, e idéia que Kant apresenta desta esfera da razão pura?

O fim último da razão e, portanto, a idéia que norteia toda a esfera da razão pura é um fim prático e moral, a idéia do sumo bem, na qual se obtém uma resposta última à questão: o que se deve fazer, se a vontade é livre, se existe Deus e se a alma é imortal? Em última instância, a especulação da razão visa dar conta destes três objetos: “O propósito último, em que resulta finalmente a especulação da razão no uso transcendental, diz respeito a três objetos: a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus.” (KrV, A798/B826) Todo o aparato da razão em seu uso especulativo está voltado para estes três objetos, os quais apontam, por sua vez, para um propósito mais longínquo, não mais da razão especulativa, mas da razão prática: “Estes mesmos, no entanto, têm de novo seu propósito mais longínquo, a saber, *o que deva ser feito*, se a vontade for livre, se existir um Deus e um mundo futuro. Uma vez que isto diz respeito a nosso comportamento em relação ao fim supremo, o propósito último da natureza sabiamente providencial na constituição de nossa razão está voltado propriamente só para o moral.” (KrV, A801/B829). Esta articulação interna da esfera da razão pura a partir da idéia prática de um fim último tem conseqüências não só para a distribuição dos temas pelas três grandes obras críticas de Kant, mas determina a sistemática da própria *Crítica da razão pura*.

Tendo em vista o fim último do sumo bem, a razão articula todos os conhecimentos em um sistema, opondo-se à fragmentação tal como o marceneiro não deixa valer por si mesmo os diversos materiais de sua oficina, reunindo-os na construção de uma peça: “Sob a regência da razão nossos conhecimentos não podem de forma alguma constituir um agregado, mas têm de perfazer um sistema, somente no qual eles podem apoiar e fomentar os fins essenciais da mesma.” (KrV, A832/B860) A razão tem como princípio a unificação do múltiplo dos conhecimentos sob uma única idéia, constituindo assim a unidade do sistema. Todos os conhecimentos da razão ou da faculdade cognitiva superior (cf. KrV, A835/B863) são conhecimentos a partir da construção de conceitos, e se chamam matemáticos, ou a partir de

conceitos, e se chamam filosóficos (cf. KrV, A837/B865). O conhecimento da razão acerca da relação de todo conhecimento ao fim último da razão humana é um conhecimento filosófico e, portanto, a partir de conceitos. A filosofia, como sistema de todos os conhecimentos filosóficos, articula-se a partir da idéia de um fim último, constituindo “a ciência da relação de todos os conhecimentos aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)” (KrV, A839/B867). Os fins essenciais da razão humana articulam-se em torno a um fim supremo que só pode ser estabelecido a partir da moral, cabendo à filosofia moral o primado em todo o sistema filosófico (cf. KrV, A840/B868).

A filosofia pura, que articula os conhecimentos a partir da razão pura, é dividida em dois momentos, o propedêutico, “que investiga a capacidade da razão em vista de todo conhecimento puro a priori e se chama *crítica*” (KrV, A841/B869), e o sistemático ou “o sistema da razão pura (ciência), [que investiga] todo o conhecimento filosófico a partir da razão pura (tanto verdadeiro quanto aparente) na conexão sistemática, e se chama *metafísica*” (KrV, A841/B869). Apesar de Kant nunca ter chegado a apresentar o sistema completo da metafísica e apesar desta investigação estar voltada para os fundamentos da crítica, que no sistema da filosofia cumpre apenas uma função propedêutica, a articulação do mesmo é importante, porque, cabendo à crítica esboçar o plano do sistema, esta articulação deverá se tornar patente no desenvolvimento da própria crítica. A metafísica se divide, de acordo com o uso especulativo ou prático da razão pura, em *metafísica da natureza* e *metafísica dos costumes*: “Aquele contém todos os princípios racionais puros, a partir de simples conceitos (com exclusão, portanto, da matemática), do conhecimento *teorético* de todas as coisas; esta, os princípios que determinam a priori o fazer e o deixar de fazer” (KrV, A841/B869). Como se verá em seguida (1.2.1.3.), a metafísica dos costumes ou a moral, apesar de estar para além da razão pura em seu uso especulativo, constitui o referente da crítica em uma de suas funções fundamentais.

Em sentido estrito, no entanto, a metafísica é a metafísica da razão especulativa e esta se divide em *filosofia transcendental*, que “considera apenas o *entendimento* e a própria razão em um sistema de todos os conceitos e princípios que se referem a objetos em geral, sem assumir objetos que *fossem dados (ontologia)*” (KrV, A845/B873), e a *fisiologia* da razão pura, que “considera a *natureza*, i. é, o conteúdo de objetos *dados*” (KrV, A845/B873).

Novamente, cabendo à crítica apenas traçar o plano do sistema, ela não há de apresentar uma filosofia transcendental completa, mas deverá ainda assim lançar seus fundamentos, o que constitui uma de suas funções, como se verá (1.2.1.1.).

Na fisiologia ou estudo racional da natureza, o uso da razão pode ser físico e imanente ou hiperfísico e transcendente. Na fisiologia imanente, a razão pura pode considerar ou os objetos dados nos sentidos externos, tendo como alvo o conceito de matéria ou natureza corpórea e constituindo a física racional, ou o objeto do sentido interno, tendo como alvo o conceito de alma ou de uma natureza pensante e constituindo a psicologia racional. A física racional, aliás, desenvolvida em *Princípios metafísicos da ciência da natureza* (1786), e a metafísica dos costumes, desenvolvida na *Metafísica dos Costumes* (1797), são as únicas partes do sistema que chegaram a ser desenvolvidas por Kant. Na fisiologia transcendente, a razão se reporta a uma conexão dos objetos da experiência que ultrapassa toda e qualquer experiência possível; podendo esta conexão ser interna ou externa, constitui-se a pretensão de um conhecimento transcendente do mundo ou cosmologia racional, que tem como alvo a conexão interna de toda a natureza, e um conhecimento de Deus ou teologia racional, que tem como alvo “a conexão do todo da natureza com um ser acima da natureza” (KrV, A846/B874). Com relação a estes alvos transcendentais da razão pura, a crítica também terá uma função específica a cumprir, como se verá (1.2.1.2.).

Na elaboração da crítica da razão pura, que serve a um só tempo como propedêutica ou exercício preliminar ao sistema da metafísica e como lançando o plano geral do mesmo, deverá se mostrar, pelo menos em esboço, a articulação dos diversos momentos do sistema em torno ao “fim principal da felicidade universal” (KrV, A851/B879).

### *1.2. O programa de uma crítica da razão pura*

Em relação ao sistema da razão pura, cabe à crítica em geral a tarefa de esboçar seu plano: “Portanto a crítica contém todo o plano bem examinado e aprovado, de acordo com o

qual pode ser erigida uma metafísica como ciência.” (*Prol.*, A189; AA IV, 365) A idéia de uma metafísica como ciência, possível a partir da crítica da razão pura, contrapõe-se tanto à metafísica como disposição natural do homem quanto à metafísica das escolas. Com relação à primeira, a crítica da razão pura desempenha uma função catártica necessária, destinada à purificação e necessária porque especulações metafísicas têm sua origem na própria razão humana: “Que o espírito do homem abandone algum dia inteiramente as investigações metafísicas é tão pouco de esperar quanto que nós um dia parássemos simplesmente de respirar, para não inspirar sempre ar impuro.” (*Prol.*, A192; AA IV, 367) Cabe, então, à crítica da razão pura a tarefa de purificar o ar que a razão humana necessariamente respira. Com relação à metafísica das escolas, particularmente a wolffiana, Kant acredita que ela só não alcançou o status de ciência porque lhe faltou o trabalho prévio da crítica (cf. *KrV*, BXXXVI), sendo tarefa da crítica da razão pura traçar o plano da metafísica como ciência: esta não existe antes daquela, pois “seu germe tem de estar antes preformado completamente na crítica.” (*Prol.*, A194; AA IV, 368)

Esta idéia de um trabalho prévio ou propedêutico ao sistema leva “à idéia de uma ciência particular que pode ser chamada de *crítica da razão pura*” (*KrV*, A10-11/B24). O objetivo desta ciência é investigar as fontes e os limites do conhecimento a partir da razão, preparando o terreno para o sistema de todos os conhecimentos da razão pura: “assim podemos considerar uma ciência do simples julgamento da razão pura, de suas fontes e limites, como a *propedêutica* ao sistema da razão pura. Uma tal (ciência) não poderia ser chamada uma *doutrina*, mas apenas *crítica* da razão pura e sua utilidade seria em vista da especulação efetivamente apenas negativa, não servindo para a ampliação mas apenas para a purificação de nossa razão e mantendo-a livre de erros, o que é já ter ganho bastante.” (*KrV*, A11/B25) Investigação das fontes da razão pura, estabelecimento de seus limites, utilidade negativa em vista da especulação: a crítica da razão pura há de cumprir várias funções, naturalmente interligadas entre si por atenderem a necessidades da razão pura que constitui em si mesma um todo articulado.

### 1.2.1. Funções da crítica

Em sua articulação mais elementar, a crítica da razão pura proposta por Kant atende a três funções fundamentais, todas suficientemente desenvolvidas na *Crítica da razão pura*.<sup>14</sup> No prefácio à segunda edição desta obra, encontra-se um breve esboço destas três funções em sua relação com o programa da metafísica ou sistema da razão pura. A primeira função que a crítica da razão pura cumpre é fundante, realizando uma “dedução de nossa capacidade de conhecer a priori” (KrV, BIX). Trata-se da investigação das fontes da razão pura, que estabelece a possibilidade de um conhecimento a priori e “promete à metafísica em sua primeira parte, em que ela se ocupa de conceitos a priori a que podem ser dados de forma adequada os objetos correspondentes na experiência, o seguro caminho de uma ciência.” (KrV, BXVIII-XIX)

Da investigação da possibilidade de um conhecimento da razão pura resulta, no entanto, uma cláusula limitante, que serve de máxima da crítica da razão pura em sua segunda função: “Mas tem-se desta dedução de nossa capacidade de conhecer a priori na primeira parte da metafísica um resultado estranho e aparentemente bastante desvantajoso para o fim total da mesma, do qual se ocupa a segunda parte, a saber, que com a mesma (capacidade de conhecer a priori) nós nunca podemos ultrapassar os limites da experiência possível, o que é no entanto justamente o objetivo principal desta ciência.” (KrV, BXIX) A segunda função da crítica da razão pura é, portanto, negativa e visa estabelecer a impossibilidade de conhecer qualquer coisa para além dos limites da experiência possível; ela é necessária, porque a razão é compelida, na busca do incondicionado, “para além do limite da experiência e de todos os fenômenos” (KrV, BXX), não podendo repousar antes de ter chegado ao incondicionado ou então ao conhecimento de que esta meta é inalcançável.

---

<sup>14</sup> Rompendo com as leituras usuais na época, M. Heidegger abre sua interpretação da *Crítica da razão pura* com uma clara enunciação das três funções da crítica, caracterizadas por ele como “fundamentação da filosofia transcendental ou ontologia” (*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 59), “restrição do possível conhecimento a priori da razão pura, i. é, crítica” (ibidem, p. 61) e “uma função positiva em vista da constituição de uma metafísica, não teórico-dogmática, mas sim prático-dogmática” (ibidem, p. 61). Seu comentário se limita, no entanto, a uma interpretação parcial da primeira função.

Se a crítica da razão pura em sua segunda função faz um uso negativo da noção de limite da experiência, cabe-lhe ainda o mérito de um uso positivo da mesma, o que constitui sua terceira função. Na passagem acima citada, dizia-se que o resultado da investigação de nossa capacidade de conhecer a priori é “aparentemente [*dem Anschein nach*] bastante desvantajoso para o fim total da metafísica”, porque limita a mesma à experiência possível. Em sua terceira função, a crítica da razão pura mostra que esta desvantagem da limitação é apenas aparente, porque ela acaba deixando em aberto o lugar em que se pode estabelecer a razão pura em seu domínio prático, na medida em que estabelece a impossibilidade de qualquer conhecimento para além dos limites da experiência possível: “Agora, resta-nos sempre ainda, depois de ter sido negado todo avanço da razão especulativa neste campo do suprassensível, ver se não se encontram em seu conhecimento prático dados com que determinar aquele conceito racional transcendente do incondicionado e deste modo chegar, de acordo com o desejo da metafísica, para além do limite de toda experiência possível com nosso conhecimento a priori, mas possível apenas numa perspectiva prática.” (KrV, BXXII) Para a salvaguarda deste lugar, vazio para a especulação mas pleno de conteúdo para a razão prática, a crítica da razão pura lança mão de um uso polêmico da noção de limite, forçando os contendores da moral e da religião a reconhecer sua própria ignorância e mantendo assim incólume o domínio em que a razão pura propõe a efetivação de seu fim último, o sumo bem ou o reino de Deus no mundo.

#### 1.2.1.1. Função fundante

A crítica da razão pura é, então, “a investigação da possibilidade e dos limites da *razão pura* como a capacidade do conhecimento a partir de princípios a priori” (KU, AIII). Sua primeira tarefa será “expor as fontes e condições de possibilidade” (KrV, AXXI) do conhecimento a priori da razão pura. A partir dos *Prolegomena a toda metafísica vindoura*

(1783), Kant passa a tratar desta tarefa em sua formulação canônica: como são possíveis juízos sintéticos a priori?<sup>15</sup>

Juízos sintéticos, diz Kant, “acrescentam ao conceito do sujeito um predicado que não foi pensado naquele de modo algum e não poderia ter sido extraído por nenhuma análise do mesmo” (KrV, A7/B11), sendo por isto juízos ampliativos (*Erweiterungsurteile*) de nosso conhecimento acerca do que é pensado no sujeito. Os juízos analíticos, em contrapartida, só explicitariam no predicado o que já foi pensado no sujeito. Contra toda uma tradição, que pretende que os conhecimentos tanto da matemática quanto da metafísica são dados em juízos analíticos, Kant considera sintéticos os juízos matemáticos e metafísicos fundamentais. Como, por outro lado, estes juízos se apresentam com uma pretensão de necessidade e universalidade que nenhuma experiência efetiva pode conferir, devem ser considerados a priori, o que faz deles um problema, na medida em que não se limitam a extrair do sujeito o que estava nele contido, como os juízos analíticos, nem podem recorrer à experiência para legitimar sua pretensão de verdade, como os juízos sintéticos a posteriori ou empíricos. Ora, o interesse da investigação kantiana está voltado para os juízos metafísicos e é com vistas a uma possível fundamentação de suas pretensões cognitivas que se concebe uma crítica da razão pura, cujo problema fundamental será, por isto: como são possíveis juízos sintéticos a priori?

Que tais juízos são possíveis, não parece ser objeto de dúvida, uma vez que a matemática está aí como um exemplo de ciência baseada em juízos sintéticos a priori: “A matemática dá o exemplo brilhante” (KrV, A712/B740). Exemplo não para ser imitado pela filosofia, como faziam os wolffianos, mas para orientar a investigação acerca dos conhecimentos a priori da razão. Pois entre a matemática e a filosofia há uma diferença fundamental na maneira de fundamentar suas pretensões cognitivas: aquela remete à construção de seus conceitos na intuição, algo que esta não pode fazer, devendo fundamentar suas pretensões a partir dos próprios conceitos (cf. KrV, A713/B241).

Com isto está definido o caminho a ser seguido pela crítica da razão pura na solução do problema da possibilidade de juízos sintéticos a priori no âmbito da filosofia: todo seu trabalho

---

<sup>15</sup> Cf. *Prol.*, A41, KrV, B19, *Fortschritte*, A24.

terá de se satisfazer com os conceitos que encontra na razão pura, devendo fundamentar as pretensões de conhecimento da filosofia partindo de uma análise conceitual. Ou seja, a crítica da razão pura deverá cumprir sua função fundante da filosofia transcendental dentro dos limites que lhe são postos pela discursividade da razão em suas operações conceituais, limitando-se ao “uso discursivo da razão segundo conceitos”(KrV, A719/B747).

Não tendo por objetivo apresentar o conjunto da filosofia transcendental, ela enfrentará sua tarefa concentrando-se no conjunto mais elementar dos conceitos puros do entendimento, dos quais seguiriam os demais conceitos da filosofia transcendental. Se for possível mostrar que a razão pode ter conhecimentos sintéticos a priori a partir destes conceitos, então a crítica terá mostrado que são possíveis juízos filosóficos ou transcendentais ou metafísicos. Este ônus gigantesco acaba recaindo, assim, sobre aquilo que Kant intitula “a dedução transcendental das categorias”, que “deve estabelecer primeiro a possibilidade de uma metafísica” (*Proleg.*, A14; AA IV, 260). Nesta medida, deve-se concordar com Wolfgang Carl ao insistir que “não pode haver metafísica sem uma dedução das categorias”.<sup>16</sup> Na *Dedução Transcendental das Categorias* e na subsequente *Analítica dos Princípios do Entendimento Puro*, a *Crítica da razão pura* traça os fundamentos da filosofia transcendental, lançando a base de toda metafísica vindoura.

Agora, a necessidade de uma dedução das categorias só se coloca quando estas se tornaram problemáticas. Aqui Kant pretende ter apreendido em toda sua amplitude a dúvida que Hume levantara a propósito do conceito de causalidade: não só este mas todos os conceitos puros da razão parecem não poder ser referir a nenhum conteúdo objetivo, estando sob a suspeita de nada mais serem do que veleidades de uma razão especulativa. Se não se entende esta suspeita crítica com relação aos conceitos puros, então não se entende por que uma dedução das categorias é apresentada como a única tábua de salvação para a razão pura em seu uso teórico. A estratégia seguida por Kant consiste em mostrar que as categorias e os princípios do entendimento puro são condições de possibilidade da própria experiência e que nesta medida é possível mostrar sua validade objetiva. Em sua força demonstrativa última a dedução chega ao princípio de todos os juízos sintéticos a priori, cristalizado na formulação :

---

<sup>16</sup> W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*, p. 12.

“as condições de *possibilidade da experiência* em geral são ao mesmo tempo condições da *possibilidade dos objetos da experiência*” (KrV, A158/B197).

A crítica da razão pura lança os fundamentos do conhecimento sintético da razão pura ao mostrar que os conceitos e princípios do entendimento puro funcionam como condições de possibilidade da experiência e dos próprios objetos da experiência. Valendo-nos de uma outra terminologia, ela pode ser entendida como “uma teoria a priori da interpretabilidade das representações discursivas que compõem proposições sintéticas sobre representações intuitivas.”<sup>17</sup> Em particular, isto é feito mostrando que: a) os juízos sintéticos a priori da matemática comportam uma interpretação objetiva por conceituarem aquelas formas da intuição (espaço e tempo) sem as quais não nos pode ser dado nenhum objeto; b) os juízos sintéticos a priori da filosofia transcendental ou princípios do entendimento puro também podem ser interpretados em termos da experiência possível, na medida em que representam “a síntese da imaginação e a unidade necessária da mesma em uma apercepção transcendental” (KrV, A158/B197) como condições de todo conhecimento de experiência. Estes dois tipos de juízos a priori comportam, assim, uma interpretação objetiva por estarem implicados no conhecimento de todo objeto da experiência, desempenhando uma função constitutiva em relação à mesma. Mas mesmo àqueles conceitos e princípios da razão pura que não comportam uma interpretação objetiva direta pode ser atribuída uma função de articulação do conhecimento empírico, não, é claro, uma função constitutiva, como têm os princípios do entendimento puro, mas, sim, uma função regulativa, que introduz a exigência de um máximo de unidade sistemática de todos os conhecimentos empíricos. As idéias e princípios transcendentais da razão podem, assim, ter um uso legítimo no âmbito da experiência possível por funcionarem como condição de possibilidade da unidade sistemática do conhecimento empírico, apesar de não constituírem uma condição de possibilidade do próprio conhecimento empírico e de seus objetos. A relevância desta função regulativa dos princípios da razão pura foi ignorada por muito tempo, passando a ser reconhecida propriamente só a partir das considerações sistêmicas de filósofos da ciência como Mach, Carnap e Popper. O problema da

---

<sup>17</sup> Z. Loparic. *A Semântica Transcendental de Kant*, p. 15. O trabalho de Zeljko Loparic é, neste sentido, um bom exemplo de reconstrução da crítica da razão pura em sua função fundante, interpretando-a como uma semântica transcendental.

interpretação de idéias e princípios transcendentais também conhece um princípio de solução na obra de Kant, no procedimento de interpretação analógica ou simbólica (cf., por exemplo, *Fortschritte*, A204; AA XX, 280)<sup>18</sup>

A estratégia de salvação dos conceitos da razão pura seguida por Kant tem, contudo, um custo bastante elevado, pois acaba por restringir sua validade ao âmbito da experiência possível. Tal restrição é tida por Kant como o principal “resultado de toda a crítica”, expresso na proposição: “que a razão nunca nos ensina, através de todos os seus princípios a priori, mais do que apenas objetos de experiência possível e destes também só aquilo que pode ser conhecido na experiência” (*ProL.*, A182; AA IV, 361). Tendo mostrado que são possíveis juízos sintéticos a priori no âmbito da experiência possível, a crítica da razão pura fixa os limites da experiência possível como resultado definitivo e que determina sua segunda função, uma função negativa com relação a pretensos conhecimentos para além dos limites da experiência possível.

#### 1.2.1.2. Função negativa

A mesma questão que norteia a crítica em seu momento fundante (como são possíveis juízos sintéticos a priori?) mostra-se em sua dimensão negativa uma vez que tenha sido estabelecido que só nos limites da experiência possível pode um juízo sintético qualquer adquirir validade objetiva. Com relação a todos os juízos sintéticos da razão pura que não logram mostrar sua validade no âmbito de uma experiência possível, o resultado da crítica em sua função fundante implica a necessidade da negação, o que é levado a efeito pela própria crítica da razão pura em sua função negativa. Nesta destruição das pretensões da metafísica tradicional pode-se ver a revolução kantiana em metafísica, a qual consistiria, segundo Zeljko Loparic, “em estabelecer que a interpretação objetiva direta dos princípios metafísicos

---

<sup>18</sup> Ver a propósito Z. Loparic, *A Semântica Transcendental de Kant*, particularmente p. 240ss, e “Heurística kantiana”.

especulativos tradicionais é impossível e em dar-lhes o papel de regras metodológicas gerais em programas de pesquisa científica.”<sup>19</sup> Se a atribuição de uma função regulativa aos princípios metafísicos tradicionais pode ser vista ainda como uma parte da crítica da razão pura em seu momento fundante, a tarefa de estabelecer a impossibilidade de uma interpretação objetiva direta dos mesmos é levada a cabo em sua função negativa.

Na execução desta tarefa, a crítica fixa, a partir das condições de possibilidade de uma interpretação objetiva de conceitos e juízos, os limites da razão, submetendo a própria razão pura a uma apreciação crítica; esta “não é a censura, mas a *crítica* da razão, através da qual são demonstrados a partir de princípios os *limites* determinados da mesma, e não apenas *barreiras*, a ignorância em relação a todas as questões possíveis de uma certa espécie e não apenas em relação a uma ou outra parte.” (KrV, A761/B789) Como limites determinados da razão mostram-se os limites da experiência possível. Uma vez que as condições de possibilidade de uma interpretação objetiva dos conceitos e juízos são satisfeitas somente no âmbito da experiência possível, os limites desta são também os limites daquela e, portanto, da própria razão, na medida em que seus conceitos e princípios devam poder pretender uma interpretação objetiva. O filósofo crítico depara-se, então, com as pretensões de conhecimento do metafísico tradicional e pergunta: como é possível tal conhecimento? Quer dizer: de que modo os conceitos e juízos, apresentados pelo metafísico como outros tantos conhecimentos, podem ser interpretados objetivamente no âmbito de uma experiência possível? Diante desta questão crítica, as pretensões de conhecimento do metafísico tradicional revelam-se como infundadas, cabendo aos conceitos e princípios da razão especulativa no máximo uma função regulativa: “assim, uma crítica completa nos convence de que toda razão no uso especulativo jamais poderá ultrapassar com estes elementos [intuição, conceito e idéia] o campo da experiência possível e que a determinação própria desta faculdade cognitiva superior é servir-se de todos os métodos e princípios da mesma apenas para investigar a natureza segundo todos os princípios possíveis da unidade, mas jamais sobrevoar seus limites, fora dos quais não há *para nós* senão espaço vazio.” (KrV, A 702/B731)

---

<sup>19</sup> Z. Loparic, *A Semântica Transcendental de Kant*, p. 261.

A crítica da razão pura em sua função negativa vale-se dos limites assim estabelecidos para, num primeiro momento, destruir as pretensões de conhecimento para além dos limites da experiência possível, levantadas pela metafísica tradicional, e, num segundo momento, estabelecer uma disciplina mental capaz de manter a razão pura longe de especulações infundadas. O primeiro momento é o da dialética transcendental, destinada a resolver em seus elementos as ilusões dialéticas, não só enganadoras, mas também sedutoras, “pelo interesse que se tem aqui no juízo”; por serem naturais e terem um apoio em um interesse da própria razão, as ilusões dialéticas devem ser resolvidas em seus elementos, identificadas as fontes de que dimanam e o processo todo devidamente protocolado e “guardado no arquivo da razão humana, para evitar futuros enganos de espécie semelhante.” (KrV, A704/B732)

Feito o protocolo das ilusões dialéticas, cabe à crítica da razão pura, num segundo momento e para o futuro, impor uma disciplina como “um sistema da precaução e do auto-exame, diante do qual nenhuma ilusão falsa e racionalizante pode se sustentar, mas tem de imediatamente se revelar, apesar de todas as razões de seu embelezamento.” (KrV, A711/B739) A função negativa da crítica da razão pura se firma então, uma vez dissolvidas as ilusões dialéticas, como uma legislação negativa que a razão pura faz valer para si mesma, constituindo uma disciplina da razão pura. É humilhante para a razão pura, diz Kant, que ela não chegue a nada em seu uso especulativo e ainda tenha necessidade de uma disciplina, para pô-la a salvo das divagações que continuamente a seduzem, por prometerem respostas a questões que tanto lhe interessam. Por outro lado, no entanto, é um fator de elevação para a razão pura “e lhe dá uma confiança em si mesma, que ela mesma possa e deva exercer esta disciplina” (KrV, A795/B823).

A crítica da razão pura estabelece, portanto, que nossos juízos e conceitos só são passíveis de uma interpretação objetiva nos limites da experiência possível; destrói ademais as pretensões de conhecimento levantadas a propósito de objetos que se situariam para além destes limites e prescreve, por fim, uma disciplina destinada a prevenir futuras divagações neste sentido. A noção de limite é, portanto, fundamental na articulação das funções da crítica e ela o será também com relação à terceira função da mesma, bastando para tal considerar como Kant entende os limites que a razão pura se vê obrigada a respeitar no âmbito da teoria: “Limites (em seres extensos) sempre pressupõem um espaço que se encontra fora de um certo lugar

determinado e o abrange, barreiras não precisam disto, mas são simples negações que afetam uma grandeza na medida em que não possui completude absoluta. Nossa razão, no entanto, vê ainda à sua volta um espaço para o conhecimento das coisas em si mesmas, mesmo que nunca possa ter das mesmas conceitos determinados, sendo restrita apenas aos fenômenos.” (*Prol.*, A166; AA IV, 354) Apesar de “ver à sua volta um espaço” que transcende os limites da experiência possível, a razão não tem em seu uso especulativo a autorização de transgredir estes limites, submetendo-se à proibição disciplinar que ela mesma se impõe para acabar com a divagação no âmbito das ilusões dialéticas. A autorização de assumir algo com relação a este espaço que transcende os limites da experiência possível virá da razão pura prática, em que a razão encontra seu fim último. À crítica da razão pura cabe, então, mostrar que aquela proibição e esta autorização ou mesmo ordem de assumir algo para além dos limites da experiência possível não se contradizem: “Se nós ligamos à proibição de evitar todos os juízos transcendentais da razão pura a ordem, aparentemente conflitante com aquela, de ir até conceitos que se encontram fora do campo do uso imanente (empírico), damos-nos conta de que ambas podem coexistir, mas justamente apenas no *limite* de todo uso permitido à razão” (*Prol.*, A174; AA IV, 356). A partir do limite da experiência possível, estabelecido pela crítica como intransponível para a razão em seu uso teórico, não é possível afirmar nada acerca do que eventualmente se encontra para além do mesmo, e a cláusula disciplinar que proíbe a transgressão deste limite visa apenas prevenir a divagação pelas ilusões dialéticas que se originam quando a razão pura tenta ignorar este limite. Esta cláusula proibitiva não só não entra em conflito com mas ainda deixa o terreno pronto para uma autorização de assumir algo para além do limite, uma autorização que virá da razão pura prática e cuja legitimação terá de ser estabelecida no domínio prático.

Na compreensão crítica deste limite Kant vê também a diferença entre sua filosofia crítica e o ceticismo de Hume. A filosofia crítica não se opõe ao ceticismo, particularmente o de Hume, mas o incorpora e mesmo radicaliza (na extensão, por exemplo, da dúvida de Hume acerca do conceito de causalidade a todos os conceitos puros do entendimento): “Kant não tentou expurgar o ceticismo mas, pelo contrário, levá-lo às últimas conseqüências para poder,

depois dessa radicalização, domesticá-lo definitivamente.”<sup>20</sup> A crítica da razão pura em seu momento negativo leva o ceticismo às suas últimas conseqüências, na convicção de que a pior situação em que a razão pura pode se encontrar é a dos pretensos conhecimentos que não passam de ilusões dialéticas. Contra tais pretensões a crítica faz valer plenamente o direito da dúvida, assumindo ela própria uma função negativa. Sua diferença em relação a um ceticismo do tipo de Hume dá-se na compreensão do limite da razão: a crítica “liga ao princípio de *Hume*, de não estender dogmaticamente o uso da razão para além do campo de toda experiência possível, um outro princípio que Hume ignorou completamente, a saber: não tomar o campo da experiência possível por aquilo que aos olhos de nossa razão se limita a si mesmo.” (*Proleg.*, A180; AA IV, 360) As condições de possibilidade da interpretação objetiva de nossos conceitos e juízos são um critério suficiente para desfazer as ilusões do dogmatismo, que pretende conhecer sem satisfazer estas condições; mas, sendo condições advindas da experiência possível para nós, elas não permitem estabelecer que não haja nada fora dos limites de tal experiência, nem mesmo que seja impossível um conhecimento que não dependa das condições de nossa própria experiência. A compreensão do limite da experiência possível em seus dois lados não permite estender nosso conhecimento para além do mesmo, mas deixa em aberto todo um campo, que, havendo motivos outros para tanto, pode ser defendido com todos os recursos disponíveis.

### 1.2.1.3. Função defensiva

Defender a moral e a religião nos limites da simples razão, assim se poderia caracterizar a terceira função da crítica da razão pura. De uma compreensão adequada da mesma depende em boa parte a compreensão da articulação sistemática da filosofia kantiana, particularmente da relação entre sua filosofia teórica (especulativa) e sua filosofia prática. Esta vem instalar-se no vazio deixado por aquela, valendo-se do que Zeljko Loparic chama com propriedade de

---

<sup>20</sup> Z. Loparic, “Kant e o ceticismo”, p. 67.

“benefícios da ignorância”: a “ignorância necessária deixa aberta a porta por onde pode entrar a causalidade da lei moral. Impondo-se como fato, a lei moral não encontra mais nenhuma resistência, seja prática seja teórica.”<sup>21</sup> Da forma mais direta, Kant explora os “benefícios da ignorância” no capítulo “Da dedução dos princípios da razão prática pura” da *Crítica da razão prática*, para reforçar sua tese de que a lei moral é um fato da razão não derivável de nenhuma outra instância.

Aqui, no entanto, trata-se de mostrar que a crítica da razão pura incorpora um momento defensivo em suas funções. Claro está que no âmbito da crítica da razão pura o espaço defendido fica indeterminado,<sup>22</sup> cabendo-lhe apenas rechaçar os ataques a ele feitos; mas nesta medida cumpre uma função complementar àquela da razão pura prática, a qual trata de impor sua lei no domínio prático mantido intacto por aquela defesa. Esta função defensiva da crítica expressa-se da maneira mais direta naquilo que Kant chama o “uso polêmico da razão pura”: “Pelo uso polêmico da razão pura entendo, então, a defesa de suas proposições contra as negações dogmáticas da mesma.” (KrV, A739/B767) Kant sugere que neste uso polêmico a razão pode se valer de todas as armas possíveis, inclusive as menos resistentes, desde que logre repelir o adversário; por exemplo, argumentos *ad hominem* (cf. KrV, A739/B767) e hipóteses sem validade objetiva, mas eficazes na exposição da ignorância do oponente (cf. KrV, A776/B803). No uso polêmico da razão pura, a função defensiva da crítica torna-se direta e explícita, sendo descrita por Kant numa linguagem belicosa; mas ela não fica restrita ao meramente polêmico, estando antes subjacente em toda a construção da *Crítica da razão pura*. A melhor defesa das proposições da razão pura, a saber, que há um Deus, a vontade é livre e a alma é imortal, ainda é a própria crítica em seu conjunto, que mostra não ser possível nenhum conhecimento acerca destes objetos. Em sua função defensiva, a crítica faz valer esta

---

<sup>21</sup> Z. Loparic, “Kant e o ceticismo”, p. 79.

<sup>22</sup> Pode-se pensar um conceito, por exemplo o de uma causalidade a partir da liberdade, desde que não haja contradição entre as notas representadas no conceito; diz-se então que ele é logicamente possível. Sua realidade objetiva, no entanto, só é estabelecida se for possível apresentar uma interpretação objetiva do mesmo: “Mas para atribuir a um tal conceito validade objetiva (possibilidade real, pois a primeira foi apenas lógica), exige-se algo mais. Este algo a mais, contudo, não precisa necessariamente ser procurado em fontes do conhecimento teóricas, ele pode se encontrar também em (fontes) práticas.” (KrV, BXXVI nota)

impossibilidade de conhecimento ou ignorância necessária contra a negação dogmática das proposições da razão pura.

A crítica da razão pura tem, na defesa do interesse último da razão, uma utilidade positiva em relação aos conceitos de Deus, de liberdade e de imortalidade, pois se fosse possível estabelecer pela razão especulativa que estes conceitos são impossíveis, então não seria mais legítimo assumi-los no domínio prático, o que seria simplesmente negar este último, tal como Kant o concebe (como consequência da liberdade). Em relação ao prático, então, a crítica da razão pura assume uma função eminentemente defensiva, revelando uma utilidade positiva na medida mesmo em que insiste na ignorância da razão especulativa com respeito àquilo que está além do limite da experiência possível: “Eu não posso sequer *assumir Deus, liberdade e imortalidade* em favor do uso prático necessário de minha razão, se não *contesto* ao mesmo tempo à razão especulativa sua pretensão a conhecimentos transcendentés” (KrV, BXXX). A possibilidade de estabelecer em sua legitimidade um domínio prático depende, neste sentido, da crítica da razão pura, à qual cabe a tarefa de mostrar que certos pressupostos de tal domínio não são simplesmente impossíveis.

Com relação às mencionadas proposições da razão pura a crítica realiza duas tarefas complementares: mostrar que a razão especulativa nada pode conhecer a seu respeito e, por isto mesmo, que não lhe é possível também negá-las. A primeira tarefa é certamente fundamental para se entender a dialética transcendental da *Crítica da razão pura* e tem norteadas as interpretações que têm sido feitas da mesma. Em perspectiva sistemática, no entanto, pode-se mostrar que esta exposição negativa atende ultimamente a um fim positivo, o de deixar lugar para a afirmação das proposições da razão pura, ou seja, a exposição da dialética transcendental já cumpre também uma função defensiva.

Assim, o capítulo dos paralogismos cumpre, por um lado, a tarefa de mostrar que a psicologia racional não logra estabelecer nada acerca da substancialidade, simplicidade, unidade e imortalidade da alma, baseando-se seus argumentos em paralogismos transcendentais; mas este tratamento crítico da psicologia racional acaba tendo, por outro lado, uma função defensiva, na medida em que deixa em aberto o lugar em que se poderá situar a personalidade moral: “Para que nós precisamos, pois, de uma psicologia baseada apenas em princípios puros

da razão? Sem dúvida sobretudo na intenção de assegurar nosso Eu pensante contra o perigo do materialismo.” (KrV, A383) Como a filosofia transcendental mostra que a matéria ou o mundo material “nada mais é do que fenômeno na sensibilidade de nosso sujeito” (KrV, A383), é antes o mundo material que depende do sujeito pensante do que o contrário. Assim, uma concepção crítica da matéria e do sujeito pensante permite defender a espiritualidade do Eu pensante contra as tentativas de redução materialista. Esta concepção crítica do sujeito pensante nega a possibilidade de conhecer suas propriedades essenciais, mas mantém intacto o lugar da possibilidade de assumir algo neste sentido por outra razão: “Uma vez que é bem possível, no entanto, que eu aduza uma razão de outra parte que não das simples razões especulativas, para esperar uma existência de minha natureza pensante independente e permanente em toda alteração possível de meu estado, assim já se ganhou muito com isto de, mesmo com a espontânea confissão de minha própria ignorância, ainda assim poder rebater os ataques dogmáticos de um oponente especulativo, e mostrar-lhe: que ele jamais poderá conhecer a natureza de meu sujeito, para negar a possibilidade de minhas expectativas, mais do que eu, para me ater a elas.” (KrV, A383-384) A crítica da razão pura não pode ir além dos limites da experiência possível; tudo o que ela consegue em sua função defensiva é deixar em aberto a possibilidade de uma natureza substancial e pessoal do sujeito pensante. Aquela “razão de outra parte”, claro está, será dada com a lei moral, a partir da qual se delinea o horizonte de um domínio especificamente prático da razão pura.

As antinomias da razão pura também levam a uma “disciplina cética” (*Fortschritte*, A44; AA XX, 273) da razão pura com relação a suas idéias cosmológicas. Na *Crítica da razão pura*, Kant insere na seção das antinomias um longo capítulo sobre o “interesse da razão” no conflito de opiniões a propósito destas idéias, tratando de mostrar que a razão tem um interesse prático envolvido nas antinomias (cf. KrV, A466/B494). Se estas tornam patente uma ignorância necessária da razão pura, este mesmo resultado tem o mérito, no entanto, de deixar em aberto o lugar em que se poderá assumir uma causalidade a partir da liberdade. Tal resultado é anunciado nos *Prolegomena* como o fundamental da seção sobre as idéias cosmológicas: “Assim, as idéias *cosmológicas* servem, através da insuficiência visível de todo conhecimento possível da natureza em satisfazer a razão em sua indagação legítima, para nos manter afastados do naturalismo, o qual pretende apresentar a natureza como suficiente por si

mesma” (*Prol.*, A185; AA IV, 363). O tratamento cético ou negativo que a cosmologia racional sofre na seção das antinomias tem, pois, como face complementar uma função defensiva da crítica da razão pura, no caso sobretudo da idéia de liberdade, fundamental no domínio prático, domínio daquilo “que é possível a partir da liberdade” (KrV, A800/B828).

Por fim, a dissolução crítica das ilusões dialéticas da teologia racional também cumpre, ao lado da função negativa e disciplinar, uma função defensiva: “O ser supremo continua, portanto, para o uso meramente especulativo da razão um simples *ideal*, mas ainda assim um (ideal) *sem erro*, um conceito que fecha e coroa todo o conhecimento humano, cuja realidade objetiva não pode ser demonstrada neste caminho, mas também não refutada, e, caso exista uma teologia moral, capaz de completar esta lacuna, então a teologia transcendental, antes apenas problemática, demonstra sua indispensabilidade, através da determinação de seu conceito e incessante censura de uma razão seguidamente iludida pela sensibilidade e nem sempre concorde com suas próprias idéias.” (KrV, A641/B669) A variedade de oponentes a que a defesa da idéia transcendental do ser supremo tem de fazer frente é grande: ateísmo, deísmo e antropomorfismo (cf. KrV, A640/B668), fatalismo (cf. *Prol.*, A185-186; AA IV, 363), superstição e ceticismo (cf. KrV, BXXXIV). A teologia transcendental mantém puro o ideal do ser supremo, possibilitando que uma teologia moral, como consequência da moralidade, assuma o mesmo como postulado da razão pura prática.

A dialética transcendental não esgota, portanto, com a função negativa da crítica; em suas três seções, respectivamente sobre os paralogismos, a antinomia e o ideal da razão pura, a crítica já cumpre também uma função defensiva, o que é ressaltado nos *Prolegomena*: “Assim, as idéias transcendentais servem, mesmo que não para nos ensinar positivamente, pelo menos para suprimir as atrevidas opiniões do *materialismo*, *naturalismo* e *fatalismo*, que estreitam o campo da razão, para assim criar espaço para as idéias morais fora do campo da especulação” (*Prol.*, A186; AA IV, 363). Esta intenção sistemática é, então, reenunciada no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, atribuindo-se à crítica a função de “cortar as raízes do *materialismo*, *fatalismo*, *ateísmo*, da *incredulidade* de livre-pensador, do *entusiasmo* e *superstição*, também do *idealismo* e *ceticismo*” (KrV, BXXXIV). Com isto Kant não está preparando o terreno sobre o qual construir uma nova metafísica, espiritualista, libertária e teísta, mas deixando um lugar em que a razão pura poderá estabelecer seu domínio prático, e

este é concebido como consequência da lei moral, cuja consciência irrecorrível constitui o único dado a partir do qual o filósofo poderá assumir algo em relação àquilo que está para além dos limites da experiência possível, mas só para poder pensar sem contradição a possibilidade desta lei moral incondicional.

Esta função defensiva caberia, por fim, também à própria metafísica, da qual a crítica da razão pura é apenas um exercício propedêutico: “De todo o desenvolvimento de nossa crítica ter-se-ão suficientemente convencido: que, mesmo que a metafísica não possa ser o fundamento da religião, ainda assim ela deve sempre permanecer o baluarte da mesma, e que a razão humana, dialética já pela orientação de sua natureza, nunca poderá dispensar uma tal ciência, que a controla e, através de um autoconhecimento científico e inteiramente claro, detém as devastações que do contrário uma razão especulativa sem lei causaria inevitavelmente tanto em moral quanto em religião.” (KrV, A849/B877)

#### 1.2.1.4. Breve nota sobre a crítica no âmbito da filosofia prática e da estética

A crítica da razão pura estabelece a possibilidade de juízos sintéticos a priori nos limites da experiência possível, nega a possibilidade dos mesmos para além dos limites da experiência e defende o lugar deixado vazio pela razão especulativa contra ataques de diversas ordens. Em sua função defensiva, a crítica da razão pura não pretende estabelecer nenhum conhecimento acerca do suprassensível, apenas desmente os que pretendem poder negar qualquer coisa a seu respeito.

Ora, neste lugar deixado vazio pela crítica da razão pura especulativa, a razão pura pretende ter estabelecido um domínio prático, em que vigora sua lei como um imperativo categórico. Ao passar para o tratamento das pretensões da razão pura prática, Kant dá prosseguimento ao programa da crítica, colocando a respeito da lei moral, fundamento último de todo conhecimento prático da razão, a questão crítica por excelência: como é possível esta

lei como uma proposição sintética a priori? Novamente, esta questão antecede as investigações da metafísica dos costumes, devendo ser tratada à parte: “*Como uma tal proposição prática sintética a priori é possível e por que ela é necessária, é uma tarefa cuja solução não se encontra mais dentro dos limites da metafísica dos costumes*” (GMS, A95; AA IV, 444). A possibilidade da lei moral como uma proposição prática sintética a priori “requer um *possível uso sintético da razão prática pura*, o qual não devemos, no entanto, tentar sem fazê-lo anteceder por uma *crítica* desta capacidade da razão” (GMS, A96; AA IV, 445). O estabelecimento da possibilidade da lei moral como uma proposição prática sintética a priori é tarefa, então, de uma crítica da razão prática pura, como ela é anunciada em 1785 na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (cf. GMS, A96; AA IV, 445). Ao publicar sua *Crítica da razão prática*, três anos mais tarde, Kant esclarece, no entanto, que a razão prática pura não precisa de crítica, limitando-se sua obra a uma crítica da razão prática em geral (cf. KpV, A3), o que dá a impressão de que ela não se situaria mais no âmbito da crítica da razão pura. Esta correção se explica facilmente se se considera as três funções da crítica da razão pura, agora especificada como especulativa, e se traça o paralelo com a crítica da razão prática: esta “deve estabelecer apenas *que há uma razão prática pura* e crítica neste intuito toda sua *faculdade prática*.” (KpV, A3) Com isto, anuncia-se duas tarefas da crítica da razão prática análogas, respectivamente, àquela que a crítica da razão pura cumpria em sua função fundante e àquela que ela cumpria em sua função defensiva. A primeira tarefa é explicitada como a de “apresentar completamente os princípios da possibilidade, da extensão e dos limites da razão prática, sem referência particular à natureza humana” (KpV, A15). Ora, esta tarefa concerne a uma crítica da razão prática pura, pois se trata de mostrar que a razão pura pode ser prática ou de que ela faz valer sua lei num domínio prático. Da mesma forma, a segunda tarefa da crítica da razão prática, a de defender a pureza da lei moral contra as pretensões exclusivistas da razão prática empiricamente afetada, não cai necessariamente fora do âmbito de uma crítica da razão prática pura, tal como o uso polêmico e defensivo é concebido como parte da crítica da razão pura especulativa. Por que então a recusa do título de crítica da razão prática pura? Simplesmente, porque Kant não vê a necessidade da função negativa numa crítica da razão prática: se for possível mostrar que a razão pura é prática, “então a crítica não precisa criticar a *própria faculdade pura*, para ver se a razão não se *excede* com uma tal faculdade como uma

simples pretensão (tal qual acontece certamente com a especulativa). Pois se ela, como razão pura, é efetivamente prática, então ela demonstra sua realidade e a de seus conceitos através do ato” (KpV, A3).

Com a *Crítica da razão prática*, que é afinal a crítica da razão pura prática, chega à realização final um programa que Kant anunciara já em 1772 em carta a Marcus Herz: “agora estou em condições de apresentar uma crítica da razão pura, contendo a natureza do conhecimento teórico tanto quanto do prático, na medida em que ele é apenas intelectual, e da qual executarei primeiro a primeira parte, que contém as fontes da metafísica, seu método e limites, e depois os princípios puros da moralidade.” (AA X, 126-127) Ou seja, a *Crítica da razão prática* não é uma mera extensão do programa da *Crítica da razão pura* ao domínio prático da razão pura, mas está desde logo previsto no programa geral da crítica da razão pura. O mesmo não pode ser dito, no entanto, da inclusão de uma crítica do juízo estético no âmbito da crítica da razão pura, a qual se dá, ao que tudo indica, apenas no contexto da elaboração da *Crítica da faculdade do juízo*. Como se relaciona, pois, uma crítica do juízo estético com a crítica da razão pura?

A idéia de uma crítica da faculdade do juízo força a um remanejamento da disposição sistemática que não chega a ser de todo convincente. Assim, a filosofia se divide em duas partes, a teórica e a prática, tendo a *Crítica da razão pura* realizado a crítica da primeira e a *Crítica da razão prática*, a da segunda. Para a *Crítica da faculdade do juízo* falta, pois, uma terceira metade! Ainda assim, diz Kant surpreendentemente, “a crítica da razão pura, que deve resolver tudo isto antes do empreendimento daquele sistema, em vista de sua possibilidade, consiste em três partes: a crítica do entendimento puro, da faculdade do juízo pura e da razão pura, faculdades estas chamadas puras por serem legisladoras a priori.” (KU, AXXIII/BXXV) Se isto visa situar as três obras críticas, então a *Crítica da razão pura* foi reduzida a uma crítica do entendimento e a *Crítica da razão prática* readquiriu sua referência à razão pura, que lhe era negada na própria obra. Que razão teria tido Kant para forçar assim a distribuição de tarefas em seu programa crítico? A resposta pode ser encontrada na primeira versão da introdução à *Crítica da faculdade do juízo*: a descoberta de um juízo estético fundamentado em um princípio a priori, ou seja, a descoberta de um novo tipo de juízo sintético a priori, que, sendo estético, não encontra sua explicação nem no entendimento puro nem na razão pura. Restaria,

pois, a faculdade do juízo para dar conta de sua fundamentação: “a possibilidade de um juízo estético e ainda assim fundamentado em um princípio a priori, i. é, de um juízo de gosto, ... requer sem dúvida uma crítica da faculdade do juízo como uma faculdade de princípios transcendentais próprios (igual ao entendimento e à razão), qualificando-se, assim, a ser incorporado ao sistema das faculdades cognitivas puras” (*Erste Fassung*, AA XX, 244). Com o juízo de gosto, como um juízo sintético a priori, a faculdade do juízo manifestar-se-ia “como uma faculdade que tem seu princípio próprio e reivindica assim com fundamento um lugar na crítica geral das faculdades cognitivas superiores” (*Erste Fassung*, AA XX, 244). Ou seja: no juízo de gosto, a faculdade do juízo se apresenta com a pretensão de um conhecimento sintético a priori, exigindo que a crítica se dirija a ela com sua questão fundamental: como são possíveis juízos sintéticos a priori? A tarefa fundamental da crítica do juízo estético será, em consequência, a resposta à questão “se e como juízos estéticos a priori são possíveis” (KU, A330). Tal tarefa será realizada em uma “dedução dos juízos estéticos puros” (cf. KU, A129/B130ss), pertencendo “ao problema geral da filosofia transcendental: como são possíveis juízos sintéticos a priori?” (KU, A147/B149)

O juízo de gosto coloca uma pretensão de necessidade que leva à investigação de um princípio a priori específico da faculdade do juízo reflexionante, como parte de uma crítica geral das faculdades cognitivas. Com isto torna-se necessária uma crítica da faculdade do juízo, para determinar em que medida ela é capaz de operar com princípios a priori próprios. Ora, ao lado do juízo de gosto tem-se o juízo teleológico como um juízo pertencente à faculdade do juízo reflexionante, o que leva a seu tratamento na *Crítica da faculdade do juízo*: “Mas uma vez dada a capacidade da faculdade do juízo de se dar princípios a priori, é necessário também determinar a extensão da mesma e para esta completude da crítica exige-se que sua capacidade estética seja reconhecida como estando contida junto com a capacidade teleológica em uma faculdade e baseada no mesmo princípio, pois também o juízo teleológico sobre coisas da natureza pertence, tanto quanto o estético, à faculdade do juízo reflexionante (não da determinante).” (*Erste Fassung*, AA XX, 244). Os juízos teleológicos são tratados na KU porque pertencem à faculdade do juízo reflexionante; mas a KU tem como objeto próprio “a relação imediata (dos juízos estéticos) ao sentimento de prazer e desprazer, que constitui precisamente o enigmático no princípio da faculdade do juízo” (KU, ABIX). Sem a descoberta

deste novo domínio em que uma faculdade cognitiva se relaciona a uma sensibilidade específica, o tratamento do juízo teleológico “poderia ter sido acrescentado à parte teórica da filosofia,<sup>23</sup> junto com uma restrição crítica do mesmo.” (KU, ABIX)

À luz da sistemática proposta pela *Crítica da faculdade do juízo*, o programa crítico se apresenta como uma crítica geral das faculdades cognitivas superiores, por vezes identificadas com a razão pura. Tendo sido estabelecidas três destas faculdades, a crítica em geral investiga a possibilidade, abrangência e limites do conhecimento a priori no âmbito do entendimento (teórico), da razão em sentido estrito (prático) e do juízo (estético). Nos três domínios, a crítica descobre princípios do conhecimento a priori, do qual decorrem juízos sintéticos a priori de três tipos: “Os juízos que se originam deste modo de princípios a priori, próprios de cada faculdade fundamental do ânimo, são juízos *teóricos*, *estéticos* e *práticos*.” (*Erste Fassung*, AA XX, 246) A questão da possibilidade destes três tipos de juízos sintéticos a priori pode, por fim, ser formulada como um problema de ordem semântica: como é possível dar uma interpretação objetiva (sensível) a juízos sintéticos a priori do tipo teórico, a proposições práticas a priori e a juízos estéticos a priori? A solução deste problema dar-se-á na investigação da especificidade dos três domínios (teórico, prático e estético), sobre os quais será possível interpretar os conceitos e juízos teóricos, práticos e estéticos, respectivamente, construindo uma referência à sensibilidade manifesta em três formas distintas: sensação, sentimento moral e sentimento de prazer ou desprazer.<sup>24</sup>

---

<sup>23</sup> Isto parece implausível só à primeira vista. De fato, a *Crítica da razão pura* já tematiza amplamente os princípios a priori da faculdade do juízo, tanto determinantes quanto regulativos. Na crítica da razão pura especulativa, o juízo teleológico teria sofrido uma restrição crítica, na medida em que a idéia de um fim da natureza (abordada já em KrV, A317-318/B374-375) é transcendente, ao mesmo tempo em que lhe teria sido atribuída uma função como princípio regulativo, o que é feito em relação às idéias da razão pura em KrV, A641-668/B670-696. É claro que isto teria forçado a uma elaboração mais detalhada da distinção entre princípios determinantes ou princípios da faculdade do juízo determinante e princípios regulativos ou princípios da faculdade do juízo reflexionante e teleológica, além do estabelecimento das funções específicas dos dois tipos de princípios na constituição de um conhecimento sistemático acerca da natureza.

<sup>24</sup> Para uma interpretação semântica deste tipo, consulte-se a contribuição de Z. Loparic, particularmente *A Semântica Transcendental de Kant* e “O fato da razão: uma interpretação semântica”.

### 1.2.2. Fundamentos da crítica e fundamentos da filosofia transcendental

Pode-se dizer sem exagero que, cumprindo suas três funções capitais, a crítica da razão pura realiza uma verdadeira revolução na abordagem da metafísica ou da filosofia em geral. Mostrando que é possível um conhecimento tanto empírico quanto a priori nos limites da experiência possível, a crítica cumpre sua função fundante, tendo, no entanto, como resultado a necessidade da limitação de todas as pretensões cognitivas do homem ao âmbito da experiência possível, do que segue a necessidade de negar as pretensões do metafísico dogmático tradicional, que se acredita de posse de conhecimentos acerca de objetos que não podem ser dados nos limites da experiência, e ao mesmo tempo a possibilidade de defender, contra as negações do cético dogmático, um certo espaço, em que a razão pura poderá reivindicar um domínio prático.

Viu-se que, com a dedução das categorias e a Analítica dos Princípios do Entendimento, a *Crítica da razão pura* se propunha dar o passo decisivo no sentido de fundar uma metafísica com bases críticas, lançando os fundamentos da filosofia transcendental. Ora, mesmo se a crítica tivesse chegado à conclusão de que não são possíveis juízos sintéticos a priori do tipo pretendido pela metafísica, mostrando-se toda a metafísica sem fundamento, ela teria ainda assim cumprido sua tarefa, a de investigar se e como são possíveis juízos sintéticos a priori. Quer-se aqui ressaltar que os fundamentos da crítica da razão pura não são os mesmos da metafísica ou, particularmente, da filosofia transcendental, e que, se estes são lançados somente a partir da dedução transcendental das categorias, aqueles são propriamente independentes desta dedução. Pois uma coisa é lançar com a crítica da razão pura os fundamentos da filosofia transcendental e outra bem diferente é investigar os fundamentos da própria crítica.<sup>25</sup>

Numa longa nota ao prefácio do opúsculo *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, publicado em 1786, Kant procura esclarecer até que ponto o principal objetivo da

---

<sup>25</sup> Poder-se-ia chamar esta segunda ordem de problemas uma meta-crítica, como faz L. W. Beck, em "Toward a Meta-Critique of Pure Reason", se não fosse a circunstância de toda consideração "meta-crítica" dever cair no âmbito da própria crítica, como reconhece Beck: "Se há meta-crítica, ela deve ser interna." (art. cit., p. 33).

crítica da razão pura é dependente de uma dedução das categorias, afirmando que o interesse central de seu sistema já é atingido, quando se compreende "que as categorias, de que a razão precisa se valer em todo seu conhecimento, não podem ter nenhum outro uso, a não ser em relação a objetos da experiência (por tornarem possível nesta tão somente a forma do pensamento)" (MANW, AXVI; AA IV, 474 nota). Ora, a limitação de nosso entendimento à esfera da experiência decorre de não podermos chegar ao conhecimento de objetos senão através de conceitos, isto é, mediatamente, o que nos obriga a reportar nossos conceitos a alguma outra instância. Isto se dá, quando reportamos nossos conceitos, através de juízos, a algo dado na intuição. No quadro geral desta limitação torna-se claro, então, ser necessário legitimar nosso emprego de categorias. Num primeiro momento, mostra-se que as categorias, enquanto conceitos subjacente à forma de nossos juízos, estão presentes em toda experiência, uma vez que a experiência só se constitui na medida em que aplicamos nossa capacidade de julgar àquilo que é dado na intuição. A experiência pressupõe as categorias, porque ela é resultado de juízos, cuja forma é regrada pelas categorias. No primeiro passo da legitimação de nosso emprego de categorias, estas são limitadas à esfera da experiência. Mostra-se que as categorias "não podem ter nenhum outro uso, a não ser em relação a objetos da experiência." (MANW, AXVI; AA IV, 474 nota) Num segundo passo, seria de mostrar como as categorias tornam possível a experiência. Com relação a esta problemática da dedução das categorias, deu-se logo após a publicação da *Crítica da razão pura* (1781) uma discussão, na qual estava em jogo precisamente o objetivo que Kant ter-se-ia proposto. Numa resenha do livro *Institutiones logicae et metaphysicae* (1785) de Ulrich, Schultz concluiu que o objetivo central da crítica da razão pura só poderia ser atingido, se fosse cumprido o programa do segundo passo da dedução, ou seja, se fosse mostrado como as categorias tornam possível a experiência. A isto Kant responde pessoalmente, afirmando que o principal objetivo da crítica já é atingido com o cumprimento da primeira tarefa, a de mostrar que as categorias só encontram aplicação no âmbito da experiência.

A ocasião para esta discussão foi dada pela obra de Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae*, publicada em 1785, a qual levantava algumas dúvidas acerca da tese da limitação do uso das categorias à esfera da experiência, entre as quais a seguinte: "4) Tampouco vejo por que não seria também permitido ao intelecto aplicar cautelosamente as *categorias* aos próprios

*objetos transcendentais*".<sup>26</sup> Com isto, Ulrich colocava em questão um dos mais importantes resultados da filosofia crítica, segundo o qual nossos conceitos nunca se reportam a coisas em si mesmas, tendo aplicação, portanto, somente na esfera dos fenômenos. As dúvidas de Ulrich não são propriamente as de um cético, mas as de alguém interessado no conhecimento de objetos para além da esfera de sua aparição, como torna bem claro: "Por uso *imane*nte ele [Kant] entende o que se atém aos limites dos fenômenos e da experiência, enquanto chama *transcendente* o que se refere àquilo que é por si mesmo. Como visto no § 236 (particularmente n. 4), não estou inteiramente convencido disto, que não haja absolutamente nenhum uso *transcendente* do intelecto".<sup>27</sup>

Em sua resenha do livro de Ulrich, Schultz elenca as dúvidas levantadas por aquele e se confessa igualmente assediado por dúvidas acerca do programa da *Crítica da razão pura*, perguntando-se seriamente se o objetivo central da crítica da razão pura já teria sido atingido por Kant: "O resenhista confessa ter encontrado nestas dúvidas do conselheiro suas próprias. Esta concordância pode não ser ainda uma presunção de sua correção, mas talvez apenas uma consequência de formas de representação há muito usuais; ainda assim, ao menos é certo que estas dúvidas, relevantes para quem quer que seja imparcial, atingem exatamente o principal fundamento de todo o sistema kantiano e que, portanto, este último, por mais que contenha coisas excelentes, importantes e indubitavelmente certas, ainda está longe de apresentar, no concernente ao seu principal objetivo propriamente dito, aquela convicção apodítica, imprescindível para que possa pretender ser assumido *necessariamente*".<sup>28</sup> Note-se que as

<sup>26</sup> Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae*, § 236: "4) Nec video, quidni intellectui etiam liceat *categorias* caute transferre ad ipsa *obiecta transcendentalia*".

<sup>27</sup> Ulrich, *Institutiones logicae et metaphysicae*, § 242: "*Immanens* usus ille intelligitur, qui phaenomenorum et experientiae finibus adhuc continetur, cum *transcendens* ille dicatur, qui versatur in iis, quae per se sunt. lamque ex § 236 perspicuum est (imprimis n.4) de eo mihi nondum plane persuasum esse, intellectus usum plane nullum esse *transcendentem*".

<sup>28</sup> *Allgemeine Literatur-Zeitung* n. 295 (1785), p. 298: "Recensent muß gestehen, in manchem von diesen Zweifeln des Herrn Hofraths seine eigene angetroffen zu haben. Diese Uebereinstimmung sey nun immerhin noch keine Präsumtion für ihre Richtigkeit, sondern vielleicht eine bloße Folge lange gewohnter Vorstellungsarten; so ist doch wenigstens gewiß, daß diese Zweifeln, die kein Unbefangener so ganz unerheblich finden wird, gerade das Hauptfundament des ganzen Kantschen Lehrgebäudes treffen, und daß also letzteres, so ungemein viel Vortrefliches, Wichtiges und unstreitig Gewisses es auch in sich enthält, doch in Ansehung seines eigentlichen Hauptziels noch lange nicht diejenige apodiktische Ueberzeugung mit sich führt, welche zur Abnöthigung einer *uneingeschränkten* Annahme desselben erforderlich ist."

dúvidas que Schultz pretende compartilhar com Ulrich dizem respeito precisamente à limitação do uso dos conceitos ao âmbito dos fenômenos, quer dizer, à experiência. Tanto Ulrich quanto Schultz, neste momento, querem resguardar um uso transcendente do entendimento.<sup>29</sup> De acordo com Schultz, a demonstração da tese contrária, isto é, da limitação do uso dos conceitos à experiência, deveria ser dada com a dedução das categorias, a qual, contudo, teria ficado muito obscura no texto da *Crítica da razão pura*: "O objeto principal do mesmo (do sistema kantiano), do qual depende a efetiva determinação dos limites da razão pura, repousa primordialmente sobre a dedução dos conceitos puros do entendimento, empreendida pela *Crítica da Razão Pura* nas ps. 84-147. No entanto, é de lamentar que o conselheiro [Ulrich] não tenha examinado particularmente esta. Mas talvez o tenha disto afastado a obscuridade que reina exatamente nesta parte da crítica, que deveria justamente ser a mais clara, se o sistema kantiano deve poder levar a uma perfeita convicção."<sup>30</sup> Schultz é, portanto, de opinião que

---

<sup>29</sup> Ulrich pretende admitir um uso transcendente não só das categorias, mas ainda dos conceitos da razão ou idéias: "Nec magis de eo plane adhuc convictus sum, *conceptus* purae rationis omnes esse meras ideas, nullius obiectivae et transcendentalis realitatis, principia rationis nostrae regulativa forte, non constitutiva, quae Kantius dicit. Insisto hic illi purae rationis dictamini: *Dato aliquo conditionato*, necessario esse *debere aliquid plane absoluti*. Eodemque modo, quod revera est ... non tantum alicui videtur, (phaenomenorum) non posse esse meram relationem et ex relationibus constatum, sed absoluti aliquid esse debere. Quae principia quomodo dici queant mere *regulativa*, non *constitutiva*, non *intelligo*." (*Institutiones*, § 242.). A estas dúvidas de Ulrich, a resenha de Schultz acrescentaria mais uma: "Nie, sagt der V. § 238, 239, werde ihn jemand überzeugen, daß das *transcendentale Bewustseyn* eine bloße Erscheinung und nicht vielmehr ein *Ding an sich* sey. Denn Erscheinungen sind nichts weiter, als gewisse Vorstellungen in einem *Bewustseyn* vereinigt, mithin sind sie ohne ein *Bewustseyn*, welchen sie erscheinen, gar nichts. Nun aber könne unser *Bewustseyn* selbst keinem andern *Bewustseyn* erscheinen und ein *Phänomen* seyn. Also müsse es ein *Ding an sich* seyn. Da nun gleichwohl in den *Thätigkeiten* unsers *Bewustseyn* eine wirkliche *Succession* ist, so folge hieraus von neuem, daß auch in den *Dingen an sich* eine wahre *Succession* statt finde" (*Allg. Lit.-Zeit.* n. 295 (1785), p. 298). Por fim, dever-se-ia admitir que as categorias devem ter uma aplicação às coisas em si e não só aos fenômenos, como pretende Kant: "Aber nicht nur die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes, sondern auch selbst die der *reinen Vernunft* müssen nothwendig obiective Gültigkeit haben. So sey (§ 177) z.B. der Satz: wenn etwas *Bedingtes* gegeben ist, so muß auch etwas *absolutes* seyn, ein Grundsatz, der in der Natur unserer Vernunft selbst liegt, und ohne welchen sie gar keine Beruhigung findet. Daher seyen auch die *Categorien* nicht bloß auf Erscheinungen, sondern eben sowohl auf *Dinge an sich* anwendbar, folglich nicht bloß von immanentem, sondern auch von transcendentem Gebrauch." (*Allg. Lit.-Zeit.* n. 295 (1785), p. 298)

<sup>30</sup> *Allgemeine Literatur-Zeitung* n. 295 (1785), p. 298-299: "Die Hauptsache desselben (nämlich des Kantschen Lehrgebäudes), von welcher die wahre Grenzbestimmung der reinen Vernunft abhängt, beruht vorzüglich auf der *Deduktion* der reinen Verstandesbegriffe, welche die Kritik der reinen Vernunft S. 84-147 liefert. Es ist aber zu bedauern, daß der H.V. (Ulrich) nicht vorzüglich *diese* untersucht hat. Doch vielleicht hielt ihn hiervon die Dunkelheit zurück, die eben in diesem Theile der Kritik, welcher gerade der helleste seyn müßte, wenn das Kantsche System eine vollkommene Ueberzeugung wahren sollte, am allerstärksten herrscht."

somente a dedução das categorias pode levar a uma completa convicção acerca da necessidade de limitar o uso dos conceitos ao âmbito da experiência.

No prefácio a *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, Kant responde a estas dúvidas levantadas por Ulrich e Schultz, ocupando-se particularmente da afirmativa de que o interesse principal da *Crítica da razão pura* repousaria sobre a dedução das categorias: "Dirijo minha resposta a estas objeções apenas ao ponto central das mesmas, a saber, que, *sem uma dedução bem clara e suficiente das categorias*, o sistema da Crítica da Razão Pura seria abalado em seu fundamento." (MANW, AXVI; AA IV, 474 nota) Esta tese é efetivamente o núcleo da objeção de Schultz contra a *Crítica da razão pura*. Ao contrário do que talvez se pudesse estar esperando, Kant põe em questão a própria tese avançada por Ulrich e Schultz e se defende da interpretação dada por Schultz ao programa de uma crítica da razão pura: "Pelo contrário, eu afirmo que, para aquele que subscreve (como faz o resenhista) minhas proposições acerca da sensibilidade de toda nossa intuição e da suficiência da tábua de categorias, como determinações de nossa consciência tomadas das formas lógicas de juízos em geral, o sistema da crítica deve trazer consigo certeza apodítica" (MANW, AXVI; AA IV, 474 nota). O sistema da crítica da razão pura não repousa, portanto, sobre a dedução das categorias, mas sobre as teses de que toda nossa intuição é sensível e de que as categorias não são mais do que conceitos extraídos das formas lógicas de nossos juízos, sendo empregáveis, portanto, como os demais conceitos, tão só com relação a objetos da experiência. A subscrição destas teses é o suficiente para que se considere atingido o objetivo central do sistema da crítica da razão pura e isto "porque este é construído sobre a proposição: *que todo o uso especulativo de nossa razão nunca vai mais longe do que a objetos de uma experiência possível.*" (MANW, AXVI; AA IV, 474 nota)

O objetivo principal da crítica da razão pura é, de acordo com isto, a limitação de nosso conhecimento ao âmbito da experiência, quer dizer, a fundamentação da tese de que todo nosso conhecimento não pode ir mais longe do que vai nossa experiência possível. Esta limitação, contudo, é já uma consequência da discursividade de nossa faculdade cognitiva, quer dizer, do fato de serem vazios e insuficientes para o conhecimento todos os conceitos, se não os reportarmos aos objetos dados na intuição. Este é, aliás, sempre o caso em conceitos empíricos, o que ninguém está pondo em dúvida; quanto à natureza dos conceitos puros do entendimento,

é decisiva a tese de que eles nada mais são senão conceitos extraídos das formas de nossos juízos, encontrando aplicação só na medida em que emitimos juízos acerca dos fenômenos da experiência.

Se o objetivo é mostrar a necessidade da limitação de nossas pretensões cognitivas à esfera da experiência, não é necessário apelar para uma dedução das categorias: "Pois se puder ser demonstrado: que as categorias, de que a razão precisa se valer em todo seu conhecimento, não podem ter nenhum outro uso, a não ser em relação a objetos da experiência (por tornarem possível nesta tão somente a forma do pensamento), então a resposta à questão de como elas tornam esta possível é na verdade suficientemente importante para completar, se possível, esta dedução, contudo em relação ao objetivo principal do sistema, a saber a determinação dos limites da razão pura, de forma alguma *necessária*, mas apenas *meritória*." (MANW, AXVI-XVII; AA IV, 474 nota) Objetivo central do sistema da crítica da razão pura é, por conseguinte, determinar os limites da razão pura e, de acordo com isto, o fundamento central da crítica não é a dedução dos conceitos puros do entendimento, mas a tese de que o uso de nossa faculdade cognitiva nunca pode se estender para além da esfera de objetos de uma experiência possível.

Dois anos mais tarde, num curto texto intitulado *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie*, Kant volta a se ocupar do assunto, por ter constatado que suas afirmações em *Princípios metafísicos da ciência da natureza* tinham sido mal entendidas: "Mas quem considera todas as ocasiões para malentendidos? - Pois precisamente isto ocorreu comigo com uma observação ao prefácio da *Metaph. Anfangsg. d. Nat. W.*, p. XVI até XVII, uma vez que considero importante a dedução das categorias, mas *não extremamente necessário*, quando tinha afirmado o último expressamente na crítica." (*Über den Gebrauch*, A135; AA VIII, 184) Na tentativa de desfazer este malentendido, Kant reafirma que, para a demonstração da validade objetiva das categorias, requer-se necessariamente sua dedução, mas insiste, por outro lado, que esta demonstração não é indispensável para que seja atingido o objetivo central da crítica da razão pura: "vê-se facilmente que ela (a dedução das categorias) só foi considerada ali para um fim *negativo*, a saber, para demonstrar que por elas *somente* (sem intuição sensível) não poderia constituir-se *nenhum conhecimento* das coisas, uma vez que então já se torna claro, quando se recorre tão só à *exposição* das categorias (como funções lógicas aplicadas apenas a objetos)." (*Über den Gebrauch*, A135-136; AA VIII, 184) Para atingir o objetivo central da crítica

da razão pura é suficiente o primeiro passo da dedução das categorias, o qual tem a demonstrar que as categorias, enquanto conceitos extraídos das funções lógicas dos juízos, encontram aplicação somente na experiência. A necessidade do segundo passo da dedução das categorias, o que deve demonstrar como as categorias tornam possível a experiência, decorre de uma outra razão: "Por fazermos, contudo, um uso das categorias, na medida em que pertencem efetivamente ao conhecimento dos objetos (da experiência), era necessário demonstrar particularmente também a possibilidade de uma validade objetiva de tais conceitos a priori em relação ao empírico, a fim de que não fossem considerados sem significado ou também como tendo origem empírica: e este era o fim *positivo*, com relação ao qual a dedução sem dúvida é imprescindivelmente necessária." (*Über den Gebrauch*, A136; AA VIII, 184) Neste segundo passo da dedução das categorias trata-se, portanto, não tanto de determinar os limites da razão pura, mas de dar legitimidade às próprias categorias, quer dizer, de descrever adequadamente a origem e a função das mesmas no processo do conhecimento.

A divisão da dedução das categorias em dois passos distintos tinha sido feita já no prefácio à primeira edição da *Crítica da razão pura*, o que Schultz parece ter ignorado. Ali Kant diz, referindo-se à passagem da dedução: "Esta consideração, um tanto profunda, tem, no entanto, dois lados. Um se reporta aos objetos do entendimento puro e deve mostrar e tornar inteligível a validade objetiva de seus conceitos a priori; e bem por isto ela também pertence essencialmente a meu objetivo. O outro procede a considerar o próprio entendimento puro, de acordo com sua possibilidade e forças cognitivas, em que ele próprio se apóia, portanto a considerá-lo em relação subjetiva." (KrV, AXVI-XVII) Vê-se, pois, que Kant já explicitara na primeira edição da *Crítica da razão pura* ser a primeira parte da dedução das categorias a mais importante; o segundo passo é considerado importante, mas não como imprescindível: "e, apesar de esta exposição ser muito importante com vistas a meu objetivo principal, ainda assim ela não faz parte essencialmente do mesmo; porque a questão central continua sempre sendo, o que e quanto pode o entendimento e a razão conhecer, independente de toda experiência, e não, como é possível a própria *faculdade de pensar*?" (KrV, AXVII) Schultz mostra-se, assim, como um leitor pouco atento do texto de Kant ao levantar contra ele a objeção de não ter fundamentado suficientemente seu sistema e isto por não ter exposto com suficiente clareza o todo da dedução das categorias. Kant já tinha indicado na primeira edição da *Crítica da razão*

*pura* as páginas que seriam as mais importantes para o objetivo principal de uma crítica da razão pura: "que, no caso de minha dedução subjetiva não ter atingido no leitor todo o efeito que eu espero, ainda assim a (dedução) objetiva, que me importa aqui particularmente, alcance toda sua força, para o que pode ser suficiente em todo caso o que é dito nas páginas 92 e 93." (KrV, AXVII) Ou seja, o objetivo central da crítica da razão pura não precisa para seu fundamento de toda a dedução das categorias (na primeira edição, da página 84 à 147), como era a opinião de Schultz na resenha aqui comentada.

Nas páginas 92 e 93 da primeira edição da *Crítica da razão pura*, Kant faz repousar a validade objetiva das categorias sobre sua função lógica como formas puras do pensamento (em analogia às condições formais da sensibilidade): "por conseguinte, a validade objetiva das categorias, enquanto conceitos a priori, apoiar-se-á no fato de a experiência somente ser possível por intermédio delas (de acordo com a forma do pensamento). Pois então elas se reportam de forma necessária e a priori a objetos da experiência, porque somente por seu intermédio pode em geral ser pensado um objeto qualquer da experiência." (KrV, A93) Esta é, no entanto, em linhas gerais, a concepção a que Kant chegara já no início dos anos 1770, como se verá (cf. cap. 6). A solução da tarefa central da crítica da razão pura tem como base duas teses: 1. toda nossa intuição é sensível (tese já presente na *Dissertatio* de 1770); 2. as categorias são as condições formais do pensamento e, por isto, da experiência (tese esta desenvolvida ao longo dos anos que seguiriam à *Dissertatio*).

Em *Der schweigende Kant*, Wolfgang Carl mostra-se espantado com o fato de que Kant, mesmo depois de ter chegado à tarefa de uma dedução subjetiva das categorias, caracterize as considerações acerca de uma dedução objetiva das mesmas "como uma solução satisfatória do problema de uma dedução das categorias".<sup>31</sup> Este espanto é justificado quando se tem em mente o programa específico da dedução das categorias, como é o caso da obra de Carl, e não o todo da crítica da razão pura. Segundo Carl, a dedução das categorias apresenta dois alvos distintos, formuláveis de acordo com a sugestão de *Princípios metafísicos da ciência da natureza*:

---

<sup>31</sup> W. Carl, *Der schweigende Kant*, p. 162.

"(A) Deve ser mostrado que as categorias não podem ter outro uso a não ser em relação a objetos da experiência.

(B) Deve ser mostrado como as categorias tornam possíveis os objetos da experiência."<sup>32</sup>

Partindo de considerações acerca destes dois momentos da dedução das categorias, Carl questiona a asserção de Kant, segundo a qual a segunda tarefa não seria imprescindível para o "objetivo central do sistema, a saber, a determinação dos limites da razão pura" (MANW, AXVII; AA IV, 474 nota): "Pois a solução da tarefa (B) não é de modo algum "apenas meritória" para empreender a "determinação dos limites da razão pura", mas antes necessária para tanto. Se este "objetivo principal do sistema" quer excluir qualquer outro uso que não aquele que se estende aos objetos da experiência possível, então já se pressupõe que haja um uso das categorias com relação a tais objetos. A "determinação dos limites da razão pura" pode ter uma meta significativa somente então, quando se faz esta pressuposição."<sup>33</sup> Uma vez que a possibilidade do uso das categorias em relação a objetos de uma experiência possível só pode ser demonstrada na segunda tarefa, a primeira tarefa estaria a pressupor a solução da segunda: "Nesta medida, não é "apenas meritório", mas trivialmente pressuposto que a tarefa (B) deve ser resolvida, quando se coloca a tarefa (A)."<sup>34</sup> Carl tem razão na exata medida em que uma dedução das categorias deve mostrar como as categorias podem ser aplicadas a objetos de uma experiência possível; se se persegue um objetivo epistemológico desta ordem, então a questão colocada por Carl é pertinente: "Pois por que razão deveríamos nos preocupar em limitar a aplicação das categorias, se não estivesse já claro que elas podem ser aplicadas de algum modo?"<sup>35</sup>

No entanto, pode-se subscrever o dito de Kant, segundo o qual a segunda tarefa não é indispensável para o objetivo central do sistema da crítica da razão pura, se não se considerar a crítica da razão pura tanto como um empreendimento epistemológico, mas antes como uma

---

<sup>32</sup> W. Carl, *Der schweigende Kant*, p. 168.

<sup>33</sup> W. Carl, *Der schweigende Kant*, p. 170.

<sup>34</sup> W. Carl, *Der schweigende Kant*, p. 170.

<sup>35</sup> W. Carl, *Der schweigende Kant*, p. 170.

tentativa de submeter a uma crítica sistemática toda a metafísica, tal como vigente antes de Kant. Pois, nesta medida, a demonstração de que todos os conceitos só podem chegar a ser aplicados no âmbito da experiência é suficiente para o objetivo da crítica da razão pura, de rejeitar a pretensão a conhecimento metafísico para além dos limites da experiência possível.

A dedução das categorias atende a uma das funções da crítica da razão pura, tendo como tarefa legitimar as categorias como conceitos puros do entendimento, quer dizer, mostrar e esclarecer seu uso no âmbito da experiência. Já a crítica da razão pura tem como tarefa primordial a determinação dos limites da razão pura, reconhecidos como sendo os da experiência possível; a tarefa da crítica encontra solução satisfatória, quando se demonstra que todas as representações da faculdade cognitiva humana só podem receber uma interpretação objetiva no âmbito da experiência possível.

Que todas nossas representações têm de ser reportadas à experiência possível, caso devam poder levantar uma pretensão a conhecimento, resulta simplesmente do fato de nossa faculdade cognitiva ser discursiva, o que significa que ela só se articula mediatamente e através de conceitos, os quais devem poder ser reportados a objetos da experiência, pois do contrário permaneceriam completamente vazios e incapazes de nos dar qualquer conhecimento de objetos. A necessária correlação de intuição e conceito na constituição do conhecimento objetivo está entre as razões que levam a colocar a tarefa de uma dedução das categorias, como o próprio Carl vai reconhecer em seu comentário à dedução das categorias na primeira edição da *Crítica da razão pura*: “a distinção entre intuição e conceito e a necessidade de sua correlação pertencem aos pressupostos, sob os quais apenas se coloca a tarefa de uma ‘dedução das categorias’.”<sup>36</sup> A independência de intuição e entendimento “é constitutiva para o conceito ‘crítico’ de conhecimento de Kant e uma pressuposição para o fato de se colocar em geral o problema de uma dedução dos conceitos do entendimento.”<sup>37</sup>

À tarefa de demonstrar a validade objetiva das categorias subjaz uma outra, a de demonstrar como conceitos em geral podem ter validade objetiva. A primeira tarefa implica a

---

<sup>36</sup> W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*, p. 40.

<sup>37</sup> W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*, p. 124.

segunda, da mesma forma que a questão acerca da possibilidade de um conhecimento sintético a priori implica a questão acerca da possibilidade de um conhecimento sintético em geral. Assim sendo, a questão acerca da validade objetiva das categorias não é a primeira, mas a última das questões a serem respondidas, quando se quer abordar o problema da possibilidade de uma metafísica.

Em *Fortschritte*, Kant apresenta esta ordem de interrogações como passos de uma "história da filosofia transcendental entre nós em tempos recentes" (*Fortschritte*, A 23; AA XX, 265), o que de fato corresponde em termos gerais ao desenvolvimento da filosofia crítica desde os anos 1760. O primeiro passo tinha sido dado por Kant por volta de 1765, ao começar a distinguir entre juízos analíticos e sintéticos: "O primeiro passo que foi dado nesta investigação da razão é a distinção entre juízos analíticos e sintéticos em geral." (*Fortschritte*, A 23; AA XX, 265) Esta distinção, contudo, trazia consigo a tarefa de esclarecer como ambos os tipos de juízos podem nos levar ao conhecimento.

Na solução desta tarefa, os juízos analíticos não são maior problema, pois este tipo de juízo "é sempre juízo a priori e ligado à consciência de sua necessidade." (*Fortschritte*, A 23; AA XX, 265) O caráter apriorístico dos juízos analíticos baseia-se simplesmente no fato de neles o predicado não afirmar nada do sujeito que já não esteja contido nele; dado, assim, o sujeito, posso também colocar o predicado.

O problema a demandar maior esforço dá-se com os juízos sintéticos, pois neles o predicado não pode já estar contido no sujeito, o que levanta de imediato a questão de saber como tais juízos podem então ser pensados em geral. Já por volta de 1770, Kant chegou, como se verá (cf. cap. 5), a uma solução do problema assim colocado, solução para ele satisfatória naquele momento: num juízo sintético pensamos o predicado como conectado com o sujeito, apesar de não ser pensado como contido no mesmo; o fundamento para uma tal conexão nos dá a referência de ambos os conceitos a algo = x como objeto de nossos conceitos, no qual os conceitos que operam como sujeito e como predicado são percebidos como interligados ou então como mutuamente excludentes (no caso de um juízo negativo). A *Dissertatio* de 1770 esclarecia desta forma a possibilidade de juízos sintéticos com relação a conhecimentos empíricos; ao lado destes, compareciam os conceitos puros do entendimento, dos quais só se

dizia que não eram conceitos empíricos, quer dizer, que não eram derivados da experiência. Nos anos que seguiriam à *Dissertatio* impunha-se cada vez mais a tarefa de mostrar como os conceitos puros do entendimento podem ser reportados a objetos da experiência, uma vez que não são derivados da mesma.

Importante notar, neste contexto, que a questão acerca da possibilidade de uma relação dos conceitos puros do entendimento com os objetos da experiência só precisa ser colocada, se ficar estabelecido que todo conhecimento sintético é necessariamente limitado ao âmbito da experiência. Esta limitação, no entanto, resulta da propriedade, comum a todo conhecimento sintético, de ser obrigado a ligar dois ou mais conceitos com relação a algo exterior aos conceitos. Ora, este algo distinto dos conceitos só nos é dado na experiência, razão pela qual é na experiência que se encontra o fundamento para os juízos sintéticos.

Só a partir deste contexto pode-se entender claramente a questão formulada por Kant na famosa carta a M. Herz de 1772: como é possível que se constituam juízos sintéticos a partir de conceitos puros do entendimento? Colocava-se aqui o problema da possibilidade dos juízos sintéticos a priori, aclamado por Kant como o segundo passo da história da filosofia transcendental: "O *segundo passo* é ter simplesmente colocado a questão: como são possíveis juízos sintéticos a priori?" (*Fortschritte*, A 24; AA XX, 266) Como se verá (cf. cap. 6), Kant tentou inicialmente entender os conceitos puros do entendimento em analogia com a intuição pura como condição da sensibilidade, identificando-os, assim, como condições formais do entendimento puro, sob as quais tão somente poderia ser pensado um objeto qualquer da experiência. A simples pretensão de que temos uma experiência qualquer implicaria a validade dos conceitos puros do entendimento, enquanto formas do pensamento, no âmbito desta experiência.

Mas sabe-se que Kant não se deu por satisfeito com esta solução precária, porque ela pura e simplesmente supunha a possibilidade da experiência, sem se dar ao trabalho de pensar a natureza dos próprios conceitos puros do entendimento e de sua relação com os objetos da experiência. Impunha-se, por isto, uma terceira questão: "O *terceiro passo* é a tarefa: como é possível um conhecimento a priori a partir de juízos sintéticos?" (*Fortschritte*, A 24; AA XX, 266) Esta questão diz respeito à realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento ou à

possibilidade de lhes ser dado um objeto na experiência: "Conhecimento é o juízo de que resulta um conceito com validade objetiva, i.é (um conceito) a que pode ser dado um objeto correspondente na experiência." (*Fortschritte*, A 24; AA XX, 266) Os conceitos puros do entendimento só possuem validade objetiva, se lhes puder ser indicado um correlato objetivo na experiência, o que é certamente a tarefa mais difícil de uma filosofia transcendental, mesmo que não seja a mais fundamental para uma crítica da razão pura. Novamente, cumpre observar que a questão acerca da realidade objetiva dos conceitos puros do entendimento só se impõe como um problema a demandar solução, quando se subscreve uma concepção do conhecimento como a defendida por Kant, por volta de 1770, em estreita relação com sua concepção do juízo e do conceito. Pensada coerentemente, esta concepção do conceito e do juízo acarreta uma fundamental limitação de nosso entendimento, assumindo-se apenas que o entendimento seja a faculdade do juízo ou do conceito. Traçados os limites do entendimento a partir de sua própria natureza conceitual e discursiva, impõe-se como problema o caso dos conceitos puros do entendimento, inicialmente identificados como além dos limites assim traçados.

Para o confronto de Kant com a tradição da metafísica, este desenvolvimento foi muito importante. A distinção entre juízos analíticos e sintéticos conduziu logo à questão, se os juízos da metafísica são analíticos ou sintéticos. A resposta não poderia se fazer esperar: "Juízos *metafísicos* propriamente ditos são todos sintéticos." (*Prol.*, A36; AA IV, 273) Mas, dado que os conceitos metafísicos se apresentam com a pretensão de não serem empíricos, impunha-se o problema de saber como então eles podem ainda ser reportados à experiência, pois que o tenham de fazer é agora uma consequência de sua natureza sintética. Impõe-se, pois, a questão: como se pode chegar a juízos sintéticos a partir de conceitos puros do entendimento, quer dizer, como podem se formar juízos sintéticos a priori? Toda a metafísica vê-se, desta forma, envolvida na difícil tarefa de esclarecer como são possíveis juízos sintéticos a priori: "Na solução desta tarefa está então inteiramente em jogo a permanência ou queda da metafísica e, portanto, de sua existência." (*Prol.*, A42; AA IV, 276) A confiança que se faz notar no desafio lançado por Kant à metafísica tradicional tem seu fundamento último na clara compreensão do fato de que toda atividade de nossa faculdade cognitiva é discursiva. Para não serem completamente vazios e sem conteúdo cognitivo, nossos conceitos devem poder ser reportados a algo distinto deles e que só nos pode ser dado por intermédio da intuição sensível. Como esta

relação com os objetos da intuição, no entanto, só pode ser dada através de juízos sintéticos, todo o procedimento de nossa faculdade cognitiva se baseia ultimamente em juízos sintéticos. Se a metafísica levanta, então, uma pretensão a conhecimento, ela deve poder explicar como os juízos metafísicos podem ser sintéticos; daí o desafio: "Todos os metafísicos estão, por isto, suspensos solene e legalmente de suas atividades até que tenham respondido satisfatoriamente a questão: *Como são possíveis conhecimentos sintéticos a priori?*" (Prol., A44-45; AA IV, 278)

A crítica da metafísica haure sua força da compreensão da natureza dos juízos metafísicos. Se os juízos da metafísica são sintéticos, então os limites impostos a todo conhecimento sintético também são os limites da metafísica. Para fins da crítica, a demonstração da necessária limitação de todo nosso conhecimento ao âmbito da experiência é a tarefa mais importante. O programa da dedução das categorias persegue, neste sentido, apenas o fim de estabelecer um lugar para os conceitos puros do entendimento em nossa experiência, sem o qual eles não seriam autênticos conceitos, mas meras fantasias de uma razão desvairada.

O sistema da crítica da razão pura deveria tornar-se uma ciência de nossa ignorância. Através da crítica da razão pura, são "demonstradas, a partir de princípios, não apenas barreiras, mas limites determinados da mesma, não apenas ignorância com relação a uma ou outra parte, mas em vista de todas as possíveis questões de uma determinada espécie" (KrV, A761/B789). Mesmo nos ocupando assistematicamente de metafísica, podemos chegar a entender que, em vista de um sem-número de questões fundamentais por ela colocadas, permanecemos inteiramente no escuro; mas sem a investigação acerca do fundamento desta ignorância nunca chegaremos ao conhecimento da exata extensão desta ignorância. Investigando as fontes de nosso conhecimento, chegamos finalmente a entender que a metafísica nos deixa na ignorância, porque pretende formular juízos cuja decisão teria de ser baseada num fundamento que está para além dos limites de nossa experiência.

O procedimento da crítica da razão pura tem como objetivo tranquilizar a razão com relação a seu impulso de buscar um conhecimento do suprassensível, descrevendo para tanto de forma precisa os limites impostos à faculdade cognitiva humana. Somente se for demonstrado que a ignorância da razão em assuntos do suprassensível não é casual ou passageira, mas

decorrência necessária da própria capacidade cognitiva do ser humano, só então a razão poderá chegar ao repouso e à satisfação consigo mesma; para tanto, contudo, é imprescindível uma investigação sistemática de nossa faculdade cognitiva: "Mas que minha ignorância seja simplesmente necessária, dispensando-me assim de toda investigação ulterior, não pode ser estabelecido empiricamente, a partir de *observação*, mas tão só criticamente, pela *sondagem* das primeiras fontes de nosso conhecimento." (KrV, A758/B786) A demonstração da necessidade de nossa ignorância em determinados assuntos perfaz o objeto de uma ciência que pode ser chamada de sistema da crítica da razão pura: "Aquele conhecimento de sua ignorância, possível apenas através da crítica da própria razão, é portanto *ciência*" (KrV, A758/B786).

O principal fundamento desta ciência não é, todavia, a dedução das categorias, mas a plena compreensão de que "*todo o uso especulativo de nossa razão nunca vai mais longe do que a objetos de uma experiência possível.*" (MANW, AXVI; AA IV, 474 nota) Para a metafísica, isto tem conseqüências devastadoras, porque a maior parte dos seus pretensos juízos se encontra precisamente na situação de não respeitar os limites da experiência possível; dirigindo-se a estes juízos, a crítica da razão pura se mostra em sua dimensão destrutiva, ao que Kant se refere, quando fala da utilidade negativa da mesma: "A maior e talvez única utilidade de toda filosofia da razão pura é, portanto, certamente apenas negativa; uma vez que ela não serve, como um *organon*, para o alargamento, mas, como disciplina, para a determinação dos limites, e, em vez de descobrir verdade, tem apenas o modesto mérito de evitar erros." (KrV, A795/B823)

O reconhecimento de que todo nosso conhecimento não pode ir além dos objetos da experiência possível repousa, no entanto, em última instância sobre a compreensão de que toda nossa intuição é sensível e que nossos conceitos têm de ser reportados à intuição, caso não devam ficar completamente vazios e alheios ao conhecimento de objetos. A exposição do fundamento central da crítica da razão pura tem como objetivo estabelecer estas duas proposições, e Kant acredita ter atingido este objetivo na *Crítica da razão pura*: "Através da Crítica da Razão Pura ficou suficientemente demonstrado que não há simplesmente nenhum conhecimento teórico para além dos objetos dos sentidos e, porque neste caso (o da metafísica) tudo deveria ser conhecido a priori através de conceitos, (nela) não pode ser dado

nenhum conhecimento teórico-dogmático, e isto pela simples razão de que a todos os conceitos deve poder ser atribuído alguma intuição, pela qual se lhes dá realidade objetiva, e toda nossa intuição é sensível." (*Fortschritte*, A109; AA XX, 296)

O principal fundamento da crítica da razão pura constitui-se, pois, de duas proposições basilares:

1. toda nossa intuição é sensível;
2. todos os conceitos que temos devem ser reportados à intuição, caso devam poder ter algo a ver com conhecimento de objetos.

A segunda proposição é, por sua vez, uma consequência direta da concepção kantiana do conceito, que será abordada em seguida. Quanto à primeira, mereceria certamente uma investigação ulterior, em que talvez se chegasse ao resultado de que ela é uma decorrência da segunda (se nossa intuição não é intelectual, visto ser nosso intelecto discursivo, então pode ela ser outra coisa que não sensível?), algo que não é possível estabelecer nem afirmar nos limites da investigação aqui proposta.

### *1.3. O conceitualismo na obra crítica de Kant*

A natureza e os limites do conhecimento humano estão dados junto com o fato bruto de que ele passa simplesmente pelo pensamento. Pois pensar "é representar-se algo através de conceitos" (*Anthrop.*, § 40), o que faz de todo conhecimento mediado pelo pensamento um conhecimento discursivo e não intuitivo (cf. *KrV*, A68/B92-93). Enfrentar todos os problemas colocados ao pensamento humano sem jamais perder de vista esta característica elementar do próprio pensamento, constitui a ambição e o mérito de um programa conceitualista do tipo executado por Kant. Por contraste, o conhecimento discursivo ou por conceitos é comparado por vezes com um possível intelecto arquetípico (cf., por exemplo, *KU*, A346-7/B351), cuja ideação de um objeto implicaria já sua efetivação, ou com um entendimento capaz de intuir diretamente seu objeto.

A este último recorrerão vários críticos do conceitualismo kantiano, como Schelling, tendo Kant tido ainda a oportunidade de se defender contra um representante menor do intuicionismo intelectual (Schlosser), num pequeno texto polêmico publicado em 1796, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*. Kant concorda com Schlosser em que, se existisse um intelecto capaz de ter um conhecimento imediato de seu objeto, ele levaria uma grande vantagem sobre todo tipo de intelecto limitado a um conhecimento mediato de objetos, isto é, mediante conceitos, como é o caso do entendimento humano. A polêmica do ensaio *Von einem vornehmen Ton* é voltada contra a possibilidade de um conhecimento do suprassensível por parte do ser humano. Pois se existisse um conhecimento do suprassensível, "então o mesmo obtido através de uma faculdade do conhecimento *através de conceitos* ficaria bem atrás do que pudesse ser percebido imediatamente pelo entendimento através de uma faculdade da *intuição*" (*Von einem vornehmen Ton*, A388; AA VIII, 389). A desvantagem de uma faculdade cognitiva obrigada a operar com conceitos para chegar a conhecimentos com relação a uma faculdade capaz de ter um conhecimento imediato de seu objeto resulta precisamente da discursividade da primeira, quer dizer, do fato de ter de progredir passo a passo e através de conceitos no conhecimento de objetos. Um entendimento que só pode chegar discursivamente ao conhecimento de objetos pode muito menos do que um entendimento que tivesse um conhecimento direto e imediato de seu objeto, pois é obrigado a um árduo trabalho de análise, comparação, decomposição e recomposição dos elementos que apreende num objeto, quer dizer, não é capaz de evitar o longo e progressivo esforço de julgar, subsumir sob conceitos, articular ou subordinar os conceitos entre si, etc., tendo de ascender lentamente, degrau por degrau, até o conhecimento, sempre limitado, do objeto (cf. *Von einem vornehmen Ton*, A388; AA VIII, 389).

Se existissem, por conseguinte, seres humanos dotados de uma intuição intelectual ou de um intelecto intuitivo, então eles levariam grande vantagem sobre todos os que não possuem tal faculdade, sobretudo no que diz respeito aos objetos próprios do intelecto, sempre tão difíceis de ser conhecidos clara e distintamente pelo entendimento humano.

No entanto, nós só podemos, "com nosso entendimento, enquanto uma faculdade de conhecimento *através de conceitos*" (*Von einem vornehmen Ton*, A391; AA VIII, 391), chegar ao conhecimento de forma mediata e discursiva. Não possuímos uma intuição intelectual do

suprassensível, porque nosso entendimento é uma faculdade de pensar capaz de se aproximar de objetos apenas através de conceitos; não podemos nos apoiar numa intuição intelectual para fundamentar um possível conhecimento do intelectual, "pois nosso entendimento não é uma faculdade de intuição, apenas uma faculdade discursiva ou de pensamento." (*Von einem vornehmen Ton*, A392; AA VIII, 391) Os que pretendem possuir um conhecimento imediato do suprassensível gabam-se, portanto, de serem possuidores de um bem que não é dado ao comum dos mortais, entendendo-se assim seu tom aristocrático e elegante.

Além do mais, se pretendemos ainda falar de um intelecto divino, a que se deve atribuir uma intuição intelectual, deveremos cuidar para não lhe atribuir também as limitações de nosso próprio entendimento, o que leva Kant a concluir que o intelecto divino não é uma faculdade do pensamento, como o humano: "Mas então todo entendimento que eu conheço é uma faculdade de pensar, isto é, uma faculdade de representações discursivas, ou uma faculdade que é possível através de uma nota comum a várias coisas (de cuja diferença devo, portanto, abstrair no pensamento) e, por conseguinte, não sem *limitação* do sujeito. Portanto, um entendimento divino não deve ser tido por uma faculdade do pensamento." (*Von einem vornehmen Ton*, A413n; AA VIII, 400) A discursividade de nosso entendimento significa uma fundamental limitação àquele tipo de conhecimento que se pode obter por meio de conceitos e passo a passo; é na reflexão sobre o objeto que podemos decompor seu conceito em suas partes constituintes, recompô-lo num conceito claro e distinto e articulá-lo com os demais conceitos que formamos dos objetos. Nesta medida, podemos aqui também falar em um conhecimento reflexivo. Um conhecimento imediato do objeto, em que a simples intuição já levaria ao conhecimento de seus diversos aspectos, seria obviamente mais fácil e cômodo; mas infelizmente, assim o lamento de Kant, nós humanos só podemos ter conhecimento mediato, pelo simples fato de nosso entendimento não ser mais do que uma faculdade do pensamento. "Pensar", no entanto, "é representar por conceitos",<sup>38</sup> o que por sua vez significa que só podemos representar os objetos através de algumas de suas notas, não podendo, por isto, nosso entendimento apreender o objeto em sua totalidade, com todas as suas características.

---

<sup>38</sup> R 2841 (anos 70): "Denken ist representare per conceptus."

Apesar de Kant contrapor por vezes conhecimento intuitivo e conhecimento através de conceitos, sua doutrina do conhecimento requer que intuição e conceito sejam correlacionados em todos os atos cognitivos: “O entendimento não é capaz de intuir nada e os sentidos não são capazes de pensar nada. Só de sua união pode originar-se conhecimento.” (KrV, A51/B75-76) Assim, a intuição recai sobre a sensibilidade e o pensamento sobre o entendimento. Pensar nada mais é do que “reunir representações em uma consciência.” (*Prol.*, A88; AA IV, 304) Ora, nesta operação de colecionar notas representativas de um objeto dado no múltiplo da intuição, o pensamento realiza um recorte, seleciona e leva à unidade aquelas representações que caracterizam o objeto do ponto de vista do conceito, estabelecendo-se assim uma clivagem entre intuição e entendimento. Na intuição o objeto se apresenta em uma riqueza de aspectos que o entendimento jamais será capaz de reproduzir em sua representação por meio de notas características. Se o conhecimento se origina tão somente da cooperação de intuição e entendimento, então todo conhecimento estará sujeito às limitações deste último, não podendo surgir senão pelo trabalhoso processo de conduzir passo a passo as representações até a unidade do conceito. Este processo de unificação é o próprio pensamento e é efetivado em juízos, pois “a unificação das representações em uma consciência é o juízo.” (*Prol.*, A88; AA IV, 304). Assim, pensar é representar por conceitos, uma operação que se faz em juízos, sendo pensar tanto quanto “reportar representações a juízos em geral” (*Prol.*, A88; AA IV, 304). A operação judicativa é, por conseguinte, a mais fundamental do entendimento, a ponto de este poder ser definido como uma “faculdade de julgar” (KrV, A69/B94). Por que a capacidade de conceitualizar leva diretamente à capacidade de julgar, quando se trata do conhecimento?

É da natureza do conceito não se reportar diretamente ao objeto, “mas a alguma outra representação do mesmo (seja ela intuição ou já conceito)” (KrV, A68/B93). Por si só, o conceito não representa nenhum objeto do conhecimento, ou seja, não representa nada. O único uso que o entendimento pode fazer de seus conceitos é julgar através deles, levando o múltiplo de representações à unidade representada pelo conceito. Esta característica do conceito de só encontrar um uso nos juízos acerca das coisas pode ser chamada sua natureza predicativa: o conceito é sempre “o predicado de um juízo possível” (KrV, A69/B94). A relação dos conceitos a objetos possíveis não se dá imediatamente, mas por intermédio de outras representações, a que eles são reportados em juízos: “Conceitos se referem, como

predicados de juízos possíveis, a uma representação qualquer de um objeto ainda indeterminado.” (KrV, A69/B94) É através do juízo que o entendimento relaciona seus conceitos a um objeto: “O juízo é, portanto, o conhecimento mediato de um objeto, portanto a representação de uma representação do mesmo.” (KrV, A68/B93) O modo como esta relação de “representação de uma representação” é apresentada e exemplificada na *Crítica da razão pura* não é suficientemente explícito para permitir um entendimento claro e distinto do processo judicativo: “Em cada juízo há um conceito que vale de muitos e sob estes muitos concebe também uma representação dada, sendo esta última então referida imediatamente ao objeto. Assim, p. ex., no juízo: *todos os corpos são divisíveis*, o conceito do divisível se refere a diversos outros conceitos; entre estes, contudo, ele é referido aqui particularmente ao conceito de corpo; este, no entanto, a certos fenômenos que nos são dados.” (KrV, A68/B93-94) Kant parece estar sugerindo que o conceito empregado como predicado do juízo se reporta indiretamente ao objeto, enquanto aquele empregado como sujeito do juízo (no exemplo, o conceito de corpo) se referiria diretamente ao objeto, admitindo-se aparentemente um uso não predicativo do conceito. A exposição da *Crítica da razão pura* não deixa claro como precisamente o conceito que comparece na posição de sujeito do juízo se refere “a certos fenômenos que nos são dados”. Antecipando resultados da presente investigação genética, pode-se adiantar uma reflexão de Kant que dá uma descrição precisa do processo judicativo em questão, mostrando ser necessário complementar a exposição da obra crítica com considerações do *Nachlass*, como se faz amplamente neste estudo. Na Reflexão 4634, datada por Adickes em meados dos anos 1770, encontra-se descrito o processo judicativo com o mesmo exemplo dado na *Crítica da razão pura*, mas de uma forma mais precisa: “Em todo juízo existem, portanto, dois predicados que nós comparamos um com o outro. Um destes, que constitui o conhecimento dado do objeto, chama-se o sujeito lógico; o segundo, que é comparado com ele, chama-se o predicado. Quando eu digo: um corpo é divisível, isto significa tanto quanto: eu penso algo x, que eu conheço sob os predicados que juntos constituem o conceito de corpo, também através do predicado da divisibilidade.”<sup>39</sup> O fato de comparecer como sujeito lógico de um juízo não vai contra a natureza predicativa do conceito, desde que

---

<sup>39</sup> R 4634 (1772-1776).

se conceba adequadamente o processo judicativo. No exemplo, o conceito de corpo funciona como sujeito lógico do juízo, determinando o domínio dos objetos possíveis e estabelecendo que o juízo “um corpo é divisível” diz respeito somente àqueles objetos a que se aplicam “os predicados que juntos constituem o conceito de corpo”. Ou seja, o fato de funcionar como sujeito lógico de um juízo não faz com que o conceito de corpo deixe de ser “predicado de um juízo possível”. Enquanto sujeito de um juízo, o conceito determina a esfera de objetos sobre a qual recai a operação judicativa; enquanto predicado de um juízo possível, ele se refere apenas a “uma representação de um objeto ainda indeterminado” (KrV, A68/B94). Assim, o conceito de corpo pode ser usado na posição do predicado em juízos como “todo metal é um corpo”.

Esta análise do processo judicativo parece querer se esgotar em relações entre conceitos, sendo cada sujeito de um juízo também o predicado de outros juízos possíveis. No entanto, Kant vê sua concepção do juízo como o oposto disto: “Nunca pude me satisfazer com a definição que os lógicos dão de um juízo em geral: ele é, como eles dizem, a representação de uma relação entre dois conceitos.” (KrV, B140). A concepção kantiana do juízo permite romper com esta reverberação meramente lógica entre os conceitos, introduzindo o momento referencial propriamente dito naquele algo = x pensado por intermédio do juízo. Para que haja referência a objetos, o juízo deve se referir, através do sujeito lógico, a este algo = x que deve ser dado como fenômeno ou como objeto da intuição. A relação referencial não é, pois, interna ao juízo, mas se estabelece na relação entre o juízo e os conceitos, por um lado, e o dado na intuição, por outro. Da natureza predicativa dos conceitos segue a necessidade de sua cooperação com a intuição para a formação do conhecimento de objetos.

Através dos juízos o entendimento leva o múltiplo das representações à unidade da consciência, determinando o múltiplo da intuição no conceito empregado como sujeito lógico e subsumindo este conceito ou múltiplo determinado sob um conceito superior empregado como predicado do juízo.<sup>40</sup> Os juízos são, portanto, as ações de unificação entre as representações, o

---

<sup>40</sup> Esta descrição diz respeito diretamente só a juízos categóricos e sintéticos; indiretamente, contudo, ela se aplica a todas as formas de juízos. Os juízos hipotéticos e disjuntivos são concebidos como juízos sobre relações de dois ou mais juízos (cf. KrV, A73/B98), sendo, pois, compostos de juízos categóricos. Os juízos analíticos têm estabelecida sua verdade na própria relação dos conceitos, não carecendo de uma referência a algo dado como fenômeno; não podem ser considerados, no entanto, como levando ao conhecimento de objetos, quer dizer, como ampliando o conhecimento.

que Kant expressa com o termo ‘função’: “Todos os juízos são, portanto, funções da unidade entre nossas representações” (KrV, A69/B94). O uso que Kant faz do termo ‘função’ neste contexto é *sui generis*, não se limitando à noção de tarefa específica<sup>41</sup> nem se aproximando da noção matemática de função. Dois aspectos, em todo caso, são fundamentais na noção kantiana de função: 1. a atividade unificadora; 2. a forma ou o modo da unificação. Juízos são, afinal, ações do entendimento, implicando as funções judicativas ou de unificação uma atividade unificadora. No contexto do estabelecimento de uma tábua das categorias, insiste-se em que esta atividade unificadora se dá sob formas diversas e determinadas, falando-se então “das funções da unidade nos juízos” (KrV, A69/B94), a partir das quais seria possível encontrar as funções do entendimento ou as categorias. As diversas formas do juízo manifestariam “a função do pensamento no mesmo” (KrV, A70/B95), dando origem à tábua das doze funções lógicas do entendimento ou do pensamento em geral. Por outro lado, esta função do pensamento “dá unidade às diversas representações *em um juízo*” (KrV, A79/B105), ficando patente sua natureza ativa. Os dois aspectos da noção de função, o ativo e o formal, podem ser reunidos, dizendo que a função é a forma ou o modo da atividade unificadora do pensamento. Esta forma da atividade ou atividade formal está dada junto com cada juízo, seja ele analítico ou sintético. Ora, o mesmo entendimento que dá unidade ao múltiplo das representações em um juízo também dá unidade ao múltiplo das representações em uma intuição, “originado-se deste modo exatamente tantos conceitos puros do entendimento, que se reportam a priori a objetos da intuição em geral, quantas eram as funções lógicas em todos os juízos possíveis na tábua anterior” (KrV, A79/B105). A noção de função é, pois, uma peça-chave no estabelecimento de uma lista completa dos conceitos puros do entendimento; ela se torna mais clara, se se leva em consideração que seu aspecto formal traz consigo um momento ativo, sendo as funções ou formas lógicas do pensamento sempre informadoras ou formativas: elas unificam o múltiplo das representações de acordo com uma forma dada com e pelo próprio pensamento.

No processo judicativo, o conceito funciona como regra de unidade da síntese de um múltiplo dado, sendo regra “a representação de uma condição universal de acordo com a qual

---

<sup>41</sup> Allison sugere esta interpretação: “The term ‘function’ here must obviously be taken in the Aristotelian sense as equivalent to ‘task’ or ‘work’.” (H. E. Allison, *Kant’s Transcendental Idealism*, p. 70)

pode ser posto um certo múltiplo (portanto, de modo uniforme)” (KrV, A113). O conceito representa uma ou mais características que um objeto qualquer tem de reunir para poder ser posto como sendo o caso a que se refere o conceito, ou seja, ele representa a condição sob a qual se pode formular juízos acerca de um objeto. Em *conceitos empíricos*, o múltiplo é posto na intuição sensível e o conceito representa em suas notas as condições universais que o objeto dado deve satisfazer para dele poder ser predicado o conceito; um conceito empírico funciona então como regra da predicação ou da ação judicativa. *Conceitos matemáticos* oferecem, ademais, regras de construção do objeto na intuição pura, não dependendo necessariamente de lhes ser dado um objeto na intuição sensível. Em ambos os casos, o conceito funciona como regra de unidade da síntese do múltiplo da intuição, tendo como alvo não imagens (*Bilde*) ou mesmo objetos determinados da intuição, mas representações esquemáticas, que são produtos da imaginação pura (cf. KrV, A140/B179) e são usadas pelo entendimento para dar uma regra às sínteses aleatórias da imaginação. Como exemplo de esquema de conceito empírico tem-se o seguinte: “O conceito do cachorro significa uma regra de acordo com a qual minha imaginação pode esboçar de modo geral a figura de um animal quadrúpede sem se restringir a uma figura particular qualquer que a experiência me apresenta ou também a qualquer imagem possível que eu posso apresentar *in concreto*.” (KrV, A141/B180) Só assim o conceito de cachorro pode aplicar-se não só a cachorros singulares diversos, mas também a diversas raças, com diversas cores, etc. Também conceitos empíricos são, portanto, esquemáticos. Como exemplo de esquema de conceito matemático, Kant dá o de triângulo, que deve poder ser aplicado a triângulos retângulos, equiláteros, de tamanhos diversos e diversas proporções entre seus lados (cf. KrV, A141/B180). A mesma necessidade de esquematizar um conceito para que ele possa funcionar como regra de unidade da síntese do múltiplo da intuição vale também para os *conceitos puros do entendimento*, cujos esquemas são um “produto transcendental da imaginação que diz respeito à determinação do sentido interno em geral de acordo com condições de sua forma (o tempo)” (KrV, A142/B181). A utilidade de um conceito qualquer na constituição da experiência ou do conhecimento empírico passa, por conseguinte, por sua esquematização, funcionando como regras de síntese apenas enquanto esquemas.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Z. Loparic reconstitui, em *A Semântica Transcendental de Kant*, as modalidades da esquematização de conceitos, calcando nela sua interpretação semântica da filosofia transcendental de Kant. Loparic sugere que a

Considerada na perspectiva da necessidade de uma interpretação objetiva ou sensível dos conceitos, a referência à imaginação como faculdade da síntese deixa de ser um tópico de psicologia para ganhar o status de um tema fundamental da filosofia transcendental, como insiste com razão Wolfgang Carl.<sup>43</sup> As associações da imaginação podem muito bem ser tratadas pela psicologia, mas não é delas que se trata na filosofia transcendental e, sim, da possibilidade de submetê-las a regras de unidade das sínteses imaginativas, quer dizer, a conceitos do entendimento. O problema é, então, o da relação entre a espontaneidade do entendimento e a receptividade da sensibilidade, entre o conceito e a intuição. A mera síntese sem a regra da unidade não passa de uma associação subjetiva, fruto da imaginação: “A síntese em geral é um simples efeito da imaginação ... elevar esta síntese *a conceitos* é uma função que compete ao entendimento e através da qual ele nos fornece o conhecimento em sentido próprio.” (KrV, A78/B104). A mera síntese da imaginação, objeto porventura da psicologia, não avança nenhum conhecimento. Para que se chegue a um conhecimento qualquer é preciso fazer intervir o conceito como regra de unidade da síntese. Ora, o conceito “é por sua forma sempre algo universal e que serve de regra” (KrV, A106). Como é possível que algo universal possa servir de regra na síntese de um particular, como são os dados da intuição e os produtos da imaginação? Por exemplo, o conceito de corpo como algo extenso e impenetrável, representado em sua universalidade: como pode ele se aplicar a algo dado e singularizado na intuição sensível? Em si mesmo, o conceito de corpo representa a unidade da extensão e da impenetrabilidade, devendo agora “servir de regra para nosso conhecimento de fenômenos externos” (KrV, A106). Como isto é possível? Representando a necessidade da unidade na síntese do múltiplo: “Mas o conceito só pode ser uma regra das intuições por representar em fenômenos dados a reprodução necessária do múltiplo dos mesmos, portanto a unidade sintética em sua consciência. Assim, o conceito do corpo torna necessária, na percepção de algo fora de nós, a representação da extensão e com ela a da impenetrabilidade, da figura, etc.”

---

função regradora dos conceitos na síntese do múltiplo da intuição “seja efetivamente uma generalização do conceitos de condição de uma construção geométrica.” (p. 102)

<sup>43</sup> Cf. W. Carl, *Die Transzendente Deduktion der Kategorien*, ps. 143-147. É mérito do comentário de Carl mostrar a intenção transcendental da referência a faculdades cognitivas mesmo na primeira versão da dedução transcendental das categorias da *Crítica da razão pura*, geralmente interpretada como cívada de “psicologismo”.

(KrV, A106) Em outros termos, se aquele algo percebido fora de nós não tiver as propriedades mencionadas, então não se tratará de um corpo; o conceito introduz na síntese do múltiplo da intuição um momento de necessidade, funcionando como regra de unidade da síntese.

Chega-se aqui no limite daquilo que é possível dizer acerca da relação entre os conceitos e a intuição sem entrar em considerações transcendentais. Para a compreensão das implicações críticas do conceitualismo kantiano, é suficiente ressaltar que, sendo meramente regras para a unidade da síntese de um múltiplo dado na intuição, os conceitos são vazios enquanto não puderem ser referidos à intuição. Por isto, todo pensamento deve se voltar para intuição e, portanto, para a sensibilidade, se tiver de assumir um caráter objetivo: “Mas todo pensamento tem de se referir finalmente, seja direta seja indiretamente, através de certas notas, a intuições, portanto, em nós, à sensibilidade, porque de outro modo não nos pode ser dado nenhum objeto.” (KrV, A19/B33) Esta necessidade de “tornar sensíveis seus conceitos” (KrV, A51/B75) vale para todos os domínios da filosofia crítica de Kant, determinando tanto a problemática (pela fórmula: como são possíveis juízos sintéticos a priori?) quanto o método de solucionar os problemas (dedução dos conceitos ou estabelecimento de sua realidade objetiva, quer dizer, da possibilidade de sua interpretação objetiva ou em termos da intuição).

Na constituição do conhecimento não basta que o conceito seja logicamente possível, quer dizer, que as notas por ele reunidas não se contradigam; é necessário que lhe possa ser dado um objeto correspondente: “Para cada conceito requer-se primeiro a forma lógica de um conceito (do pensamento) em geral e então, em segundo lugar, também a possibilidade de lhe dar um objeto, a que ele se refira. Sem este último ele não tem sentido e é completamente vazio de conteúdo” (KrV, A239/B298). Sem sentido (*ohne Sinn*), vazio (*lehr*), sem conteúdo (*ohne Inhalt*), sem significado (*ohne Bedeutung*): Kant tem várias expressões para caracterizar um conceito cuja interpretabilidade em termos da intuição sensível ainda não foi estabelecida. A vacuidade do conceito em si mesmo é uma decorrência de sua natureza discursiva. A necessidade de que lhe seja dado um objeto aponta diretamente para a intuição, ou seja, o outro do discurso: “o objeto não pode ser dado a um conceito a não ser na intuição” (KrV, A239/B298). Como a intuição humana é sensível, o objeto correspondente a um conceito só pode ser dado em última instância na sensibilidade: “Por isto exige-se também que um conceito abstrato *seja feito sensível*, i. é, que seja apresentado na intuição o objeto que lhe corresponde,

porque sem isto o conceito permaneceria (como se diz) sem *sentido*, i. é, sem significado.” (KrV, A240/B239)

Assim sendo, uma consideração atenta do conceitualismo kantiano leva insuspeitadamente a uma ênfase cada vez maior no outro do conceito, à centralidade da intuição e da sensibilidade na filosofia crítica de Kant. É com relação à intuição sensível que representações discursivas como o conceito podem adquirir uma realidade objetiva, isto é, conhecer uma interpretação objetiva.

## 2. KANT 1762/63 (I): CONCEITO E CLAREZA

Apesar de Kant se ocupar já nos anos 1750 de alguns tópicos considerados na sistemática setecentista como pertencentes à lógica, é num grupo de textos redigidos em 1762 e 1763 que se encontram suas primeiras observações no que tange à concepção de conceito e de juízo. Tem-se neste grupo um texto dedicado às figuras silogísticas, *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (1762; doravante citada como FS), cuja parte final será objeto deste capítulo. Tem-se ademais um texto sobre as provas da existência de Deus, *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (1763), no qual se encontra formulada pela primeira vez a famosa tese kantiana de que ‘ser’ não é um predicado real; será objeto, entre outros textos, do capítulo quarto. Tem-se, por fim, um texto voltado para o método a ser seguido em filosofia, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (redigido em 1763 e publicado em 1764; doravante citado como UDG), que será tratado no capítulo seguinte. Neste conjunto de textos, Kant logra dar alguns passos decisivos para além da concepção wolffiana de conceito, juízo e método, preparando ou antes tornando incontornável uma reformulação geral na abordagem dos problemas propostos tradicionalmente ao pensamento filosófico.

Mesmo se propondo a ser um ensaio sobre a silogística, a FS apresenta, particularmente em sua parte final, importantes afirmações acerca do conceito e do juízo. Estas asserções servirão, no que segue, como ponto de partida para uma análise daquilo que constituía o pensamento de Kant a respeito do conceito neste período.

As afirmações em questão devem ser lidas no contexto do confronto com a concepção de conceito e juízo veiculada pela escola wolffiana. Para reconstruir este contexto, apresenta-se inicialmente (2.1.) aquelas teses de Wolff e dos wolffianos, acerca do conceito e do juízo, que são relevantes para o entendimento do que Kant afirma na FS. Em seguida, e partindo do contexto wolffiano, analisar-se-á (2.2.) as observações de Kant na FS acerca de uma teoria do conceito e do juízo.

Já nestes primeiros desenvolvimentos, fica claro que Kant não se satisfaz com as vaguidades correntes na filosofia de seu tempo acerca da formação de conceitos claros e distintos, valendo-se de sua experiência como teórico da física de cunho newtoniano, para propor uma reformulação das concepções vigentes.

### *2.1. Wolff e seus seguidores acerca da formação de conceitos claros e distintos*

Não é aqui o caso de se dar um tratamento exaustivo da doutrina wolffiana do conceito e do juízo, o que nos levaria para longe dos limites deste trabalho. Trata-se, isto sim, de apresentar aquelas partes da doutrina que são imediatamente relevantes para o entendimento das teses apresentadas por Kant na FS. Neste sentido, será necessário inicialmente apresentar a definição wolffiana de conceito (*notio/Begriff*) e, em seguida, a concepção da via de formação de conceitos claros e distintos seguida por Wolff e seus seguidores, um tópico bastante importante para o entendimento do contexto da FS.

#### *2.1.1. A definição wolffiana de conceito*

Wolff emprega em seus textos latinos o termo '*notio*' para se referir ao que, a partir de Kant, será denominado conceito; este termo tem como equivalente, em seus textos alemães, o termo '*Begriff*', usualmente traduzido para o português por 'conceito'. Este termo é por ele tomado em um sentido muito amplo, podendo genericamente se referir à representação de qualquer coisa no pensamento: "A representação das coisas na mente chama-se *conceito*, por

outros (também chamada) *idéia*.<sup>44</sup> Uma vez que todo pensamento é efeito de uma causa identificada como alma,<sup>45</sup> pode Wolff afirmar que a este conceito, tomado em sentido tão amplo, corresponde uma ação (operação) do entendimento humano, à qual ele chama de 'simples apreensão' (*simplex apprehensio*).<sup>46</sup> A "simples apreensão" se dá, quando voltamos nossa atenção para alguma coisa presente a nossos sentidos ou imaginação: "Enquanto intuimos a coisa como presente seja aos sentidos seja à imaginação, ou nela fixamos nossa atenção, dizemos que a *apreendemos simplesmente*: por isto, a *simples apreensão* é para nós a atenção à coisa presente aos sentidos ou à imaginação ou de algum modo representada pela mente."<sup>47</sup>

A "simples apreensão" das coisas perfaz, ao lado do juízo e do raciocínio, a esfera de ação do entendimento humano: "Três são as operações da mente, conceito em simples apreensão, juízo e raciocínio."<sup>48</sup> No caso da "*simplex apprehensio*", a atividade da mente consiste em voltar a atenção para a coisa representada, o que nos permitiria obter um conceito da coisa. Se formos mais longe e atribuirmos à coisa assim conhecida aquilo que lhe pertence,

---

<sup>44</sup> Wolff, *Logica*, § 34: "Rerum in mente repraesentatio *Notio*, ab aliis *Idea* appellatur." Na *Deutsche Logik* a mesma definição diz: "Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedancken." (cap. 1., § 4). Os exemplos mostram com particular clareza a amplitude de sentido que Wolff atribui ao termo: "Z.E. Ich habe einen Begriff von der Sonne, wenn ich mir dieselbe in meinen Gedancken vorstellen kan, entweder durch ein Bild, als wenn ich sie selber gegenwärtig sähe, oder durch blosse Worte ... oder auch durch andere Zeichen, dergleichen, in der Stern-Kunst das Zeichen o ist. ... Ich habe ferner einen Begriff von dem Guten, wenn ich weiß, Gut sey dasjenige, was meine Natur und meinen äusseren Zustand vollkomener machet: ich habe einen Begriff von GOTT, wenn ich gedенcke, es sey das Wesen, darinnen der Grund von der Gegenwart oder Würcklichkeit der Welt zu finden" (Wolff, *Deutsche Logik*, cap. 1, § 4).

<sup>45</sup> "Diejenige Würckung der Seele, wodurch wir uns bewusst sind, nennen wir einen Gedancken" (Wolff, *Deutsche Logik.*, cap.1, § 2).

<sup>46</sup> Cf. Wolff, *Logica*, §§ 33 & 34.

<sup>47</sup> Wolff, *Logica*, § 33: "Dum rem sive sensui, sive imaginationi praesentem tanquam intuemur, seu attentionem nostram in eadem defigimus, eam *simpliciter apprehendere* dicimur: Unde *simplex apprehensio* nobis est attentio ad rem sensui vel imaginationi praesentem seu menti quomodocunque repraesentatam."

<sup>48</sup> Wolff, *Logica*, § 52: "Tres sunt mentis operationes, notio cum simplici apprehensione, iudicium et discursus."

então julgamos.<sup>49</sup> O raciocínio, enfim, é definido como um silogismo em que ligamos dois conceitos por intermédio de um terceiro conceito comum a ambos.<sup>50</sup>

*Em termos formais*, quer dizer, de acordo com a maneira de conhecer,<sup>51</sup> Wolff distingue os conceitos claros dos obscuros, os conceitos distintos dos confusos, os conceitos completos dos incompletos e os conceitos adequados dos não-adequados. Um conceito é *claro*, quando contém suficientes notas para se reconhecer a coisa e distingui-la de todas as demais; quando este não é o caso, temos um conceito obscuro.<sup>52</sup> Ulteriormente, um conceito é *distinto*, quando podemos distinguir umas das outras as notas nele contidas,<sup>53</sup> e *completo*, quando contém suficientes notas para conhecer a coisa e distingui-la de todas as outras em qualquer estado.<sup>54</sup> Por fim, um conceito é *adequado*, se temos um conceito distinto das notas que o constituem.<sup>55</sup> O próprio Wolff aponta para o fato de que estas distinções provêm de Descartes e de Leibniz.<sup>56</sup> Destas distinções todas é de particular interesse, neste contexto, a traçada entre os conceitos claros, mas confusos, e os conceitos claros e distintos, como se verá em seguida.

*Em termos materiais*,<sup>57</sup> Wolff distingue entre conceitos simples e complexos, abstratos e concretos, comuns e singulares. Como será tratada, em seguida, particularmente a última destas distinções, é suficiente que seja ela apresentada aqui. Assim, um conceito comum

---

<sup>49</sup> "Etenim aut cognoscibile nobis tantum repraesentamus et ultra attentionem ad notionem non progredimur; aut tribuimus eidem, quod ei convenit, vel ab eodem removemus, quod ei non convenit. In priori casu rem simpliciter apprehendimus, cujus notionem habemus; in posteriori judicamus." (Wolff, *Logica*, § 52).

<sup>50</sup> "Est itaque *Ratiocinatio* operatio mentis, qua ex duabus propositionibus terminum communem habentibus formatur tertia, combinando terminos in utraque diversos." (Wolff, *Logica*, § 50).

<sup>51</sup> "Differentiam notionum formalem dicimus eam, quae a modo cognoscendi desumitur." (Wolff, *Logica*, § 77).

<sup>52</sup> "Notio clara est, quae nobis notas exhibet ad rem cognoscendam atque ab aliis discernendam sufficientes; obscura vero, quae notas insufficientes continet." (Wolff, *Logica*, § 80).

<sup>53</sup> "Notio clara, quam habemus, distincta est, si notas, quas nobis sistit, distinguere valemus: confusa vero est, si eas distinguere non possumus." (Wolff, *Logica*, § 88).

<sup>54</sup> "Notio completa est, quae notas sufficientes exhibet ad rem in statu quolibet agnoscendam et ab aliis distinguendam; incompleta vero, quae notas insufficientes continet." (Wolff, *Logica*, § 72).

<sup>55</sup> "Notio distincta in notiones distinctas notarum, quae eam ingrediuntur, a cognoscente resolubilis dicitur *adaequata*; in casu opposito *inadaequata*" (Wolff, *Logica*, § 95).

<sup>56</sup> Cf. Wolff, *Logica*, § 92.

<sup>57</sup> "Differentiam notionum materialem dicimus eam, quae a materia earandem, seu re repraesentata desumitur." (Wolff, *Logica*, § 103).

representa algo que várias coisas têm em comum, enquanto um conceito singular representa apenas uma única coisa ou um indivíduo.<sup>58</sup> O conceito comum é chamado também de *conceito universal*.<sup>59</sup>

Conceitos universais são, para Wolff, particularmente os de gênero e de espécie, entendidos de tal forma que qualquer semelhança entre diversas coisas possa servir para a constituição de uma espécie. Pois os conceitos universais são tais que representam a semelhança que diversas coisas apresentam entre si.<sup>60</sup> Coisas semelhantes singulares pertencem a uma mesma *espécie*.<sup>61</sup> Espécies semelhantes constituem um único *gênero*.<sup>62</sup> Assim Wolff acaba praticamente reduzindo a noção de conceito universal aos conceitos de gênero e de espécie.

Por fim, cumpre observar que, apesar de empregar geralmente o termo 'conceito' da forma mais ampla possível, Wolff conhece assim mesmo uma restrição deste uso, na medida em que constata que, propriamente falando, só os conceitos universais podem ser considerados conceitos em sentido estrito: nós "chegamos às representações dos gêneros e das espécies das coisas, o que se costuma chamar conceitos propriamente ditos".<sup>63</sup> Como consequência desta restrição temos a distinção entre 'conceito' e 'idéia', claramente traçada por Wolff em sua *Psychologia empirica*: o conceito (*notio*) é aqui definido como a "representação das coisas de

---

<sup>58</sup> "*Notio communis est, quae pluribus communia exhibet: notio singularis, quae rem singularem seu individuum repraesentat.*" (Wolff, *Logica*, § 113).

<sup>59</sup> "*Notiones universales sunt notiones similitudinum inter res plures intercedentium, aut, si mavis, notiones, quibus ea repraesentantur, quae rebus pluribus communia sunt.*" (Wolff, *Logica*, § 54).

<sup>60</sup> Cf. Wolff, *Logica*, § 54.

<sup>61</sup> "*Res singulares, quas percipimus, vel in quibusdam similes sunt inter se vel sunt dissimiles. Quae similes sunt, ad eandem classem referimus, quam Speciei nomine insignimus. Est itaque Species similitudo individuorum.*" (Wolff, *Logica*, § 44).

<sup>62</sup> "*Quodsi notiones specierum quaedam communia continent, adeoque individua ad eas relata eatenus adhuc aliquam inter se similitudinem habent; classem quandam superiorem constituimus, quae species istas sub se complexa Genus appellatur. Quamobrem Genus definimus per similitudinem specierum.*" (Wolff, *Logica*, § 45).

<sup>63</sup> Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 273: "gelangen wir zu Vorstellungen der Geschlechter und Arten der Dinge, welches man eigentliche Begriffe zu nennen pflegt". Já H. W. Arndt chamava a atenção para esta passagem por ela apontar para um uso mais restrito do termo 'Begriff' (cf. Wolff, *Deutsche Logik*, p. 258.). Apesar desta restrição terminológica empreendida por Wolff em sua psicologia empírica, ele opera geralmente com a forma ampla considerada. O caminho de Kant passará em suas primeiras etapas pela fixação terminológica deste conceito restrito de conceito, o que torna possível elaborar mais detalhadamente suas implicações.

forma universal ou em gêneros e espécies",<sup>64</sup> enquanto a idéia (*idea*) é apresentada como a "representação de uma coisa enquanto referida a alguma coisa ou considerada objetivamente."<sup>65</sup> Percebe-se, nesta distinção, a fusão de duas tradições, a aristotélica e universalista, por um lado, e a empirista e singularista, por outro, sendo que nesta última devemos ter Locke como fonte mais próxima. Kant começará por falar de uma forma mais restrita quando se refere a conceitos e mais tarde passará a entender 'idéia' de uma forma inteiramente nova.

### 2.1.2. Wolff sobre a formação de conceitos claros e distintos

A pesquisa acadêmica ocupada com a filosofia de Wolff vem ressaltando, desde os anos 60, a importância da formação dos conceitos no sistema de Wolff, e isto no intuito de superar definitivamente uma interpretação comum deste sistema, a qual reduzia o método de Wolff a simples demonstrações a partir de definições dadas, as quais então acabavam por se mostrar ou triviais ou circulares ou puramente inventadas.

H. W. Arndt começou chamando a atenção, em sua introdução à nova edição da *Deutsche Logik*, para o interesse que Wolff "dedica à formação e análise de conceitos em todas as questões pertinentes ao método científico".<sup>66</sup>

Este interesse pela formação de conceitos fica particularmente claro no modo como Wolff concebe o método matemático, pois neste método, também chamado de método sintético, a força demonstrativa repousa inteiramente sobre o princípio de não-contradição, por

---

<sup>64</sup> Wolff, *Psychologia empirica*, § 49.

<sup>65</sup> Wolff, *Psychologia empirica*, § 48: "Repraesentatio rei dicitur *Idea*, quatenus rem quandam refert, seu quatenus objective consideratur."

<sup>66</sup> H. W. Arndt, *loc. cit.*, p. 26.

um lado, como princípio da inferência correta, e sobre as definições dos conceitos, por outro.<sup>67</sup> A verdade das proposições fundamentais de uma demonstração deve ser evidente a partir das próprias definições.<sup>68</sup> Por 'definição' (*Erklärung*) Wolff entende um conceito completamente claro e distinto, quer dizer, um conceito constituído de tal forma "que ele não se aplique a mais coisas do que às de uma espécie, e que, por isto, por meio dele as coisas possam ser sempre distintas de todas as outras semelhantes a elas".<sup>69</sup> Uma vez que as definições constituem o ponto de partida de toda ciência, neste modelo wolffiano, a questão de sua origem é de suma importância. Se não puder legitimar o processo de formação de definições, Wolff terá fracassado também na legitimação da própria ciência, ultimamente embasada nelas.

A questão da formação de conceitos claros e distintos é exaustivamente tratada na lógica de Wolff, onde sua importância é tão fundamental que Arndt pôde dizer: "Toda a esfera da lógica é tratada na perspectiva da doutrina do conceito, de tal modo que também o juízo e a conclusão aparecem como embasados na possibilidade de uma conexão conceitual."<sup>70</sup>

Na mesma linha, também A. Bissinger<sup>71</sup> ressalta a doutrina wolffiana da formação de conceitos, após ter constatado que, para Wolff, conhecimento nada mais é do que aquisição de conceitos: "Conhecer uma coisa significa, de acordo com Wolff, adquirir seu conceito ou idéia: "Rem cognoscere idem est ac ejus notionem, vel ideam sibi acquirere" (*Psych. emp.*, § 51)."<sup>72</sup> Em seu exaustivo tratamento da doutrina wolffiana da formação de conceitos claros e distintos, Bissinger pôde mostrar claramente que esta doutrina é desenvolvida tanto na lógica quanto na metafísica de Wolff, o que se entende, dada a sua importância para a sistemática wolffiana.<sup>73</sup>

<sup>67</sup> Wolff, *Kurtzer Unterricht von der mathematischen Methode*, § 1: "Die mathematische Lehrart fänget an von den Erklärungen, gehet fort zu den Grund-sätzen und hiervon weiter zu den Lehr-sätzen und Aufgaben."

<sup>68</sup> Wolff, *Kurtzer Unterricht von der mathematischen Methode*, § 29: "Betrachtet Ihr dasjenige, was in den Erklärungen enthalten ist, und schließt etwas unmittelbahr daraus; so nennen wir solches einen Grund-Satz."

<sup>69</sup> Wolff, *Deutsche Logik*, cap. 1, § 36: "daß er nicht mehreren Dingen als von einer Art zukommet, und sie daher durch ihn von allen andern ihres gleichen zu allen Zeiten können unterschieden werden".

<sup>70</sup> H. W. Arndt, *loc. cit.*, p. 26.

<sup>71</sup> Cf. A. Bissinger, *Die Struktur der Gotteserkenntnis. Studien zur Philosophie Christian Wolffs*. Bonn 1970.

<sup>72</sup> A. Bissinger, *op. cit.*, p. 65.

<sup>73</sup> Cf. A. Bissinger, *op. cit.*, p. 65-116.

Recentemente, H. J. Engfer<sup>74</sup> procurou defender Wolff da acusação de Kant, segundo a qual ele teria partido, em suas construções teóricas, de definições arbitrárias, sem se preocupar com o surgimento dos conceitos.<sup>75</sup> Para tanto, bastou-lhe apontar para o tratamento detalhado da questão da formação de conceitos na obra de Wolff, que aparece tanto na *Deutsche Logik*, quanto na *Deutsche Metaphysik*, na *Logica* latina e na *Psychologia empirica*, i.é, naquela parte da metafísica latina destinada a descrever as operações mentais envolvidas no processo cognitivo.<sup>76</sup>

Considerando as diversas exposições da concepção wolffiana da formação de conceitos, constata-se duas variantes claramente distintas, uma das quais se encontra na *Deutsche Logik* e na *Deutsche Metaphysik*, portanto nos textos alemães, redigidos por primeiro, e a outra, na *Logica*, ou seja na exposição latina, destinada a um público escolástico mais vasto, não restrito aos países de língua germânica. Ambas as variantes descrevem um triplice caminho da formação de conceitos, a saber, a análise das notas (da qual surgem conceitos claros e distintos), a abstração (pela qual se formam conceitos universais) e a determinação arbitrária (da qual se originam tanto conceitos matemáticos quanto conceitos fantasiados); mas cada uma das variantes descreve estes caminhos de modo diferente.

A primeira variante é desenvolvida na *Deutsche Logik* (cap. 1, §§ 19ss) e reprisada na *Deutsche Metaphysik* e *Psychologia empirica* nos capítulos reservados ali às faculdades superiores do conhecimento. O título do § 19 da *Deutsche Logik* introduz diretamente no assunto: "Como se chega a um conceito distinto." ("*Wie ein deutlicher Begriff erlangt wird.*")

---

<sup>74</sup> Cf. H. J. Engfer, "Zur Bedeutung Wolffs für die Methodendiskussion der deutschen Aufklärungsphilosophie: Analytische und synthetische Methode bei Wolff und beim vorkritischen Kant", in: W. Schneiders, *Christian Wolff 1679-1754*, Hamburg 1986.

<sup>75</sup> Cf. UDG, A70 (AA II, 175), A72 (AA II, p. 277), A84 (AA II, p. 287-288), A85 (AA II, p. 288). Cf. também Engfer, *art. cit.*, p.56.

<sup>76</sup> Cf. H. J. Engfer, *art. cit.*, p. 57: "Unberechtigt ist dieser Vorwurf Kants jedoch, wenn er aus diesem Sachverhalt schließt, Wolff stelle willkürlich gebildete Definitionen voran und kenne kein geregeltes und kontrolliertes Verfahren der Bestimmung von Begriffen. Vielmehr findet sich bei Wolff eine ausgearbeitete Theorie der Definitionsgewinnung, die zwar nicht in die allgemeine Beschreibung der philosophischen Methode eingeht, aber schon in der *Deutschen Logik* und der *Deutschen Metaphysik* weiten Raum einnimmt, in der *Lateinischen Logik* in der Sektion über den Gebrauch der Logik bei der Erforschung der Wahrheit ausgeführt wird und die noch einmal in der *Psychologia empirica* breit entfaltet wird."

À questão de saber como são formados conceitos claros e distintos Wolff responde com sua doutrina das três vias de formação de conceitos.

A primeira via é a da análise das notas contidas no conceito: "Nós obtemos um conceito distinto, quando a coisa que nós nos representamos não contém em si demais coisas diferentes; aquelas, no entanto, que nós nela encontramos deixam-se distinguir claramente umas das outras, e, enfim, consideramos inicialmente tudo que de algum modo se deixa distinguir entre si, depois comparamos entre si e atentamos cuidadosamente à ordem e à conexão."<sup>77</sup> A primeira via de formação de conceitos claros e distintos consiste na reflexão sobre as notas contidas no conceito. Na medida em que logramos distinguir umas das outras as diversas características e ordená-las num todo bem ordenado, obtemos um conceito claro e distinto. Nesta descrição da formação de conceitos através da análise de conceitos, o juízo parece não desempenhar nenhuma função essencial, como, aliás, na *Deutsche Logik* em geral a doutrina do conceito é priorizada, o que levou Arndt a considerar a doutrina do juízo de Wolff como um apêndice de sua doutrina do conceito.<sup>78</sup> Apesar de nosso interesse dever se voltar particularmente para esta primeira via, por nela ser visível a concepção de análise com que Wolff opera, exporemos ainda as outras duas por razões sistemáticas.

Também na descrição da segunda via de formação de conceitos, em sua primeira variante, o juízo parece não desempenhar nenhuma função central: "Se comparamos uns com os outros os conceitos de diversas coisas, pode acontecer de encontrarmos algo que eles têm em comum ou no que eles são semelhantes; ou não encontramos nada que eles tivessem em comum ou em que eles fossem semelhantes. ... No primeiro caso, posso destacar aquilo que

---

<sup>77</sup> Wolff, *Deutsche Logik*, cap. 1., § 19: "Wir überkommen einen deutlichen Begriff, wenn die Sache, welche wir uns vorstellen, nicht gar zu viel verschiedene Dinge in sich fasset; diejenige aber, so wir in ihr antreffen, sich wohl von einander unterscheiden lassen, und endlich wir alles, was sich einigermaßen von einander unterscheiden lässet, zuerst besonders betrachten, darnach eines gegen das andere halten, und auf die Ordnung und Verknüpfung sorgfältig acht geben." Alguns exemplos podem mostrar o que Wolff tem em mente: "Man stelle sich einen Tisch vor. An demselben unterscheiden sich so gleich zwey Theile, nemlich das Blat und das Gestelle. Jenes liegt auf diesem und ist an ihm so befestigt, daß es sich nicht von ihm herab schieben lässet. ... Gleichergestalt, wenn man einen deutlichen Begriff von dem Willen haben will; so muß man sich ein Exempel vorstellen, da wir etwas zum ersten mahl gewollt, und genau acht geben, was in unserer Seele vorgehet, bis wir es wollen." (Wolff, *Deutsche Logik*, § 19).

<sup>78</sup> "Wolffs Urtheilstheorie baut unmittelbar auf seiner Begriffslehre auf und erscheint fast wie ein Anhang zu dieser." (Introdução à *Deutsche Logik*, p. 81-82).

ambos os conceitos têm em comum e com isto formar um novo, que se aplica a ambos ... As coisas, então, que têm em comum um tal conceito nós chamamos nesta medida coisas de uma [mesma] espécie."<sup>79</sup> De acordo com esta descrição da via da abstração, basta, para chegarmos a conceitos gerais e abstratos, que comparemos uns com os outros os conceitos de diversas coisas e destaquemos o que eles têm em comum; abstraindo o que estes conceitos têm em comum, obtém-se um conceito universal. Neste processo de abstração, o juízo parece igualmente não desempenhar nenhuma função, o que é característico da primeira variante aqui exposta.

Na terceira via de formação de conceitos distintos, por fim, trata-se da determinação arbitrária de conceitos gerais no que diz respeito àquilo que neles ainda é indeterminado: "Do mesmo modo como chegamos a novos conceitos deixando de lado um ou outro aspecto, pelo qual a coisa é determinada nela mesma, podemos também determinar, ao contrário, algo que ainda não é determinado."<sup>80</sup> Também a determinação arbitrária parece poder ser feita sem o concurso do juízo. Nesta primeira variante da doutrina da formação de conceitos claros e distintos, o juízo não parece ser parte dos elementos do processo de formação, o que é confirmado pelo fato de ele ser tratado inteiramente após a exposição da doutrina do conceito, onde é definido como a simples conexão ou separação de dois conceitos, sendo que os conceitos constituintes de um juízo deveriam já ter sido dados de alguma forma e antes de qualquer juízo.

---

<sup>79</sup> Wolff, *Deutsche Logik*, cap. 1, § 26: "Wenn wir die Begriffe verschiedener Dinge gegen einander halten, so treffen wir entweder etwas an, das sie mit einander gemein haben, oder worinnen sie einander ähnlich sind; oder wir finden nichts, das sie mit einander gemein hätten, oder worinnen sie einander ähnlich werden. ... In dem ersten Falle kan ich dasjenige, so beyde Begriffe mit einander gemein haben, heraus nehmen, und dadurch einen neuen formiren, der beyden zukommet ... Die nun einen solchen Begriff mit einander gemein haben, nennen wir in so weit Dinge von einer Art."

<sup>80</sup> Wolff, *Deutsche Logik*, cap. 1, § 30: "Gleichwie wir aber zu neuen Begriffen gelangen, indem wir eines und das andere weglassen, wodurch die Sache in sich determinirt wird; so können wir auch hingegen anders determiniren, was noch nicht determinirt ist". Seja ainda dado um exemplo, tirado do mesmo parágrafo: "Z.E. In dem Begriffe eines geradelinichten Dreyeckes, daß es sey ein Raum in drey gerade Linien eingeschlossen, ist die Grösse der Linien nicht determiniret. Wenn ich demnach setze, es sollen alle drey Linien einander gleich seyn; so bekomme ich den Begriff eines gleichseitigen Dreyeckes. Setze ich an die Stelle der geraden Linien krumme; so habe ich ein krummlinichtes Dreyeck."

A *segunda variante* da doutrina da formação de conceitos encontra-se na *Logica*, particularmente nos §§ 671, 672 e 682.<sup>81</sup> Nestes parágrafos, que se encontram no capítulo reservado à questão da formação de juízos intuitivos e de conceitos a posteriori, Wolff apresenta uma descrição da via de formação de conceitos que, no mínimo, pode ser tida por peculiar e que, como veremos, poderia ter servido ao jovem Kant como ponte para sua própria concepção. Inicialmente, é descrito o modo de formar juízos intuitivos: "*Para formar juízos intuitivos*: 1. deve-se prestar atenção àquilo que está contido em uma coisa ou que a ela se refere de algum modo; 2. em seguida, deve-se tomar, por sujeito, a coisa que se percebe e, por predicado, aquilo que nela de fato se apreende ou sua relação com outras. Pois assim se produz um juízo intuitivo."<sup>82</sup> Esta concepção prevê a intuição ou conhecimento imediato do objeto a propósito do qual nós enunciaremos qualquer coisa. O sujeito do juízo faz as vezes da coisa assim percebida, enquanto os possíveis predicados dizem respeito àquilo que nela percebemos. Ao atribuir ao sujeito, lugar-tenente da coisa, os predicados que expressam aquilo que percebemos na coisa, nós passamos a formar um conceito claro e distinto desta coisa: "Se, então, os predicados dos juízos intuitivos forem notas, por isto mesmo formamos um conceito distinto da coisa percebida."<sup>83</sup> Wolff chama de 'nota' aquilo que está contido na coisa, pelo qual nós a conhecemos e a distinguimos de outras coisas.<sup>84</sup> Temos um conceito *claro*, quando apreendemos na coisa suficientes notas para conhecê-la e distingui-la de outras coisas. Se além disto conseguimos distinguir entre si as diversas notas, então temos um conceito claro e *distinto*. Desde que, num juízo intuitivo, distingo aquilo que se percebe numa coisa desta própria coisa, mas ainda assim considerando-o como a ela pertencente,<sup>85</sup> obtenho um conceito

---

<sup>81</sup> Pelo "Index Rerum & Verborum" da *Logica* é-se remetido diretamente a estes parágrafos: "*Notio distincta ... quomodo formetur, 671. 672. 682.*"

<sup>82</sup> Wolff, *Logica*, § 669: "*Judicia intuitiva formaturus* 1. attendere debet ad ea, quae rebus insunt, aut ad quae quomodocunque referuntur; 2. Rem, quam percipit, porro sumere debet pro subjecto, quod vero in ea deprehendit aut relationem ejus ad alia, quam observat, pro praedicato. Ita nimirum prodit iudicium intuitivum."

<sup>83</sup> Wolff, *Logica*, § 671: "*Quodsi praedicata iudiciorum intuitivorum fuerint notae, eo ipso notionem rei perceptae formamus distinctam.*"

<sup>84</sup> "*Notas appello rebus intrinseca, unde agnoscuntur et a se invicem discernuntur.*" (Wolff, *Logica*, § 79).

<sup>85</sup> "*Dum enim rem, quam percipimus, sumimus loco subjecti, et quod in ea deprehendimus aut ejus ad alia relationem tanquam praedicatum; quod in eadem distinguimus aut cum ea simul percipimus, tanquam ab ea diversum, sed ad eandem tamen pertinens spectamus, adeoque de eadem iudicamus. Quoniam vero ei non tribuimus, nisi quae in ipsius notione comprehensa intuemur, iudicium intuitivum est.*" (Wolff, *Logica*, § 669).

claro e distinto da coisa, pois posso agora distinguir entre si as diversas notas que a coisa contém, o que, por definição, constitui um conceito claro e distinto para Wolff.

Se além disto compararmos, sempre em juízos intuitivos, diversas coisas umas com as outras, se deixarmos de lado aquelas notas que elas não compartilham e se retivermos aquelas que elas compartilham entre si, chegaremos por esta via também a conceitos universais,<sup>86</sup> uma vez que estes são definidos como conceitos que representam o comum de diversas coisas.<sup>87</sup>

Por esta via dos juízos intuitivos chegamos, por fim, a definições a posteriori,<sup>88</sup> dado que definições nada mais são do que o elenco das notas que são suficientes para conhecer a coisa e distingui-la das outras.<sup>89</sup>

De acordo com esta segunda variante, nós só chegamos a conceitos claros e distintos e a conceitos universais por intermédio de juízos. O § 55 da *Logica* acrescenta ainda, ao lado do juízo (segunda operação da mente), o raciocínio (terceira operação), como condição para se chegar a conceitos universais: "Não podem ser formados conceitos universais sem a segunda e a terceira operação da mente."<sup>90</sup>

Uma vez que esta precedência do juízo nas operações cognitivas é o ponto nuclear da presente avaliação do primeiro período de evolução do jovem Kant, cumpria expor até que ponto ela já estava prefigurada na lógica do próprio Wolff, apesar de não se ter nenhum indício de que Kant tenha nele se inspirado a este respeito. Se Wolff já é pouco profundo em suas

---

<sup>86</sup> "Quodsi ergo perceptio singula clare repraesentat, quae ad rem perceptam agnoscendam et ab aliis distinguendam sufficiunt, ita ut vel peregrinis, quae ex notione exulare debent, non sint interspersa, vel prae iis tamen magis in sensum incurrant, sensu duce notionem universalem distinctam formabis, ubi 1. tot formaveris judicia intuitiva, quot in re percepta a se invicem distincta observas, 2. praedicata, quae ceteris manentibus iisdem variari possunt, missa feceris, aut illa praedicata, quae juncta ceteris in omni casu non sunt prorsus eadem, a determinationibus particularibus liberaveris: id quod efficies, si pluribus exemplis inter se collatis attenderis, in quo convenient, in quo a se invicem differant." (Wolff, *Logica*, § 678).

<sup>87</sup> "Notiones universales sunt notiones similitudinum inter res plures intercedentium; aut, si mavis, notiones, quibus ea repraesentantur, quae rebus pluribus communia sunt." (Wolff, *Logica*, § 54).

<sup>88</sup> "Quodsi notae hoc modo detectae fuerint sufficientes ad rem perceptam ab aliis distinguendam, notio sic formata erit definitio (§ 153). Unde patet, quomodo definitiones a posteriori detegantur." (Wolff, *Logica*, § 679).

<sup>89</sup> "In definitione enumerari debent notae nec plures, nec pauciores, quam quae ad rem definitam agnoscendam et ab aliis distinguendam sufficiunt." (Wolff, *Logica*, § 153).

<sup>90</sup> "Notiones universales non possunt formari absque secunda et tertia mentis operatione."

considerações, quando comparado com um Descartes ou um Leibniz, em quem continuamente se inspira, seus seguidores geralmente logram ser ainda mais superficiais, pondo a perder a clareza que nele se encontrava em um ou outro aspecto. Ora, o jovem Kant vale-se imediatamente dos textos dos sucessores, como Baumeister, Meier e outros, não se podendo presumir que qualquer aspecto contraditório na obra de Wolff tenha sido conhecido imediatamente por Kant.

### 2.1.3. A recepção da doutrina do conceito pelos sucessores de Wolff

Tanto a restrição do termo '*notio*' resp. '*Begriff*' aos conceitos universais quanto a tese wolffiana, apresentada na *Logica*, de que conceitos distintos e universais pressupõem o juízo, não deixaram qualquer marca na escola wolffiana, vastamente presente nas faculdades de filosofia da Alemanha do século XVIII. No caso dos compêndios de lógica de L. P. Thümmig, *Institutiones philosophiae Wolfianae* (1725), e G. B. Bilfinger, *Dilucidationes philosophicae de deo, anima humana, mundo et generalibus rerum affectionibus* (1725), isto é mais que compreensível, visto que foram redigidos antes do aparecimento da *Logica* (1728), inspirando-se exclusivamente na *Deutsche Logik* (1712) e na *Deutsche Metaphysik* (1720). Mas também os manuais surgidos depois de 1728, como o de J. C. Gottsched, F. C. Baumeister, A. G. Baumgarten e F. G. Meier, ignoram estas nuances da teoria de Wolff.

Thümmig define o conceito como a representação do objeto na mente.<sup>91</sup> Através da reflexão sobre o conteúdo deste conceito obtemos conceitos distintos<sup>92</sup> e universais.<sup>93</sup> Apesar

---

<sup>91</sup> "Prima mentis operatio est simplex rei apprehensio seu *Notio*, quae per repraesentationem objecti in mente definitur" (Thümmig, *Institutiones*, p. I, cap. I, § 4). In der *Institutiones Psychologiae* wird auch "Idea" erwähnt: "Objectorum repraesentationes vocantur etiam *Ideae*." (Thümmig, *Institutiones*, p. IV, § 16).

<sup>92</sup> "Eadem vero reflexione pervenimus ad notiones distinctas" (Thümmig, *Institutiones*, p. IV, § 59).

<sup>93</sup> "Dum super re percepta reflectimus atque beneficio memoriae certi reddimus, nos perceptiones rerum ejusdem speciei imaginationis vi reproductas jam ante habuisse, easque cum praesentibus comparantes earundem similitudinem intuemur; *notiones* speciem universales acquirimus" (Thümmig, *Institutiones*, p. IV, § 58).

de seguir, em seu compêndio sobre psicologia, passo a passo a *Deutsche Metaphysik* de Wolff, Thümmig ignora por completo a restrição do termo '*notio*' aos conceitos universais: "Pois propriamente chamamos de *conceitos* às representações dos gêneros, das espécies e dos indivíduos."<sup>94</sup>

Já para Gottsched os termos '*notio*' e '*idea*' significam a mesma coisa, a saber, a representação ou a imagem que o entendimento faz de uma coisa.<sup>95</sup> Os conceitos universais deverão ser limitados aos gêneros e às espécies,<sup>96</sup> sendo constituídos pela abstração daquilo que muitas coisas têm em comum.<sup>97</sup> Além do mais, um conceito claro e distinto é formado pela reflexão sobre aquilo que se percebe em uma coisa.<sup>98</sup>

Também para Baumeister os termos '*notio*' e '*idea*' significam a mesma coisa, definindo-os, em consonância com o Wolff da *Logica*, como a representação das coisas na mente.<sup>99</sup> Apesar de chegar a distinguir, num outro parágrafo, as duas noções, sugerindo que '*notio*' devesse ser restrito à representação das coisas em geral, quer dizer, à representação do gênero e da espécie,<sup>100</sup> Baumeister não se atém a esta distinção.<sup>101</sup> Na sua concepção, os conceitos

---

<sup>94</sup> Thümmig, *Institutiones*, p. IV, § 58.

<sup>95</sup> "Man unterscheidet aber in den Empfindungen die empfundenen Sachen von den Vorstellungen derselben, oder von den Abbildungen, so sich der Verstand davon machet. Diese Letztern sind allemal in der Seele, und werden *Begriffe* genennet (als Marginalie: *Notiones seu Ideaee*)" (Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, § 24).

<sup>96</sup> Cf. Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, § 38.

<sup>97</sup> "Ein jeder sieht wohl selbst, daß die allgemeinen Begriffe bey uns entstehen, wenn man die Aehnlichkeit gewisser einzelnen Dinge von dem *absondert*, was sie unähnliches an sich haben." (Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, § 40).

<sup>98</sup> "Wer leicht ein vieles an einem Dinge gewahr wird, der fasset auch die Merkmale bald, daran man ein Ding von allen andern unterscheidet. Aus diesen Merkmalen aber entstehen die deutlichen Begriffe." (Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, § 474).

<sup>99</sup> "NOTIO sive IDEA est rerum in mente repraesentatio." (Baumeister, *Philosophia definitiva*, § 53).

<sup>100</sup> "Seu repraesentatio rei dicitur *idea*, quatenus rem quandam refert, seu quatenus obiective consideratur. Repraesentatio rerum in universali seu generum et specierum *notio*." (Baumeister, *Philosophia definitiva*, § 53).

<sup>101</sup> Cf., p. ex., o § 785, em que Baumeister fala de "notionibus individuorum".

claros e distintos surgem da análise dos conceitos, pela qual se chega a uma clara representação das partes constituintes de um conceito.<sup>102</sup>

Baumgarten introduz uma nova terminologia que, tendo sido incorporada por Meier, em seu compêndio de lógica, chegou até o jovem Kant, servindo-lhe de fundamento em suas reflexões sobre a teoria do conceito. No lugar de '*notio*', em seu sentido amplo, Baumgarten passa a falar de '*conceptus*', definido como a "representação de algo no pensante".<sup>103</sup> A formação de conceitos claros e distintos dá-se, como em Wolff, através da reflexão sobre suas notas constituintes.<sup>104</sup> O conceito (*conceptus*) pode ser singular ou comum, sendo chamado, no primeiro caso, de '*idea*' e, no segundo, de '*notio*'.<sup>105</sup>

Esta terminologia, importante para se entender as reflexões sobre lógica do jovem Kant, é assumida por Meier: "*Um conceito (conceptus) é uma representação de um objeto em uma coisa que possui a faculdade de pensar.*"<sup>106</sup> Por fim, os conceitos podem ser universais<sup>107</sup> ou singulares, sendo chamados de '*notio*' ou '*idea*', respectivamente.<sup>108</sup>

<sup>102</sup> "ANALYSIS NOTIONUM dicitur, qua notio rei resolvitur in notiones eorum, quae ipsas ingrediuntur, et notiones horum singulae denuo in alias simpliciores, ac ita porro, quantum datur." (Baumeister, *Philosophia definitiva*, § 79).

<sup>103</sup> Baumgarten, *Acroasis Logica*, § 16.

<sup>104</sup> "Conceptum distinctum formaturus

1. attendat ad obiectum conceptus,
2. reflectat circa notas eius,
3. circa quas reflexit, eas comparet,
4. a non comparatis abstrahat,
5. nexum comparatarum et ordinem attendat." (Baumgarten, *Acroasis Logica*, § 33).

<sup>105</sup> "Conceptus singularis vel individui est IDEA; conceptus communis s. eiusdem in pluribus, est notio (ein mehreren gemeiner Begriff)." (Baumgarten, *Acroasis Logica*, § 44).

<sup>106</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 249: "Ein Begriff (conceptus) ist eine Vorstellung einer Sache in einem Dinge, welches das Vermögen zu denken besitzt."

<sup>107</sup> Meier chama estes conceitos universais de "conceitos separados e abstratos" (§ 260), porque a formação de conceitos universais consistiria na abstração lógica: "Wir machen einen Begriff durch die logische Absonderung, wenn wir übereinstimmende Begriffe von verschiedenen Dingen gegen einander halten, und die Merkmale, die sie mit einander gemein haben, allein uns deutlich vorstellen." (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 259).

<sup>108</sup> "Alle Begriffe, welche durch die logische Absonderung gemacht werden, sind abgesonderte oder abstracte Begriffe (conceptus abstractus, notio). Begriffe, die nicht abgesondert sind, heissen einzelne Begriffe (conceptus singularis, idea)." (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 260).

Desta versão já bastante diluída da doutrina do conceito de Wolff parte então o jovem Kant em suas reflexões sobre lógica, redefinindo, aos poucos, o quadro em que as questões devem ser colocadas.

## 2.2. *A concepção de juízo e de conceito na FS*

A doutrina do conceito de Wolff acaba, em seus seguidores, por se perder cada vez mais em formas ecléticas, nas quais teses puramente racionalistas se sobrepõem a outras de origem empirista, sem que se perceba uma preocupação com as inconsistências daí provenientes.

O jovem Kant toma um destes compêndios de lógica, o de Meier, como texto de referência para suas aulas sobre o assunto, o que nos permite reconstituir a trajetória de sua evolução a partir destas variantes já enlanguescidas da lógica wolffiana. Neste sentido, são de grande valor algumas observações que o autor faz na FS a propósito dos princípios mais gerais do entendimento humano, sobretudo porque é possível identificar um texto de Meier como o endereçado de suas críticas.

Se o significado da FS como contribuição para a história da silogística, portanto da lógica formal, é praticamente nulo, não acontece o mesmo com suas teses gerais sobre as operações do intelecto humano, encontradas na parte final do ensaio. As poucas observações que aí se encontram lançam não pouca luz sobre a gênese da concepção kantiana do juízo e do conceito.

Partindo da crítica de Kant ao texto de Meier, *Über die Seele der Tiere* (1749), procura-se, a seguir, descrever os primeiros passos de Kant em seu confronto com a doutrina do conceito dos wolffianos, particularmente suas idéias sobre a formação de conceitos claros e distintos e sua concepção da universalidade dos conceitos.

### 2.2.1. A crítica de Kant às idéias de Meier sobre a formação de conceitos

G. F. Meier publicara em 1749 sua obra *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Tiere*, abordando de uma forma metodologicamente bastante despreocupada um tema muito comum na filosofia do século XVIII, o da inteligência ou espiritualidade dos animais. Sua discussão gira basicamente em torno das razões que podemos ter para atribuir ou não aos animais as faculdades superiores do conhecimento, o entendimento e a razão. Distinguindo diversos graus de entendimento, conclui que alguns deles podem com razão ser atribuídos aos animais, enquanto outros se limitam à racionalidade humana. Voltando-se contra esta forma vaga de falar, Kant defende a tese de "que a faculdade superior do conhecimento repousa unicamente sobre a capacidade de julgar." (FS, A31; AA II, 59) Desta forma, a capacidade de julgar é colocada no centro das atenções, devendo dela partir qualquer discussão sobre faculdades cognitivas: "Por isto, se um ser pode julgar, então ele possui a faculdade superior de conhecimento. Tem-se razões para lhe negar esta última, então ele também não será capaz de julgar." (FS, A31; AA II, 59)

Com esta concepção da faculdade cognitiva superior, Kant aborda então a questão, recolocada pelo texto de Meier, se devemos ou não atribuir a razão aos animais. Esta questão já dera margem a múltiplas discussões, desde que Descartes a lançara, em sua versão moderna, nas *Meditações*. De certa forma, Kant tem sua tarefa facilitada ao se dirigir contra um oponente mais fraco, como é o texto de Meier, a quem objeta não ter considerado suficientemente a maneira como opera nosso entendimento: "A falta de considerações deste tipo levou um famoso erudito a atribuir conceitos claros e distintos aos animais." (FS, A31; AA II, 59) O texto de Meier comete todos os equívocos que a FS aponta, apresentando inclusive o exemplo que deveria testemunhar contra ou a favor da racionalidade dos animais.

Por ilustrar de forma particularmente clara o que caracteriza o ecleticismo de Meier, contra o qual se volta o jovem Kant, apresentamos aqui todo o contexto do exemplo da vaca e suas apercepções. Meier começa afirmando que "muitos animais possuem o primeiro grau da

razão",<sup>109</sup> o que remete à sua concepção dos diversos graus de entendimento e de racionalidade. O entendimento admitiria quatro graus distintos e a razão pelo menos dois. O primeiro grau de entendimento seria aquele "que torna distinto todo o campo das representações",<sup>110</sup> o que fica claro com o exemplo: "Quando estou em campo aberto sobre uma colina, vejo então de um só relance toda uma região. Ali uma aldeia, aqui um bosque. Acolá vejo um rio, uma única árvore, um lavrado e inúmeras coisas mais. Como distingo todas estas coisas umas das outras, tenho de cada uma delas um conceito claro e o retrato inteiro desta paisagem em minha alma é distinto."<sup>111</sup> Esta representação clara e distinta da paisagem ante os olhos parece dispensar inteiramente o juízo, consistindo num simples olhar e ver (uma distinção antepredicativa ou antejudicativa, por assim dizer). No segundo grau, o entendimento deve poder se representar distintamente pelo menos uma das figuras representadas claramente no campo total das representações,<sup>112</sup> como quando se distingue na árvore, antes percebida claramente na paisagem, as folhas, o tronco e outros aspectos, formando uma representação clara e distinta da mesma. O terceiro grau de entendimento consistiria "na capacidade de formar representações distintas abstratas."<sup>113</sup> Teríamos, assim, dois graus do entendimento que não pressupõem nenhuma abstração, sendo as representações abstratas encontradas só a partir do terceiro grau de entendimento. O quarto grau de entendimento, por fim, seria "a capacidade de emitir juízos universais. O sujeito e o predicado de um tal juízo são conceitos abstratos."<sup>114</sup> Dado que a razão é definida como "a capacidade de conhecer as conexões das coisas",<sup>115</sup> pode-se distinguir dois graus de racionalidade: "O primeiro grau é a capacidade de conhecer

---

<sup>109</sup> Meier, *Versuch*, § 42.

<sup>110</sup> Meier, *Versuch*, § 33.

<sup>111</sup> Meier, *Versuch*, § 33: "Wenn ich auf freyem Feld auf einem Hügel stehe: so erblicke ich eine ganze Gegend mit einemale. Dort liegt ein Dorf, hier ein Wald. Da sehe ich einen Fluß, einen einzelnen Baum, einen Acker und unzählige Dinge mehr. Da ich nun alle diese Dinge von einander unterscheide: so habe ich von einem jeden einen klaren begrif und das ganze gemälde dieser Landschaft in meiner Seele ist deutlich."

<sup>112</sup> Cf. Meier, *Versuch*, § 34.

<sup>113</sup> Meier, *Versuch*, § 35.

<sup>114</sup> Meier, *Versuch*, § 36: "das Vermögen, allgemeine Urtheile zu fällen. Das Subjekt und das Prädikat eines solchen Urtheils sind abstracte Begriffe".

<sup>115</sup> Meier, *Versuch*, § 37.

distintamente a conexão de coisas singulares (individua)",<sup>116</sup> pressupondo os dois primeiros graus de entendimento. Pois bem, Meier pensa poder mostrar, com um exemplo, que os animais possuem este primeiro grau de racionalidade e, por conseguinte, também os dois primeiros graus de entendimento. A experiência só não permitiria dizer se eles também possuem entendimento abstrato e o segundo grau de racionalidade, ou "a capacidade de perceber distintamente a conexão de proposições universais, em outros termos, de tirar conclusões de acordo com a lógica."<sup>117</sup>

Como o exemplo dado por Meier serve de referência explícita à crítica de Kant na FS, será de interesse reproduzi-lo por extenso: "Muitos animais possuem o primeiro grau da razão ... Quero dar um exemplo de minha própria experiência. Numa fazenda, tinha-se um estábulo, no qual se guardava uma provisão de feno durante o verão. Por descuido, este estábulo permaneceu aberto certa ocasião e uma vaca valeu-se da ocasião para nele entrar e fazer a festa. Daí para frente, fechou-se a porta com cuidado, simplesmente colocando à frente uma tranca de madeira que se tinha preso na porta. A vaca continuava sempre na frente do estábulo, porque se recordava do bom pasto que nele encontrara: ela só não sabia como chegar lá dentro. Uma moça, que cuidava do gado, entrava diariamente algumas vezes no estábulo, puxava a tranca e a porta se abria. Por alguns dias, a vaca prestou atenção; finalmente, ela experimentou empurrar a tranca com seu chifre. Ela adquiriu nisto tanta habilidade que, por fim, foi-se obrigado a fechar a porta de outra maneira. Quem não vê aqui da forma mais inegável que a vaca tinha um conceito claro do fechamento da porta. Além disto, ela deve ter distinguido a tranca das demais partes da fechadura, na qual podia ser movido para cá e para lá. Sim, ela deve ter reconhecido como a tranca se relacionava com as demais partes, pois do contrário ela nunca teria usado o chifre na parte certa e muito menos movido na direção correta. Por conseguinte, esta vaca deve ter tido uma representação clara e distinta da conexão da fechadura com a porta; e, portanto, ela usou o primeiro grau da razão. Se até uma vaca pode isto: o que não poderão animais mais espertos?"<sup>118</sup>

---

<sup>116</sup> Meier, *Versuch*, § 37.

<sup>117</sup> Meier, *Versuch*, § 37.

<sup>118</sup> Meier, *Versuch*, § 42: "Viele Thiere haben den ersten Grad der Vernunft ... Ich will ein Exempel, aus meiner eigenen Erfahrung, erzählen. Auf einem Viehhofe war ein Stall, in welchem ein Vorrath vom Grase den

Meier, como se vê, recorre a um exemplo, pretensamente tirado de sua experiência, para mostrar que os animais não apenas se representam claramente o todo de suas representações, mas ainda partes destas representações, o que caracteriza exatamente a representação clara e distinta (representação clara também das partes). A conclusão é óbvia: os animais possuem representações claras e distintas das coisas. Ora, diz Kant na FS, aqui estamos diante de uma confusão de coisas distintas: "É fácil evitar aqui a confusão. A distinção de um conceito não consiste em que seja representada claramente o que é uma nota de uma coisa, mas que seja conhecida enquanto nota da coisa." (FS, A31; AA II, 59) É bem verdade que o animal pode representar claramente o que é nota de algo (o que mostra a experiência), mas isto está longe de significar que ele possa representar-se esta nota *enquanto* nota, quer dizer, enquanto contida em outra coisa e dela distinta. O que seria necessário para tanto, Kant procura mostrar apontando para uma instância fundamental ignorada por Meier: "É certo que a porta é algo pertencente ao estábulo e pode servir como nota do mesmo; mas só quem formula o juízo: *esta porta pertence a este estábulo*, possui um conceito distinto do prédio, o que certamente ultrapassa a capacidade do animal." (FS, A32; AA II, 59)

De acordo com esta observação crítica de Kant, não basta, para se ter uma representação clara e distinta, representar-se claramente uma ou mais *representações* encontradas no campo total das representações (falando com os termos de Meier); o que é necessário, antes de mais, é que se dê o passo pelo qual as representações parciais são *representadas enquanto* separadas e, então, *enquanto* ainda assim pertencentes ao campo total das representações. Ou seja, a representação parcial tem de ser representada como uma nota da

---

Sommer über aufbewahrt wurde. Aus Versehen blieb dieser Stall einmal offen stehen, und eine Kuh bediente sich dieser Gelegenheit, in denselben zu gehen, und sich es gut schmecken zu lassen. Man verschloß die Thür ins künftige sorgfältiger, indem man einen hölzernen Riegel daran befestiget hatte, den man nur vorschieben durfte. Die Kuh stand stets vor dem Stalle, weil sie sich des guten Futters in demselben erinnerte: sie wußte aber nicht, wie sie dazu gelangen sollte. Eine Magd, die das Vieh besorgte, gieng täglich einigemal in den Stall, schob den Riegel zurück, und da eröffnete sich die Thür. Die Kuh gab einige Tage achtung: endlich versuchte sie es, mit ihrem Horne den Riegel zurück zu schieben. Sie erlangte darin so viele Fertigkeit, daß man endlich genöthigt ward, die Thür auf eine andere Art zu verwahren. Wer sieht hier nicht aufs unleugbarste, daß die Kuh einen klaren Begriff von der Verschliessung der Thüre gehabt habe. Sie muß ferner den Riegel von den übrigen Stücken des Schlosses, in denen er hin und her bewegt werden konnte, unterschieden haben. Ja sie muß erkannt haben, wie der Riegel mit den übrigen Theilen zusammenhangen, weil sie sonst nimmermehr ihr Horn recht würde angesetzt, noch vielweniger nach der gehörigen Richtung bewegt haben. Folglich muß diese Kuh eine deutliche Vorstellung von dem Zusammenhang des Schlosses an der Thüre gehabt haben; und also hat sie den ersten Grad der Vernunft gebraucht. Kann das ein Rindvieh: was können nicht klügere Thiere?"

representação total. E isto, na nova concepção de Kant, significa que é necessário *judgar*, pois "comparar algo enquanto nota com uma coisa significa *judgar*." (FS, A3; AA II, 48)

Mas Kant não pára por aí. A confusão de Meier precisa ser definitivamente afastada: "Vou mais longe e digo: é bem diferente *distinguir* coisas umas das outras e *conhecer a distinção* das coisas. Esta última só é possível através de juízos" (FS, A32; AA II, 59). A questão, se os animais são dotados de razão ou não, encontrará resposta, quando pudermos responder esta outra, se eles são capazes de julgar ou não.

Com esta correlação entre juízo e conceitos distintos aproximamo-nos, enfim, do ponto que viemos perseguindo. Nele Kant dá seus primeiros passos decisivos para além da escola wolffiana, o que cumpre explicitar.

### 2.2.2. Kant e a FS sobre a formação de conceitos claros e distintos

Característica da maneira como os wolffianos concebem a formação de conceitos claros e distintos é a tese de que se possa passar gradualmente das representações claras para as distintas, sem que ocorra nesta passagem uma diferença fundamental no concernente às operações do entendimento, envolvidas neste processo. Assim, p. ex., apresenta Thümmig esta tese, da forma mais clara possível: "Nossa mente avança das percepções confusas para as distintas não por um salto, mas por grau."<sup>119</sup> Com esta tese, Thümmig continua seguindo muito de perto a Wolff, que na *Deutsche Metaphysik* fala de diversos graus de atenção,<sup>120</sup> sendo a reflexão uma atenção voltada para o conteúdo das coisas, de tal modo que por ela surgem

---

<sup>119</sup> Thümmig, *Institutiones Wolfianae*, p. IV, § 54: "A confusa perceptione ad distinctam non per saltum progreditur mens nostra, sed per gradus."

<sup>120</sup> "Wir befinden aber auch hier, daß, gleich wie die Aufmercksamkeit ihre Grade hat, also auch durch stete Uebung ein höherer Grad sich erreichen lasset, als man sonst nicht haben könnte." (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 270).

conceitos claros e distintos.<sup>121</sup> Na *Deutsche Logik* os parágrafos 9, 19, 22 e 26 do primeiro capítulo apresentam a mesma concepção. Além de Thümmig, também Gottsched se faz portavoza desta concepção.<sup>122</sup>

O ensaio de Meier sobre a alma dos animais situa-se nesta linha de repetições de uma concepção básica de Wolff, levando-a, por fim, aos limites do paroxismo: também uma vaca deve ter uma representação distinta dum estábulo, quando seu comportamento indica que ela se representa claramente a porta, a tranca e outras partes do estábulo. Como ela consegue representar-se partes de uma representação, consegue *ipso facto* fazer-se uma representação distinta. A experiência só não nos diz nada sobre sua capacidade de representações abstratas.

Contra esta concepção de uma passagem gradual e contínua das representações claras, mas confusas, para as representações claras e distintas volta-se a argumentação de Kant na FS, insistindo na necessidade de determinar a diferença essencial que existe entre a mera representação de uma distinção e o conhecimento de uma distinção das coisas *enquanto* distinção.

Mesmo que um animal possa representar claramente uma ou mais partes de uma representação, isto não significa, na nova leitura de Kant, que ele também chegue a formar representações distintas. Quando Kant escreve que a "distinção de um conceito não consiste em que se represente claramente aquilo que é uma nota da coisa" (FS, A31; AA II, 59), está se voltando abertamente contra a tese de Wolff, vulgarizada no texto de Meier, segundo a qual basta dirigir a atenção para um ou outro aspecto daquilo que nos representamos para chegarmos a ter uma representação clara e distinta. De acordo com o Kant da FS, não basta dirigir a atenção para um ou outro aspecto da coisa, mesmo que isto nos dê uma representação

---

<sup>121</sup> "Wenn wir eine Sache uns vorstellen, wir mögen sie entweder empfinden oder uns einbilden, und richten unsere Gedancken auf einen Theil nach dem andern, daraus sie besteht, oder auf eines von dem Mannigfaltigen nach dem andern, was in ihr anzutreffen; so *überdencken* wir dieselbe Sache, und sie wird uns durch diese fortgesetzte Aufmercksamkeit auf einen Theil nach dem andern, oder auf eines von dem Mannigfaltigen nach dem andern in ihren Theilen, oder in dem Mannigfaltigen klar, für sich aber deutlich" (Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 272).

<sup>122</sup> Gottsched, *Erste Gründe der gesamten Weltweisheit*, § 468: "Wie in der Natur nichts durch einen Sprung, sondern alles nach und nach, auf eine begreifliche Weise entsteht: So kan auch bey uns aus dem undeutlichen Erkenntnisse, nicht gleich auf einmal ein deutliches entstehen. Die Seele muß gleichsam Stufenweise von dem untersten Grade zu den Obnern hinauf steigen."

clara deste aspecto, pois para ter uma representação distinta não é suficiente ter uma representação clara de uma ou mais partes da coisa representada. O que se faz necessário é uma ação do representante, através da qual ele possa se representar as partes da representação *enquanto* partes, ao mesmo tempo dela distintas e nela contidas, quer dizer, *enquanto notas*. Este o sentido da tese de Kant, segundo a qual a distinção de um conceito consiste em que a nota da coisa "seja conhecida como uma nota da coisa." (FS, A31-32; AA II, 59) A tônica recai nesta passagem sobre o *conhecimento* da nota (na coisa representada) *enquanto nota* (portanto, enquanto apta ao nosso conhecimento da coisa).

Agora, este conhecimento de um aspecto da coisa representada como uma nota, quer dizer, como aquilo que permite distinguir a coisa de outras, portanto, como índice apropriado ao nosso conhecimento da mesma, esta fixação de um aspecto como nota não se dá, na concepção da FS, num contínuo de representações, como um grau a mais de clareza na representação dos diversos aspectos da coisa. A operação que fixa um aspecto da coisa representada como uma nota da mesma cria uma clivagem entre a mera representação da coisa num ou noutro aspecto e a nota que doravante servirá para conhecer a coisa. O processo não se passa no contínuo de representações, mas estabelece-se uma ordem de comparação entre a coisa representada e a nota que permite conhecê-la, sendo a nota *enquanto nota* conhecida de outra forma do que quando meramente representada como nota na coisa, isto é, meramente percebida no contínuo das representações. A compreensão da capital importância desta operação dá todo o peso à observação de Kant de que "comparar algo enquanto nota com uma coisa significa *juizar*." (FS, A31-32; AA II, 59) A ação fundamental que o representante deve realizar para chegar a representações claras e distintas mostra-se assim claramente como sendo a ação de julgar. Na base das operações cognitivas encontra-se sempre, na concepção apresentada pela FS, o juízo.

Desta forma, passamos a entender o contexto da tese de Kant, de "*que um conceito distinto só é possível por um juízo*." (FS, A29; AA II, 58) Ao contrário do que afirmam os wolffianos, não formamos um conceito distinto das coisas simplesmente olhando para elas de forma mais atenta. Uma concepção sensualista deste tipo perde-se em suas próprias vaguidades, não explicando de fato como são formados conceitos claros e universais. Entre o simples ver claramente uma coisa e o conceber distintamente situa-se necessariamente um

julgar. O que esta tese significa pode, por enquanto, ser elucidado com um exemplo dado por Kant: "Para ter um conceito distinto do corpo, represento-me claramente a impenetrabilidade como uma nota do mesmo. Esta representação, no entanto, nada mais é do que o pensamento: *um corpo é impenetrável.*" (FS, A29; AA II, 58) Quando me volto para um conceito que já possuo, isto é, um conceito já formado, sou levado facilmente a crer que apreendo imediatamente seu conteúdo, esquecendo que na verdade cada nota do conceito mantém sua referência ao mesmo através de um juízo (o que se dá geralmente de forma implícita). O que a observação de Kant faz, é explicitar o momento judicativo presente em cada conceito claro e distinto. O conhecimento da impenetrabilidade de um corpo, por exemplo, não é derivado de uma mística contemplação do meu conceito de corpo, mas de um sem-número de juízos particulares proferidos a propósito de corpos particulares, que se apresentaram em minha experiência como impenetráveis, tendo esta característica sido atribuída genericamente a todos os corpos. A impenetrabilidade como nota do meu conceito de corpo é conhecida ultimamente só com base nestes juízos. O desconhecimento ou esquecimento da origem judicativa de todo e qualquer conceito leva diretamente à metafísica ou mística dos conceitos, tornando-se sua natureza um verdadeiro mistério.

Tendo apontado para a ação de julgar, subjacente ao conceito claro e distinto, Kant alerta para o perigo de se cair no erro oposto, que consistiria em reduzir simplesmente os conceitos distintos à função judicativa: "Deve-se nisto apenas observar que este juízo não é o próprio conceito distinto, mas a ação pela qual ele se torna real; pois a representação da coisa mesma, que surge a partir desta ação, é distinta." (FS, A29; AA II, 58) Assim, o conceito claro e distinto é o resultado de uma ação do representante, ação esta que a lógica tradicional chama de juízo, sem, contudo, poder ser reduzida inteiramente a ela.

O original do pensamento de Kant por volta de 1762/63, no que diz respeito à teoria do conceito, consiste exatamente nesta caracterização da distinção dos conceitos como resultado de uma ação judicativa. De acordo com esta maneira de considerar as operações fundamentais do intelecto, a distinção conceitual nunca pode se originar da faculdade receptiva do representante, devendo-se recorrer em sua elucidação à faculdade ativa do julgar ou do juízo deste representante. Isto não significa de forma nenhuma excluir a receptividade do sujeito, pois só por meio de suas faculdades receptivas o representante pode vir a ter representações

quaisquer, sobre as quais aplicar seu juízo no intuito de formar representações distintas. Desta maneira, a simples clareza e distinção dos conceitos pressupõe já tanto uma faculdade receptiva (sentidos, imaginação, memória) quanto uma faculdade ativa (juízo).

Até onde Kant vai, por volta de 1762/63, com esta superação da idéia de que se possa formar conceitos *antes* de qualquer juízo, pode-se ver em sua concepção da nota e da distinção entre o distinguir lógico e o distinguir físico: "*Distinguir logicamente* significa conhecer que uma coisa A não é B, e é sempre um juízo negativo. *Distinguir fisicamente* significa ser impelido a diversos atos por diversas representações." (FS, A32; AA II, 60) Esta distinção permite abordar de uma forma mais precisa a questão da inteligência animal. No caso das reações animais, a distinção entre diversas representações não é uma realização cognitiva, mas em última análise apenas uma forma mais complexa e variada de reagir à coisa que se apresenta. No animal dar-se-ia "uma conexão natural de seus impulsos com suas representações." (FS, A33; AA II, 60) A complexidade da reação do animal diante das coisas não indica necessariamente que ele opere da mesma forma que um ser dotado da capacidade de julgar e assim formar representações distintas da coisa. Esta acaba sendo a resposta de Kant ao ensaio de Meier sobre as capacidades cognitivas dos animais.

Ademais é muito importante, para o entendimento do pensamento lógico de Kant neste período, sua caracterização da distinção lógica como conhecimento de que uma coisa A não é B. De acordo com ela, a distinção lógica implica sempre um juízo negativo, uma vez que distinguir logicamente algo A de algo B significa conhecer que A não é B. Agora, podemos conceber duas esferas em que esta distinção lógica se aplica. Podemos, em primeiro lugar, distinguir duas ou mais coisas umas das outras, como quando distinguimos pêras de maçãs e pedras ou lagartos. Neste caso, distinguir A de B ou C, etc., significa conhecer que a coisa A não é B ou C, etc. Em segundo lugar, podemos distinguir entre si diversas notas de uma mesma representação, como quando distinguimos os galhos de uma árvore das raízes ou do tronco. Neste caso, distinguir logicamente A de B ou C, etc., significa conhecer que a nota A, percebida numa coisa que contém tanto A quanto B e C, etc., não é a nota B ou C, etc. Assim, pode-se entender, nas duas esferas fundamentais de aplicação, a tese de que a distinção lógica sempre implica um juízo negativo.

Mesmo que esta tese de Kant não apresente maior dificuldade para ser entendida, suas implicações exigem uma análise mais detalhada. Formulando a questão: o que implica, em termos de uma teoria do conceito, a tese geral de que distinguir logicamente sempre constitui um juízo negativo?

### 2.2.3. Nota e universalidade

Meier é levado a defender a tese de que os animais também podem formar conceitos claros e distintos, porque não distingue suficientemente entre dois possíveis processos de distinção, um meramente físico, quando o animal percebe um ou outro momento numa coisa, como a tranca de uma porta num estábulo, o outro lógico, em que além da percepção de momentos distintos na coisa ainda se percebe a distinção destes momentos da própria coisa. Meier não distingue, portanto, nos termos de Kant, entre o mero distinguir e o conhecimento da distinção, sendo este possível tão somente por meio da distinção lógica.

Ao afirmar que a distinção lógica sempre implica um juízo negativo, Kant está a atingir um ponto central e vital da lógica wolffiana, a saber, sua concepção dos juízos intuitivos; pois neste tipo de juízos tratar-se-ia de uma distinção não baseada numa negação, bastando que se perceba um ou outro aspecto na coisa e se afirme encontrar na coisa este aspecto.

Em sua *Logica*, Wolff descreve o processo de formação de juízos intuitivos como se dando na atenção voltada para a coisa e suas características, consistindo o momento judicativo na simples posição da coisa enquanto sujeito e de suas características enquanto predicados.<sup>123</sup> De acordo com esta concepção de Wolff, os juízos intuitivos permitem uma distinção entre a coisa percebida, tomada como sujeito, e os traços nela percebidos, tomados como predicados,

---

<sup>123</sup> Wolff, *Logica*, § 669: "*Judicia intuitiva formaturus* 1. attendere debet ad ea, quae rebus insunt, aut ad quae quomodocunque referuntur; 2. Rem, quam percipit, porro sumere debet pro subjecto, quod vero in ea deprehendit aut relationem ejus ad alia, quam observat, pro praedicato. Ita nimirum prodit iudicium intuitivum." Veja-se acima (2.1.2. in fine) o contexto desta descrição.

sendo estes afirmados daquele, ou seja, sem se estabelecer necessariamente uma negação daquilo que nem o sujeito nem os predicados são. Os juízos intuitivos estabeleceriam, assim, uma distinção com base apenas numa afirmação.

Partindo desta concepção geral de juízos intuitivos, Meier passa a enfatizar sua relação com os juízos na experiência: "*O juízo intuitivo consiste apenas de conceitos da experiência e é uma experiência imediata e um juízo singular.*"<sup>124</sup> Num juízo intuitivo, portanto, tanto o sujeito *quanto o predicado* constituir-se-iam de conceitos imediatos da experiência. Um conceito da experiência é "um conceito que nós conseguimos pela experiência",<sup>125</sup> sendo possível formá-lo a partir da experiência imediata, em que as coisas são dadas aos sentidos. Nesta experiência imediata o sujeito da percepção não descola das coisas e suas características: "Através da experiência imediata nós só podemos conseguir conceitos *de coisas reais*, na medida em que nos são presentes, e na verdade estes conceitos só contêm notas *afirmativas e variáveis.*"<sup>126</sup> Em sua *Vernunftlehre*, uma versão mais detalhada da lógica, Meier exemplifica esta noção de conceitos imediatos da experiência, falando das sensações que temos das coisas, do que nelas vemos, cheiramos, sentimos pelo tato, etc., estando estas qualidades, em cada caso, presentes aos sentidos. Estas notas percebidas nas coisas são sempre afirmativas e nunca negativas.<sup>127</sup> Nós só podemos sentir o que se encontra na coisa e não o que nela não se encontra; disto Meier conclui que não podemos formar juízos negativos com base em conceitos imediatos da experiência: "E se alguém então disser sentir no gosto que o vinho não é doce, assim isto não constitui uma experiência imediata: pois é impossível sentir o gosto da ausência de doçura. Por conseguinte, todas as notas que nós conhecemos nas coisas por meio da experiência imediata devem ser tão somente notas afirmativas."<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 319: "Das anschauende Urtheil besteht aus lauter Erfahrungsbegriffen, und ist eine unmittelbare Erfahrung und ein einzelnes Urtheil."

<sup>125</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 255.

<sup>126</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 256: "Durch die unmittelbare Erfahrung können wir nur Begriffe von *würcklichen Dingen*, in so ferne sie uns gegenwärtig sind, erlangen, und zwar enthalten diese Begriffe nur *bejahende und veränderliche Merkmale.*"

<sup>127</sup> "Was wir in einem Dinge empfinden, sehen schmecken, u.s.w., ist in ihnen gegenwärtig; es besteht also in keiner Abwesenheit, und es ist also kein verneinendes Merkmal." (Meier, *Vernunftlehre*, p. 418)

<sup>128</sup> Meier, *Vernunftlehre*, p. 418: "Und wenn also jemand sagt, er schmecke, dass der Wein nicht süsse sey, so ist das keine unmittelbare Erfahrung: denn es ist unmöglich die Abwesenheit der Süßigkeit zu schmecken. Alle

Nos termos do jovem Kant, isto significa dizer que os conceitos imediatos da experiência só podem ser formados a partir de juízos afirmativos; como, no entanto, a clareza e distinção dos conceitos pressupõem sempre o distinguir lógico de suas notas e este distinguir lógico implica em cada caso juízos negativos, pode-se concluir que conceitos imediatos da experiência (como 'este doce que sinto agora' ou 'este vinho que tenho agora na boca') nunca serão conceitos claros e distintos.

Com relação aos juízos intuitivos, segue, desta consideração, que deles não se deriva a clareza e distinção de nossos conceitos, pois "nenhum juízo negativo é um juízo intuitivo."<sup>129</sup> Uma vez que não podemos ter experiência imediata da ausência de uma nota e esta experiência é necessária para se formar juízos intuitivos, os juízos negativos, que expressam a ausência de algo, não podem ser intuitivos. Quando um juízo diz que uma nota não se encontra numa coisa dada à percepção, estamos já diante de uma conclusão implícita,<sup>130</sup> na medida em que nos lembramos que tivemos a percepção desta nota em outro lugar e tempo e agora concluímos que ela também poderia ter sido percebida na coisa que nos é presentemente dada.

Este processo de formação de juízos intuitivos, em que nós praticamente não descolamos dos sentidos,<sup>131</sup> deveria permitir, de acordo com Meier, a formação de conceitos claros e distintos.<sup>132</sup> Na concepção desenvolvida por Kant na FS, não se pode mais formar conceitos claros e distintos com base exclusivamente numa experiência imediata deste tipo. Se a distinção lógica é um pressuposto da formação de conceitos claros e distintos e se, além disto, distinguir logicamente implica juízos negativos, então não se pode formar conceitos claros e distintos baseado meramente em juízos nos quais tanto o sujeito quanto o predicado consistem em conceitos imediatos, portanto afirmativos, da experiência. Resulta daí

Merkmale demnach, welche wir an den Dingen durch die unmittelbare Erfahrung erkennen, müssen lauter bejahende Merkmale seyn."

<sup>129</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 321.

<sup>130</sup> Cf. Meier, *Vernunftlehre*, p. 417.

<sup>131</sup> Este processo é descrito num outro parágrafo, em estreita ligação com a concepção de Wolff: "Wenn man ein anschauendes Urtheil finden will, so nehme man 1) die Sache, die man empfindet zum Subjecte an, 2) man zergliedere die Empfindung; 3) die entdeckte Merkmale bejahe man von dem Subjecte." (Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 320).

<sup>132</sup> Cf., p. ex., Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 257.

imediatamente que os conceitos distintos pressupõem, em sua formação, mais do que uma simples atenção voltada às sensações. Entre as sensações e os conceitos distintos deve ser dada uma operação de tipo mais potente do que aquela assumida por Meier.

As observações de Kant no fim da FS dirigem-se contra uma concepção do processo cognitivo, segundo a qual nossos conhecimentos ou nossas representações claras e distintas começam já nas sensações e na mera atenção que a elas podemos prestar. Esta idéia de conhecimento, amplamente admitida pelos wolffianos, assume que nós podemos nos representar algo de modo claro e distinto sem nenhum tipo de universalidade, atendo-nos tão somente à coisa dada singularmente à percepção com todas suas características. Quando Kant distingue entre a mera representação de uma nota da coisa e o conhecimento desta nota *enquanto nota*, está colocando em questão a possibilidade de um conhecimento sem universalidade, pois tomar algo como nota é tomá-lo como universalmente aplicável na distinção entre diversas coisas.

Em um juízo associa-se uma nota de uma coisa enquanto nota com esta coisa mesma. Esta associação pode ser ou afirmativa ou negativa. No caso do juízo afirmativo tem-se facilmente a impressão de que associamos uma coisa enquanto sujeito a uma ou mais de suas notas características enquanto predicado(s), porque já nos representamos ambos no conceito da coisa, não sendo necessário senão atentar para o que este conceito contém em si. Contra esta impressão volta-se a observação de Kant: "Entende-se facilmente que, quando se chama um predicado de nota, não se quer com isto dizer que ele seja uma nota do sujeito; pois isto só é o caso em juízos afirmativos." (FS, A4; AA II, 47) Voltando ao exemplo de Meier, a vaca pode se representar uma porta no estábulo, na medida em que percebe ambos; mas o juízo 'este estábulo tem uma porta' vai além desta representação, na exata medida em que se atribui ao estábulo a nota 'ter uma porta'. Esta distinção fica muito mais clara, e sua confusão portanto mais difícil, quando se trata de juízos negativos, como, p. ex., quando se diz 'este estábulo não tem janela', pois neste caso fica patente que não se tirou imediatamente a nota (aqui negada), expressa pelo predicado do juízo, da coisa considerada, expressa pelo sujeito. Fica claro nos juízos negativos que se nega algo *enquanto nota* da coisa em questão, sendo que esta nota negada exatamente não se encontra na coisa. A nota pode, portanto, ser negada desta ou daquela coisa, isto é, pode ser empregada universalmente.

Se operamos deste modo com notas em juízos negativos, podemos, por analogia, compreender também que empregamos notas em juízos afirmativos de uma forma universal, ou seja, afirmando a nota deste ou daquele objeto. Assim, desfaz-se a ilusão de que nós possamos ter juízos sem nenhuma universalidade. Comparando os juízos afirmativos aos negativos, entende-se mais claramente o que quer dizer associar algo enquanto nota a uma coisa, seja negando, seja afirmando. Assim como não tomamos da coisa percebida imediatamente as notas que dela negamos, no caso dos juízos negativos, também não tomamos simplesmente da coisa as notas que dela afirmamos, no caso de juízos afirmativos. O momento da universalidade de uma nota que pode ser usada como predicado nunca é derivado da própria coisa em consideração, mas resulta da ação de julgar e pressupõe, por conseguinte, uma atividade do representante. Nestes termos, pode-se entender as observações fundamentais da FS: "quando se chama um predicado de nota, não se quer com isto dizer que ele seja uma nota do sujeito; ... mas que ele é considerado como uma nota de uma coisa qualquer, ainda que num juízo negativo contradiga o sujeito." (FS, A4; AA II, 47) *Considerar* uma nota (na coisa) *enquanto nota* só é possível por meio de uma ação que faz de uma nota ou aspecto da coisa dada (mesmo singularmente) uma nota de uma coisa qualquer, uma ação pela qual o aspecto percebido passa a ser "visto como uma nota de uma coisa qualquer" (FS, A4; AA II, 47).

As observações de Kant sobre a consideração de uma nota *enquanto nota* levam a tratar todas as notas, enquanto consideradas como notas, como notas universais. Na medida então em que um conceito é empregado como predicado em um juízo, ele é considerado como nota de uma coisa qualquer, o que quer dizer que todos os conceitos, na medida em que são empregados como predicados, são conceitos universais.

Kant acaba, assim, encontrando uma via para a universalidade dos conceitos que passa essencialmente pela caracterização destes como notas. De que modo opera, concretamente, esta nova concepção em contextos cognitivos, veremos no próximo capítulo. Por ora, cumpre ressaltar que a clivagem, assim descrita, entre as diversas sensações que temos das coisas, por intermédio dos sentidos, e as representações claras e distintas que fazemos destas coisas, até mesmo partindo da informação obtida pelos sentidos, coloca em cheque todo e qualquer sensualismo que pretenda ver já nas sensações conceitos ou representações objetivas das coisas. Se as teses propostas por Kant até aqui se confirmarem, será necessário descrever o

processo de formação de conceitos em termos bem diferentes dos usuais entre os filósofos sensualistas do século XVIII.

### 3. KANT 1762/63 (II): JUÍZO E CONCEITO

Com as considerações metodológicas da UDG, Kant se coloca entre os que apregoam o uso do método de análise em filosofia. Trata-se aqui de reconstituir os traços gerais deste método analítico propugnado por Kant por volta de 1762/63, mostrando sua relevância para a compreensão da correlação entre conceito e juízo neste período.

No contexto imediato, o conceito de análise defendido por Kant na UDG distingue-se em vários aspectos do defendido por Mendelsohn em sua *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften* (1764).<sup>133</sup> Também Mendelsohn concebe o método da filosofia como um método analítico, só que, em estreita ligação com a metodologia da tradição wolffiana, entende esta análise no sentido da análise de conceitos, quer dizer, como resolução (análise) dos conceitos em suas partes constituintes (notas): "A análise dos conceitos torna distintas e cognoscíveis as partes e membros destes conceitos, que antes eram obscuras e despercebidas, mas ela não acrescenta aos conceitos nada que já não tivesse sido encontrado antes nestes conceitos."<sup>134</sup> O conceito de análise empregado por Mendelsohn coincide com o da escola wolffiana e, na medida em que Kant se afaste dele, estará se afastando também da tradição wolffiana.

Wolff dá em sua metafísica uma definição da "*analysis notionum*", a que se ligarão todos seus seguidores: "*Chama-se análise de conceitos a análise pela qual o conceito da coisa é decomposto nos conceitos daquelas partes que entram na mesma e os conceitos destes*

---

<sup>133</sup> Tanto o ensaio de Kant quanto o de Mendelsohn foram escritos como resposta à questão colocada pela Academia das Ciências de Berlim para o ano de 1763: "On demande, si les vérités métaphysiques en général et en particulier les premiers principes de la Théologie naturelle et de la Morale sont susceptibles de la même évidence que les vérités mathématiques, et au cas qu'elles n'en soient pas susceptibles, quelle est la nature de leur certitude, à quel degré elle peut parvenir, et si ce degré suffit pour la conviction?" (Cf. R. HARNACK, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin II: Urkunden und Aktenstücke*, p. 306-7.) O prêmio foi então para o trabalho de Mendelsohn.

<sup>134</sup> Mendelsohn, *Abhandlung über die Evidenz*, p. 274: "Die Analysis der Begriffe ... macht die Theile und Glieder dieser Begriffe deutlich und kennbar, die vorhin dunkel und unbemerkt waren, aber sie bringt in die Begriffe nichts herein, das vorhin nicht in denselben anzutreffen gewesen ist."

singulares, por sua vez, em outros ainda mais simples, e assim por diante, enquanto der".<sup>135</sup> A análise é entendida como análise de conceitos no preciso sentido de que, por seu intermédio, os conceitos são decompostos em conceitos mais simples. A este respeito os wolffianos Baumeister<sup>136</sup> e Baumgarten<sup>137</sup> seguem Wolff bem de perto.

Superando este uso escolástico, Kant entende o método analítico, por volta de 1762/63, de forma bem diferente da ainda proposta e defendida por Mendelsohn, em seu ensaio. Kant já não entende o método analítico como análise de conceitos, na qual os conceitos, obscuros e por serem elucidados, constituiriam o ponto de partida. Pelo contrário, como ponto de partida da análise valerão certos *juízos* indemonstráveis, como veremos em seguida (3.1.): para entender o que Kant quer dizer com 'juízo indemonstrável' reconstrói-se a origem desta denominação (3.1.1.) e seu uso no contexto das lógicas de inspiração wolffiana (3.1.2.), para então apresentar o sentido que ela tomou em Kant (3.1.1.). O capítulo concluirá (3.2.) com uma avaliação da importância da nova concepção do método analítico para a concepção kantiana do conceito nos anos 1760.

### *3.1. Os juízos indemonstráveis como ponto de partida da análise em filosofia*

Se quisermos chegar a entender como Kant entendia, por volta de 1762/63, o método analítico em filosofia, será necessário analisar o método por ele proposto para a metafísica, especificamente na UDG. Neste ensaio, Kant se liga à tradição daqueles filósofos que se empenham por distinguir claramente o método da filosofia daquele usado na matemática. Assim, entender-se-á Kant, quando afirma que a matemática procede de forma sintética,

---

<sup>135</sup> Wolff, *Psychologia empirica*, § 339: "*Analysis notionum dicitur, qua notio rei resolvitur in notiones eorum, quae ipsas ingrediuntur, et notiones horum singulae denuo in alias simplices ac ita porro, quantum datur.*"

<sup>136</sup> Cf. Baumeister, *Philosophia definitiva*, § 79.

<sup>137</sup> "Actus, quo aliquis distinctionis gradus in conceptu obtinetur, est eiusdem ANALYSIS, (resolutio, evolutio, anatomia. Zergliederung, Entwicklung.)" (Baumgarten, *Acroasis logica*, § 29).

enquanto a filosofia deve proceder de forma analítica: "Pode-se chegar a qualquer conceito universal por dois caminhos distintos, ou pela *conexão arbitrária* dos conceitos ou pela *separação* daquele conhecimento que foi tornado distinto por decomposição." (UDG, A71; AA II, 276)

Com esta afirmação inicial da UDG já nos encontramos em nosso tema: trata-se aqui dos caminhos pelos quais nós chegamos a conceitos *universais*. Um deles é o *caminho da matemática*, que formaria um novo conceito universal pela simples conexão arbitrária de conceitos já dados, sendo que esta conexão arbitrária seria o ponto de partida do novo conceito: "O conceito que eu elucidado não é dado antes da definição, mas, antes, origina-se da mesma." (UDG, A71; AA II, 276) Da forma mais simples, conceitos oriundos desta maneira podem ser exemplificados com construções da geometria, o que explica por que Kant se vale em geral de construções geométricas, quando se trata de exemplificar a síntese: "Um cone pode genericamente significar o que se queira: na matemática ele tem origem na representação arbitrária de um triângulo retângulo que gira em torno de um dos lados. A definição surge aqui e em todos os outros casos claramente através da *síntese*." (UDG, A71; AA II, 276)

O outro é o *caminho da metafísica* e nele não é suficiente a conexão arbitrária, pois: "Aqui (na filosofia) já é dado o conceito de uma coisa, apenas que de forma obscura ou não suficientemente determinado. Tratasse eu de chegar aqui a uma definição sintética, que feliz acaso não teria se dado, se este conceito fosse exatamente aquele que expressasse completamente a idéia que nos fora dada." (UDG, A71-72; AA II, 276-277) Resta-nos, portanto, o outro caminho.

De início, este caminho é descrito à maneira da análise dos wolffianos, dando a impressão de que Kant não se afasta deles na concepção genérica do método a ser empregado em filosofia: "Eu devo desmembrar o conceito que me é dado, comparar as notas separadas e o conceito dado em todo tipo de casos e tornar este pensamento abstrato exaustivo e determinado." (UDG, A71; AA II, 276) Tem-se, pois, a impressão de que Kant não quer seguir a determinação da FS, segundo a qual todos os conceitos universais e distintos se baseiam em juízos (cf. FS, A29; AA II, 58), voltando ao velho caminho da análise dos conceitos em suas notas. Examinando com mais cuidado o texto, percebe-se, no entanto, que Kant defende uma

outra posição. É bem verdade que, na sua concepção, os conceitos também são dados, mas não numa "*simplex apprehensio*",<sup>138</sup> como no caso da teoria de Wolff,<sup>139</sup> e, sim, através de juízos: "Pois seja qual for o objeto, aquelas notas que o entendimento nele percebe por primeiro e imediatamente são os dados para outros tantos juízos indemonstráveis, os quais por conseguinte também constituem a base a partir da qual se pode chegar às definições." (UDG, A77; AA II, 281) Foi visto acima, na análise da FS, que a percepção de uma nota de um objeto enquanto nota já sempre constitui um juízo. Agora Kant acrescenta que, quando o entendimento percebe "por primeiro e imediatamente" uma nota em um objeto, forma-se neste ato um juízo indemonstrável.

O terceiro parágrafo da primeira parte da UDG apresenta esta problemática de uma forma mais clara, quando expõe a concepção dos conceitos irresolúveis (simples) ao lado da dos juízos indemonstráveis. Inicialmente Kant caracteriza o método da filosofia como desmembramento de conceitos, que inevitavelmente conduz a conceitos irresolúveis (UDG, A75; AA II, 280). Mas logo em seguida o método é especificado em termos bem diferentes: "Na filosofia, na qual o conceito da coisa que devo definir me é dado, aquilo que é percebido imediatamente e por primeiro deve servir para um juízo indemonstrável. Portanto deverei ter primeiros princípios antes de qualquer definição filosófica da coisa." (UDG, A77; AA II, 282)

Esta dificuldade pode ser resolvida, se assumirmos que Kant se vale aqui de uma distinção feita por Crusius e proveniente das interpretações iluministas do tópico tradicional dos primeiros princípios do conhecimento, tratados por Aristóteles nos *Segundos Analíticos*. De acordo com a distinção feita por Crusius, existe, ao lado de uma clareza comum (como, por exemplo, em "azedo" e "frio"), ainda uma clareza e distinção lógica e, por fim, uma distinção do conteúdo essencial.

Nesta acepção, a *distinção lógica* é a distinção obtida pelo caminho da abstração, descrito por Crusius como segue: "representa-se algo concreto, em que se encontra o conceito abstrato procurado, e, em pensamento, deixa-se de lado, um após o outro, aquilo que não lhe

---

<sup>138</sup> "Notionem habemus simplicis rei apprehensionis, quatenus nobis sumus conscii hujus actus mentis eumque ab aliis distinguere valemus." (Wolff, *Logica*, § 34).

<sup>139</sup> Cf. Wolff, *Logica*, § 33.

pertence, até que reste apenas o conceito procurado e se nos torne assim claro em sua abstração de outros conceitos, aos quais nós chegaremos de outra maneira."<sup>140</sup> O caminho da abstração é, para Crusius, o único que nos possibilita chegar a conceitos simples (irresolúveis): "Os conceitos simples não admitem nenhuma outra forma de distinção"<sup>141</sup>

Já a *distinção do conteúdo essencial* nos conduz às definições dos conceitos. Chegamos a ela, quando "se distingue um conceito de outros, através das partes nele contidas e que se separou umas das outras por meio de uma abstração proposital."<sup>142</sup> Como é possível que, após se ter decomposto um conceito em suas partes, decomponha-se por sua vez estas partes, pode-se chegar por este processo a diferentes graus de distinção. Posto, no entanto, que este processo de resolução não pode se estender ao infinito, deve-se por fim chegar a algum ponto de partida: "Mas por fim ela deve sempre acabar ou na distinção lógica ou na comum."<sup>143</sup> Quer dizer: a decomposição dos conceitos conduz finalmente ou a conceitos da experiência (que só alcançam uma distinção comum) ou a conceitos simples (que admitem também uma distinção abstrata).

Na UDG, ambos os caminhos se encontram em uma teoria de tipo novo, sendo possível sustentar que Kant está sobretudo interessado na distinção do conteúdo essencial, pois sua preocupação está continuamente voltada para a maneira apropriada de chegar a definições de conceitos em filosofia. Pode, pois, ser útil prestar atenção na maneira como Kant se representa, na UDG, o caminho que conduz à distinção do conteúdo essencial. Em Crusius o caminho consiste na decomposição dos conceitos em suas partes; para Kant isto não é mais satisfatório: sempre é preciso recorrer a juízos.

---

<sup>140</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 172: "man stellet sich ein Concretum vor, darinnen der gesuchte abstracte Begriff anzutreffen ist, und läßt dasjenige, was nicht dazu gehöret, in den Gedancken nach einander hinweg, so lange bis der gesuchte Begriff allein übrig bleibt und uns also in seiner Absonderung von andern Begriffen, zu denen wir auf andere Art gelangen, kenntlich wird."

<sup>141</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 172: "Die einfachen Begriffe lassen gar keine andere Art von Deutlichkeit zu".

<sup>142</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 173: "einen Begriff durch die in ihm enthaltenen Theile, welche man mit wissentlicher Abstraction aus einander gesetzt hat, von andern unterscheidet."

<sup>143</sup> Crusius, *Weg zu Gewißheit*, § 173: "Zuletzt aber muß sie sich allezeit entweder in die logikalische oder in die gemeine Deutlichkeit endigen."

### 3.1.1. A denominação 'juízos indemonstráveis'

No que concerne à denominação 'juízos indemonstráveis', há que concordar com D. Henrich, quando constata que ela foi tomada de Meier.<sup>144</sup> É importante traçar todo o contexto desta denominação, pois dele se pode obter também alguma luz sobre o status de conceitos empíricos, sobre os quais a UDG não nos dirá nada em detalhe. Meier fala, em sua lógica, claramente de juízos indemonstráveis, contrapondo-os aos demonstráveis: "Todos os juízos científicos são ou *demonstráveis* (iudicia demonstrativa) ou *juizos indemonstráveis* (iudicia indemonstrabilia). A verdade destes é evidente neles mesmos, assim que os conhecemos distintamente; aqueles, no entanto, não podem ser conhecidos com certeza sem demonstração."<sup>145</sup>

Viu-se acima como se pensava dever ser constituído um juízo intuitivo. Agora Meier acrescenta, contra toda expectativa que nos poderia vir da tradicional distinção entre o intuitivo/imediato e o discursivo/mediato, que os juízos intuitivos devem ser considerados demonstráveis: "Os juízos demonstráveis são ou conhecidos com certeza apenas pela experiência ou não. Aqueles são *juízos intuitivos* (iudicium intuitivum), estes, no entanto, juízos discursivos (iudicium discursivum)."<sup>146</sup> Um juízo intuitivo consistiria, pois, de conceitos empíricos e fundamentar-se-ia em uma experiência imediata. Assim, nenhum juízo intuitivo poderia ser assumido como indemonstrável, "pois devo sempre lembrar-me de um único caso e assim conhecer como e se eu cheguei a um tal juízo sem me enganar."<sup>147</sup> Assim, por exemplo,

<sup>144</sup> Cf. D. Henrich, "Kants Denken 1762/63", p. 21.

<sup>145</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 313: "Alle gelehrte Urtheile sind entweder *erweisliche* (iudicia demonstrativa), oder *unerweisliche Urtheile* (iudicia indemonstrabilia). Dieser ihre Wahrheit erhellet aus ihnen selbst, so bald wir sie deutlich erkennen; jene aber können ohne Beweis nicht gewiss sein."

<sup>146</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 319: "Die erweislichen Urtheile sind entweder bloss durch die Erfahrung gewiss, oder nicht. Jene sind *anschauende Urtheile* (iudicium intuitivum), diese aber *Nachurtheile* (iudicium discursivum)."

<sup>147</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 319.

o juízo 'este vinho tem gosto doce' só pode ser assumido como verdadeiro, quando tenho na experiência a sensação da conexão destes dois conceitos empíricos. Se um dos conceitos não for uma sensação, mas um conceito abstrato, dirá Meier, então o juízo é um juízo discursivo.<sup>148</sup>

O ponto de partida para a demonstração de um juízo discursivo é, para Meier, um duplo: "Os juízos discursivos são demonstrados ou a partir da experiência ou a partir da razão. Aqueles são experiências mediatas. *Um juízo de experiência* é qualquer juízo cuja certeza advenha da experiência, seja ele um juízo intuitivo ou um juízo discursivo."<sup>149</sup> A demonstração a partir da experiência repousa ultimamente sobre os juízos intuitivos obtidos na experiência: "Todos os juízos intuitivos são os primeiros princípios de todas as demonstrações a partir da experiência."<sup>150</sup> O modelo de experiência concebido por Meier prevê, pois, a derivação de juízos genéricos (discursivos, por dependerem desta mediação) a partir de juízos elementares intuitivos (cuja certeza repousaria na apreensão imediata do objeto na experiência).

---

<sup>148</sup> Cf. Meier, *Vernunftlehre*, p. 520. A propósito desta passagem de Meier, Kant observa: "Juízos intuitivos, quando incluindo conceitos abstratos, não são sensação. Apenas se tem sensação de coisas singulares." (R 3138: "Anschauende Urtheile, wenn sie absonderliche Begriffe in sich fassen, sind keine Empfindung. Nur einzelne Dinge werden empfunden." Esta nota foi redigida, se Adickes estiver correto, por volta de 1755, portanto bem cedo). Esta observação mostra como Kant começa a se afastar bem cedo das determinações um tanto superficiais dos lógicos wolffianos; no presente caso, possivelmente ele chamaria de juízos intuitivos os juízos de experiência de Meier.

Neste contexto pode-se também entender a seqüência anunciada por Kant na *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765/66*: "Pois como o progresso natural do conhecimento humano se dá de tal forma que primeiro se desenvolve o entendimento, na medida em que chega, através da experiência, a juízos intuitivos e, através destes, a conceitos, e em seguida estes conceitos são conhecidos pela razão em relação com suas razões e conseqüências e finalmente em um bem ordenado todo por meio da ciência, assim a instrução terá de tomar o mesmo caminho." (*Nachricht*, A4; AA II, 305). Na concepção de Kant, os juízos intuitivos não devem já ser confundidos com os juízos indemonstráveis; aqueles pertencem ao conhecimento empírico e deles se ocupa o entendimento, enquanto estes constituem o ponto de partida do conhecimento racional.

A distinção entre entendimento e razão, feita na *Nachricht* de 1765, não contradiz a identificação de ambas na FS de 1762, porque nesta Kant chama a atenção para o fato de que a capacidade de reconhecer imediatamente uma nota em um objeto e a capacidade de conhecê-la apenas de forma mediata (por meio de uma nota intermediária) repousam ultimamente sobre uma faculdade fundamental comum, a faculdade de julgar; naquela, ao contrário, a insistência recai sobre a diferença dos resultados obtidos com cada uma destas capacidades cognitivas.

<sup>149</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 323: "Die Nachurtheile werden entweder aus der Erfahrung oder aus der Vernunft demonstrirt. Jene sind mittelbare Erfahrungen. *Ein Erfahrungsurtheil* ist ein jedes Urtheil, welches durch die Erfahrung gewiss ist, es mag nun entweder ein anschauendes Urtheil sein oder ein Nachurtheil."

<sup>150</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 319: "Alle anschauenden Urtheile sind die ersten Anfänge aller Demonstrationen aus der Erfahrung."

Partindo de juízos de experiência, poderia agora concluir Kant, nós podemos chegar a conceitos empíricos, ou seja, conceitos obtidos apenas a partir da experiência. Não são eles contemplados na UDG, porque neste ensaio o objetivo são os juízos de razão, cuja demonstração deve ser feita partindo-se não da experiência, mas da razão.

Na concepção de Meier, a demonstração a partir da razão tem como ponto de partida três tipos de juízos: "Os juízos idênticos, os axiomas e os postulados são assim os primeiros princípios de todas as demonstrações a partir da razão."<sup>151</sup> De uma forma bastante imprecisa, Meier reconstrói assim o modelo axiomático inspirado na geometria euclidiana e que, desde Descartes e Newton, goza da mais ampla aceitação entre os intelectuais, mesmo que nem sempre se compreenda seu rigor. Numa nota ao texto de Meier, Kant observa, com vistas particularmente à fertilidade do método sintético da geometria: "Pequenos riachos são o começo de grandes rios" (R 3124), uma idéia que ainda ressoa na UDG: "que se ressalte sempre nas considerações da metafísica particularmente aquilo que se conhece com certeza, mesmo que fosse pouco" (UDG, A82; AA II, 285-286).

Por fim, entram em cena os tais juízos indemonstráveis, cujo contexto cumpria reconstruir. O ponto de partida das demonstrações a partir da razão é, no modelo de Meier, o juízo indemonstrável. Há juízos indemonstráveis de tipos diferentes, como os axiomas e os postulados.<sup>152</sup> Temos um axioma, nesta acepção, quando "afirmamos um conceito ou uma parte dele deste mesmo conceito".<sup>153</sup> Henrich observa com razão que juízos deste tipo resultam da definição dos conceitos.<sup>154</sup> Além dos axiomas têm-se ainda os postulados como tipo básico de juízos indemonstráveis. Um postulado seria dado quando "eu represento uma coisa que se pode considerar como efeito e afirmo daquele que a quer produzir que ele tem de produzi-la ou ao menos uma parte dela".<sup>155</sup>

---

<sup>151</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 318: "Die leeren Urtheile, die Grundurtheile und Heischeurtheile sind demnach die ersten Anfänge aller Demonstrationen aus der Vernunft." Sobre a tradução das denominações destes diferentes tipos de juízos veja-se os §§ 314-315 deste mesmo texto.

<sup>152</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 315.

<sup>153</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 316.

<sup>154</sup> Cf. D. Henrich, "Kants Denken 1762/62", p. 21.

<sup>155</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 317.

Não é de todo claro como estes dois tipos de juízos indemonstráveis se relacionam, no modelo de Meier, com os juízos idênticos. Um juízo é idêntico, diz Meier, quando "o predicado de um juízo afirmativo é idêntico ao sujeito".<sup>156</sup> É de supor que tanto os axiomas quanto os postulados sejam considerados juízos idênticos, pois "não existem juízos indemonstráveis além dos idênticos."<sup>157</sup> De qualquer forma, a verdade de um juízo indemonstrável deve ser evidente a partir dele mesmo e isto na medida em que o conheçamos de forma clara e distinta.<sup>158</sup>

Kant falava já na FS de juízos indemonstráveis, afirmando inclusive: "O conhecimento humano está cheio de juízos indemonstráveis deste tipo. Antes de qualquer definição comparecem vários deles, assim que, para chegar a ela, nos representamos como uma nota aquilo que se conhece por primeiro e imediatamente em uma coisa." (FS, A35; AA II, 61)

O que constitui, pois, para Kant e por volta de 1762/63, um juízo indemonstrável?

### 3.1.2. A noção de juízo indemonstrável

Nas lógicas de inspiração wolffiana é comum tratar-se da distinção entre juízos demonstráveis ou mediatos e juízos indemonstráveis ou imediatos. Quando Kant passa a falar de juízos indemonstráveis em seus textos, vale-se de uma terminologia usual, restando a questão de saber qual o sentido que ele atribuía ao termo. Neste sentido, Henrich propôs, em seu artigo "Kants Denken 1762/63", uma tese interpretativa que constituirá aqui o ponto de partida de uma análise mais detalhada: "Chegamos, pois, ao resultado de que Kant interpretou o sentido da doutrina dos enunciados indemonstráveis com a ajuda de dois teoremas de

---

<sup>156</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 314.

<sup>157</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 314.

<sup>158</sup> Cf. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 313.

Crusius. Ele fundiu numa única teoria a doutrina dos axiomas deste autor com sua doutrina dos conceitos primeiros.<sup>159</sup>

Seguindo esta sugestão, reconstruí-se, em seguida, a concepção de Crusius dos axiomas (3.1.2.1.) e sua teoria dos conceitos primeiros (3.1.2.2.), com vistas à concepção kantiana dos juízos indemonstráveis.

3.1.2.1. Crusius entende por axioma o mesmo que uma proposição imediata. Em seu *Weg zur Gewißheit*, define-se o axioma como segue: "Um *axioma* ou *proposição imediata* é uma proposição em que se apreende imediatamente uma relação entre o sujeito e o predicado, de tal modo que, se quiséssemos negar o último, não nos seria mais possível pensar o sujeito, como p. ex.: uma linha qualquer é igual a si mesma."<sup>160</sup>

Mesmo assim, Crusiu pensa que os axiomas não são suficientemente fundamentados pelo princípio de não-contradição, como fica claro no capítulo reservado aos primeiros princípios das conclusões. Neste capítulo, Crusius denomina axiomas ou proposições imediatas aquelas proposições "que são construídas de tal forma que o sujeito não pode mais ser pensado ao se negar o predicado, sendo que isto é apreendido imediatamente."<sup>161</sup> Mas não só aquilo que implica contradição não pode mais ser pensado desta maneira. O princípio de não-contradição, ele próprio, é já uma instância de um princípio superior, o *supremo princípio* de nossas conclusões, o qual diz "que aquilo que não podemos pensar senão como verdadeiro é verdadeiro e aquilo que simplesmente não podemos pensar ou não podemos pensar senão como falso é falso."<sup>162</sup>

Deste princípio supremo das conclusões, seguem, na aplicação, três *proposições superiores universais*. Inicialmente, tem-se o *princípio de não-contradição*, exposto à maneira

---

<sup>159</sup> D. Henrich, "Kants Denken 1762/63", p. 24.

<sup>160</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 42: "Ein *Axioma* oder *unmittelbarer Satz* ist ein Satz, darinnen unmittelbar ein solches Verhältnis des Subjecti und Praedicati wahrgenommen wird, da uns, wenn wir das letztere leugnen wolten, das Subiectum nicht weiter zu denken möglich seyn würde, z.E. eine iede Linie ist sich selbst gleich."

<sup>161</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 266.

<sup>162</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 256: "daß dasienige, was wir nicht anders als wahr denken können, wahr sey, und was wir schlechterdings gar nicht, oder nicht anders als falsch denken können, falsch sey."

de Crusius: "na medida em que pensamos algo como existente ou também apenas como possível, ser-nos-á simplesmente impossível pensar que o mesmo também não seja neste exato momento e sob este mesmo aspecto."<sup>163</sup> Aquilo que nós pensamos como existente ou como possível naturalmente não é dado pelo princípio de não-contradição, mas é suposto, se o princípio tiver que chegar a ser aplicado de alguma forma.<sup>164</sup>

*Os outros dois princípios* derivados do princípio supremo das conclusões são introduzidos por Crusius tendo em vista a constituição de conceitos de acordo com a natureza do entendimento, como ele os chama. Em geral, Crusius prevê a possibilidade de se constituir conceitos de duas maneiras distintas. A *primeira* delas é *arbitrária* e relembra a concepção da formação de conceitos na matemática, corrente na época entre os wolffianos. Deste tipo de conceitos poder-se-ia derivar apenas conseqüências hipotéticas: "Mas então as conseqüências que se pode tirar deles por meio do princípio de não-contradição alcançam tão só uma *realidade hipotética*, i.é, elas serão reais só quando em algum lugar os conceitos possíveis, agora considerados ou arbitrariamente compostos, forem reais."<sup>165</sup> Um exemplo não matemático para tanto seria o conceito de Pégaso como cavalo alado. A *segunda* maneira dar-se-ia *de acordo com a natureza do entendimento*, como quando "se junta aquilo que a sensação nos representa como ligado; ou mesmo aquilo que nós somos *obrigados a pensar como ligado* mesmo de tal forma que nos desaparece o conceito de uma parte ou toda nossa natureza se opõe, se quiséssemos deixar de lado o outro conceito e negá-lo com a posição do primeiro. Igualmente cabem aqui os casos em que *separamos* os conceitos tal como as sensações as representam como separados ou como a natureza de nosso entendimento nos obriga a separar os mesmos."<sup>166</sup>

---

<sup>163</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 258: "indem wir etwas als existierend, oder auch nur als möglich denken; so ist es uns schlechterdings unmöglich zu denken, daß dasselbe zu eben der Zeit und in eben der Absicht auch nicht sey, oder nicht möglich sey."

<sup>164</sup> Cf. Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 258.

<sup>165</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 259: "Alsdenn bekommen aber auch die Folgen, welche man vermöge des Satzes vom Widerspruche daraus ziehet, nur eine *hypothetische Realität*, d.i. sie werden alsdenn erst real seyn, wenn irgendwo die möglichen Begriffe, welche man ietzo betrachtet, oder willkührlich zusammen gesetzt hat, real seyn werden."

<sup>166</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 259: "dasienige zusammen genommen wird, was uns die *Empfindungen* als verbunden vorstellen; oder was wir gar dergestalt *als verbunden zu denken genöthigt* sind, daß uns der Begriff

A constituição de conceitos de acordo com a natureza do entendimento não pode ser entendida apenas a partir do simples princípio de não-contradição, mesmo que possamos aplicar este princípio a estes conceitos, uma vez que eles tenham sido constituídos. Será com referência a esta constituição dos conceitos de acordo com a natureza do entendimento que se tornarão possíveis as proposições imediatas de Crusius: "Desta maneira, surgem proposições que não são idênticas e que em última instância constituem o positivo e o essencial em nosso conhecimento."<sup>167</sup> Que estas proposições não são idênticas nada mais significa aqui do que não serem elas deriváveis imediatamente dos conceitos pela aplicação do princípio de não-contradição. Com a aplicação do princípio de não-contradição a estas proposições imediatas chegar-se-ia a conclusões tão reais quanto as próprias proposições de que elas são derivadas, se bem que não imediatamente, mas de forma mediata (pela conclusão): "Entende-se que se possa posteriormente também aplicar às mesmas o princípio de não-contradição e por este meio justamente enriquecer o entendimento com o conhecimento de proposições reais."<sup>168</sup> As conclusões também seriam proposições reais, porque elas são derivadas de proposições reais, quer dizer de proposições imediatas ou, no sentido de Crusius, de axiomas. Por isto, e mesmo porque não dispomos de outro tipo de proposições imediatas, estas proposições podem ser consideradas como o propriamente "positivo ou essencial em nosso conhecimento". Crusius dá vários exemplos de proposições imediatas deste tipo: "Toda força está em um sujeito; tudo o que surge surge de uma razão suficiente; ... o mesmo ponto de um corpo não pode ao mesmo tempo ser vermelho e verde."<sup>169</sup>

---

von dem einen verschwindet, oder sich unsere ganze Natur widersetzt, wenn wir den andern Begriff hinweg lassen, und bey Setzung des ersten verneinen wolten. Gleichmaßen gehört hierher, wenn wir die Begriffe also trennen, wie sie uns die Empfindungen als getrennt vorstellen, oder wie uns das Wesen unseres Verstandes dieselben zu trennen nöthiget."

<sup>167</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 259: "Auf diese Weise entstehen Sätze, welche nicht identisch sind, und welche zuletzt das Positive, oder Kernichte in unserer Erkenntnis ausmachen."

<sup>168</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 259: "Es versteht sich, daß wir hernach auch auf dieselben den Satz vom Widerspruche appliciren, und dadurch eben den Verstand an Erkenntnis realer Sätze bereichern."

<sup>169</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 259: "Eine jede Kraft ist in einem Subjecte; Alles was entsteht, entstehet von einer zureichenden Ursache; ... einerley Punct eines Körpers kan nicht roth und grün zugleich seyn". Obviamente Crusius se debatia nesta concepção das proposições imediatas com o mesmo problema que levará Kant a formular sua famosa teoria dos juízos sintéticos a priori. Aqui se trata de entender como esta construção teórica está ligada à maneira como Kant compreende, neste período, a formação de conceitos a partir de juízos, sendo que estes juízos devem poder ser dados de alguma maneira.

A impossibilidade de pensar o contrário, verificada nestas proposições imediatas e que é distinta da impossibilidade lógica, quer dizer, da impossibilidade decorrente do princípio de não-contradição, esta impossibilidade de pensar o contrário proviria "da constituição física positiva de nossos conceitos e faculdades de pensar".<sup>170</sup> Esta necessidade de natureza constitui *a outra determinação* daquele princípio supremo das conclusões e tem como instâncias *duas proposições superiores* universais: "que aquilo que não se deixa separar nos pensamentos também não seja separado de fato; e o que não se deixa ligar nos pensamentos em um conceito também não seja ligado de fato."<sup>171</sup>

Portanto poderíamos decompor o princípio supremo de todas as conclusões em *três proposições principais* (também chamadas de *princípios da razão* - cf. *Weg zur Gewißheit*, § 262):

1. o princípio de não-contradição;
2. o princípio da inseparabilidade (*principium inseparabilium*);
3. o princípio da inconjugalidade (*principium inconiungibilium*).

Por que Kant não podia ficar satisfeito com estes princípios, fica claro, quando se considera o que Crusius mesmo faz com eles, ou seja, o que em sua opinião segue imediatamente deles. Entre as proposições imediatas de Crusius comparece, por exemplo, volta e meia a proposição 'tudo o que é está em algum lugar',<sup>172</sup> o que, após uma discussão milenar dos teólogos, pelo menos pode ser posto em dúvida, não constituindo assim certamente uma proposição imediata. Por outro lado, Kant está de acordo com os lógicos de sua época, quando afirmam ser insuficiente o princípio de não-contradição para dar conta do conhecimento efetivo. Assim, podemos vê-lo se debatendo com esta questão dos princípios do conhecimento humano, quando se manifesta na conclusão da FS: "Erram aqueles filósofos que procedem como se não existissem verdades fundamentais indemonstráveis além de uma (o princípio de

---

<sup>170</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 261.

<sup>171</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 261: "das dasjenige, was sich nicht in den Gedanken von einander trennen lässet, auch in der That nicht von einander getrennet sey; und was sich nicht in den Gedanken in einen Begriff verbinden lässet, auch in der That nicht verbunden sey".

<sup>172</sup> Cf. Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 42, § 259.

não-contradição). Mas erram outro tanto aqueles que sem garantia são excessivamente generosos ao honrar várias de suas proposições com este mérito." (FS, A35; AA II, 61) A primeira destas observações críticas dirige-se, entre outros, contra Wolff, que só queria admitir ultimamente o princípio de não-contradição como princípio superior de todo conhecimento humano; a segunda atinge em seu âmago a doutrina dos princípios de Crusius, tal como reconstruída acima.

Mas fica para Kant a tarefa de dar conta do que Crusius, com vários lógicos de seu tempo, tinha se proposto, ou seja, chegar a uma descrição de todos os princípios de que nosso entendimento se vale nos processos cognitivos. Nesta medida, sua tarefa será salvar a intenção de Crusius sem cair no erro deste, quer dizer, sem admitir como princípio o que não o é.

3.1.2.2. Antes de proceder a uma reconstrução da noção de juízos indemonstráveis, presente na obra de Kant por volta de 1762/63, cumpre ainda expor brevemente a concepção de conceitos primeiros em Crusius, pois, como afirmava Henrich, no artigo mencionado e que serve aqui de guia, Kant fundiu a concepção que Crusius tinha das proposições imediatas com sua concepção dos conceitos primeiros, chegando assim a uma nova concepção dos juízos indemonstráveis.

Crusius fala de *conceitos primeiros* em sua exposição da definição real em sentido estrito. Neste sentido, quer-se obter a definição real de uma coisa real, o que é o caso, quando se tem a intenção "de transformar a idéia concreta de uma coisa existente, considerada enquanto tal, em uma idéia abstrata e adequada, p. ex. quando se define fogo ou ar."<sup>173</sup>

As definições reais em sentido estrito poderiam ser divididas "em *conceitos fundamentais* ou *primeiros* (Notiones s. Definitiones primas) e *definições derivadas* ou *ulteriores* (Definitiones ulteriores)".<sup>174</sup> Um conceito primeiro pode então ser chamado "uma definição que pode ser considerada a primeira em ordem de nosso conhecimento, de tal forma

<sup>173</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 480: "die concrete Idee von einem existirenden Dinge, und welche man auch also betrachtet, in eine abstracte und adäquate zu verwandeln, z.E. wenn Feuer oder Luft definirt wird."

<sup>174</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 482.

que ela já não pressupõe, para sua demonstração, nenhuma definição tomada de outras propriedades."<sup>175</sup> Os conceitos primeiros deverão, portanto, funcionar como ponto de partida de nosso conhecimento, devendo ser cognoscíveis imediatamente nos objetos, pois do contrário não seriam o primeiro na ordem do conhecimento. Por isto, Crusius apresenta também regras, de acordo com as quais nós deveríamos decidir se algo é um conceito primeiro ou não. Sejam aqui mencionadas apenas duas delas. A primeira diz: "Não se deve incluir no conceito primeiro nenhuma propriedade além das que o entendimento atinge por primeiro, e isto de modo tal que ele também possa demonstrá-las sem que necessariamente anteceda um outro conceito abstrato e adequado da mesma coisa."<sup>176</sup> Kant teria dito, nesta época, que o entendimento deve poder chegar ao conceito "por primeiro e imediatamente". Como segunda regra para a decisão sobre se um conceito é primeiro ou não, Crusius arrola uma regra concernente ao possível conteúdo do conceito: "Por isto, pode-se compor conceitos primeiros a partir de experiências, sejam elas experiências externas ou internas."<sup>177</sup> Por conseguinte, pode-se, na opinião de Crusius, considerar também conceitos tirados da experiência como conceitos primeiros.

É importante ressaltar que os conceitos primeiros devem redundar em uma definição real, quer dizer, eles devem garantir que corresponda realidade a um conceito abstraído a partir deles. Crusius em geral leva muito a sério a questão da realidade dos conceitos. Como crítico do método matemático na filosofia, tal como por ele entendido, não pode se satisfazer com a construção de conceitos de coisas meramente possíveis. Aos defensores da tese wolffiana de que o princípio de não-contradição é o único a valer como princípio superior de nosso conhecimento objetiva que eles se limitam a estabelecer a possibilidade dos conceitos, não investigando suficientemente se lhes corresponde também alguma realidade.

---

<sup>175</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 482: "eine solche Definition, welche in Ansehung unserer Erkenntnis die erste seyn kan, dergestalt, daß sie zu ihrem Beweise keine von andern Eigenschaften hergenommene Definition schon voraus setzt."

<sup>176</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 483: "In den ersten Begriff müssen keine andern Eigenschaften genommen werden, als zu denen der Verstand zuerst gelangen kan, und zwar also, daß er sie auch beweisen kan, ohne daß nothwendig ein anderer abstracter und adäquater Begriff von demselben Dinge vorhergehen muß."

<sup>177</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 483: "Daher kan man aus Erfahrungen erste Begriffe zusammen setzen, es mögen äusserliche oder innerliche Erfahrungen seyn."

Não se pode dizer que Crusius tenha chegado a uma concepção consistente dos conceitos primeiros e das definições reais. Seu pensamento tende a desvanecer-se em distinções e sutilezas terminológicas que propriamente nunca chegam a ser sistematicamente usadas. Assim, continua ele, poderíamos chegar a diversos conceitos primeiros de uma coisa: "quando uma coisa apresenta diversas propriedades, com as quais pode comodamente começar a abstração, e uma vez que ainda assim algumas poucas reunidas já constituem um conceito, pelo qual a coisa se distingue de todas as outras, então podem ser dados diversos conceitos primeiros."<sup>178</sup> Os conceitos primeiros seriam definições reais, sem, no entanto, apresentar necessariamente a essência da coisa. Eles são conceitos primeiros em relação a nosso conhecimento, razão pela qual também podem ser considerados razões de conhecimento (*Erkenntnisgründe*).

Por fim, com as definições derivadas, Crusius volta ao caminho da distinção do conteúdo essencial, pois as definições que podem indicar a essência de uma coisa seriam sempre definições derivadas, obtidas por abstração a partir dos conceitos primeiros.<sup>179</sup>

Com vistas à concepção kantiana da formação de conceitos claros e distintos a partir de juízos dados, por volta de 1762/63, adquire certa importância um procedimento típico de Crusius, que consiste em chegar aos conceitos procurados, partindo de proposições empíricas e preliminares e valendo-se da abstração exercida sobre estas proposições.<sup>180</sup> Crusius exemplifica este procedimento com o conceito de liberdade, tal como introduzido em sua ética. Ali são inicialmente arroladas uma série de proposições que apresentam o que normalmente se pensa relacionado ao conceito de liberdade. A partir destas proposições, Crusius obtém, então, o conceito de liberdade: "Tomando-se estas propriedades pressupostas em conjunto, um *ser livre* não pode ser outra coisa senão ...."<sup>181</sup> Este procedimento é empregado por Crusius em quase

---

<sup>178</sup> Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 482: "wenn an einem Dinge viel Eigenschaften vorkommen, von denen die Abstraktion bequem angefangen werden kan, und da gleichwohl etliche wenige zusammen genommen schon einen Begriff ausmachen, wodurch es von allen andern unterschieden wird; so können mehrere erste Begriffe gegeben werden."

<sup>179</sup> Cf. Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 493s.

<sup>180</sup> Cf. Crusius, *Weg zur Gewißheit*, § 482.

<sup>181</sup> Crusius, *Anweisung vernünftig zu leben*, § 38: "Wenn man diese vorausgesetzte Eigenschaften zusammen nimmt, so kann ein freyes Wesen nichts anders seyn als ...".

todas as definições de sua metafísica, como, por exemplo, na definição da existência,<sup>182</sup> de espaço,<sup>183</sup> de tempo,<sup>184</sup> de força,<sup>185</sup> etc.

Mesmo não sendo possível demonstrar uma influência direta de Crusius sobre Kant, no que diz respeito a um detalhe tão pequeno, pode-se ainda assim constatar que a concepção de Kant, segundo a qual conceitos são dados em juízos, não deixa de ter um precedente próximo.

Apesar de se situar ao lado de Crusius na revisão crítica da sistemática wolffiana, as idéias de Kant neste período afastam-se das de Crusius, o que deveremos ver em seguida no concernente especificamente à doutrina dos juízos indemonstráveis.

### 3.1.3. A concepção kantiana dos juízos indemonstráveis

O fato de se poder reconstituir o contexto em que se falava de juízos indemonstráveis pelos meados do século XVIII não implica que Kant não tenha já muito cedo chegado a formular sua própria concepção a este respeito. Na verdade, ele nos apresenta já na FS uma elucidação do conceito de juízos indemonstráveis que aponta para novos rumos: "Todos os juízos que são subsumidos imediatamente sob os princípios da concordância e da não-contradição, quer dizer, nos quais nem a identidade nem a contradição é conhecida por intermédio de um termo médio (portanto não pela decomposição dos conceitos) mas imediatamente, são juízos indemonstráveis" (FS, A35; AA II, 60-61). Nesta acepção, os juízos indemonstráveis constituem o ponto de partida da análise (como seu conteúdo ou material analisável); lá onde se origina um juízo a partir da decomposição de um conceito estamos sempre já perante um juízo mediato e demonstrável. Que os juízos indemonstráveis devam ser

---

<sup>182</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 46.

<sup>183</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 48-49.

<sup>184</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, § 54.

<sup>185</sup> Crusius, *Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten*, §§ 70ss.

subsumidos imediatamente sob os princípios da concordância e da não-contradição nada mais quer dizer do que: o predicado tem de ser pensado inseparavelmente com o sujeito, sem que, no entanto, já esteja nele contido.<sup>186</sup>

No que diz respeito a esta concepção dos juízos indemonstráveis, vem sendo assumida ainda uma influência de H. S. Reimarus sobre o pensamento de Kant.<sup>187</sup> Pois também Reimarus parte de dois princípios da razão, como já ressalta do próprio título de sua lógica: *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in der Erkenntnis der Wahrheit aus zwoen ganz natürlichen Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet*, quer dizer, tal como Kant também Reimarus coloca os princípios de não-contradição e de identidade como as regras supremas da razão.

O mais importante, contudo, é que Reimarus assume também juízos de compreensão imediata (assim ele os chama) com relação à experiência. Trata-se, neste caso, de uma compreensão da concordância ou da contradição entre os conceitos de um juízo, compreensão esta que pode ser imediata ou mediata, de tal modo que todos os juízos "podem ser divididos em juízos de compreensão mediata e imediata, na medida em que, para o conhecimento da concordância ou da contradição de dois conceitos, preciso ou não preciso pensar em um terceiro."<sup>188</sup> Este conhecimento da concordância ou contradição dos conceitos em um juízo pode se dar por duas vias: "Agora, toda compreensão é ou uma compreensão da relação de nossa representação com o dado na sensação (de onde surgem proposições de experiência) ou uma compreensão da relação de nossas representações abstratas entre si, da qual segue o

---

<sup>186</sup> Sobre o lugar sistemático dos princípios de não-contradição e de identidade no pensamento de Kant por volta de 1762/63 pode-se, mais uma vez, apontar para a análise muito precisa de D. Henrich em "Kants Denken 1762/63".

<sup>187</sup> A Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften publicou em 1980 um volume sobre a posição da lógica de Reimarus no desenvolvimento da filosofia alemã no século XVIII (WALTER, W & BORINSKI, L. (Hrsg.). *Logik im Zeitalter der Aufklärung: Studien zur "Vernunftlehre" von Hermann Samuel Reimarus*. Göttingen 1980), com contribuições de N. Hinske, H. J. Engfer, H. W. Arndt und W. Schneiders. Procurou-se documentar uma influência de Reimarus sobre Kant, apontando para determinadas semelhanças na estrutura de seus desenvolvimentos. Neste sentido, já no século XIX Ueberweg afirmara que Reimarus influenciou Kant: "In mehrfache Beziehung schließt sich Kant (theils beistimmend, theils polemisch) zunächst an Reimarus an." (*System der Logik*, p. 44. Bonn 1874). No que consiste especificamente esta influência, no entanto, nenhum destes pesquisadores chegou a estabelecer.

<sup>188</sup> Reimarus, *Die Vernunftlehre*, § 127.

conhecimento de conclusão."<sup>189</sup> No primeiro caso, trata-se efetivamente de juízos que são tirados da experiência, como mostra claramente o exemplo dado por Reimarus: "As proposições de experiência se originam da compreensão de uma concordância ou de uma contradição de nossa representação abstrata com o dado da sensação. P. ex. a lua torna-se escura/é eclipsada."<sup>190</sup>

Como toda compreensão da concordância ou da contradição é ou "uma compreensão da relação de nossa representação com o dado na sensação" ou "uma compreensão da relação de nossas representações abstratas entre si", Reimarus pode dizer que "todas as proposições de compreensão imediata são ou *proposições claras de experiência* ou *princípios idênticos da razão*. P. ex. a proposição: eu tenho consciência de mim mesmo, é uma proposição clara de experiência; por outra parte, quando digo: quem é consciente de si mesmo, este é, tenho assim um princípio idêntico da razão."<sup>191</sup>

O exemplo dado por Reimarus para o juízo imediato com referência à sensação pode, à primeira vista, surpreender, posto que se refere ao sujeito das representações. É que Reimarus reconhece dois tipos de sensações (seguindo nisto a Wolff, que lhe serve proximamente de modelo), uma sensação externa e outra interna. A sensação é externa ou dos sentidos, "quando temos consciência das coisas corpóreas presentes, por meio das alterações em nosso corpo e de seus órgãos dos sentidos; a saber, quando vemos, ouvimos, cheiramos, degustamos, sentimos."<sup>192</sup> Com a referência à sensação externa são possíveis juízos imediatos da experiência externa. Mas além disto, temos uma sensação interna, "quando temos consciência das

---

<sup>189</sup> Reimarus, *Die Vernunftlehre*, § 128: "Nun ist alle Einsicht, entweder eine Einsicht von dem Verhältnisse unserer Vorstellung mit dem Empfundenen, (woraus Erfahrungssätze entstehen,) oder eine Einsicht von dem Verhältnisse unserer abgesonderten Vorstellungen gegen einander, woraus das Schlußerkenntnis fließt."

<sup>190</sup> Reimarus, *Die Vernunftlehre*, § 135: "Die Erfahrungssätze entstehen aus der Einsicht einer Einstimmung oder eines Widerspruchs unserer abgesonderten Vorstellung mit dem Empfundenen. Z.B. der Mond wird verfinstert."

<sup>191</sup> Reimarus, *Die Vernunftlehre*, § 128: "müssen auch alle Sätze von unmittelbarer Einsicht entweder *klare Erfahrungssätze*, oder *identische Grundsätze der Vernunft* seyn. Z.B. der Satz: Ich bin mir bewußt, ist ein klarer Erfahrungssatz; hergegen, wenn ich sage: Wer sich bewußt ist, der ist, so ist es ein identischer Grundsatz der Vernunft."

<sup>192</sup> Reimarus, *Die Vernunftlehre*, § 213: "wenn wir uns der gegenwärtigen körperlichen Dinge, vermittelst der Veränderungen in unserm Körper und dessen sinnlichen Werkzeugen, bewußt sind; nämlich, wenn wir sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen."

alterações presentes em nossa alma; a saber, quando percebemos nossas paixões d'alma, nosso pensamento e vontade. Por isto, dá-se uma *experiência interior ou espiritual*, i.é, um conhecimento de coisas imateriais a partir de nossa sensação interior.<sup>193</sup> Em conseqüência, pode ser dito que, com a referência à sensação interna, são possíveis juízos imediatos da experiência interior.

A concepção de Kant dos juízos imediatos como juízos subsumidos imediatamente sob os princípios de concordância e de contradição, quer dizer, nos quais a concordância ou a contradição dos conceitos é conhecida imediatamente, mostra uma semelhança tão grande com a de Reimarus que neste ponto se pode muito bem assumir uma influência deste. Mas trata-se muito mais de uma influência terminológica do que de uma influência mais ampla no concernente aos conteúdos mesmos, visto que esta investigação acerca do ponto de partida de nosso conhecimento caracteriza fortemente toda a lógica do iluminismo, sempre às voltas com o problema dos princípios do conhecimento, dos quais se derivaria todo o resto, um problema já colocado por Aristóteles nos *Segundos Analíticos* e amplamente discutido por Locke na quarta parte de seu *Ensaio*. A influência de Locke sobre as discussões metodológicas do iluminismo é inegável; difícil é apenas mostrar como ela se dá em detalhe. No contexto do iluminismo alemão, esta influência se dá, além do mais, em estreita ligação com o wolffianismo, o que leva a marcáveis alterações e sincretismos.

Partindo da discussão comum dos iluministas alemães de meados do século XVIII, Kant reinterpreta esta concepção dos juízos indemonstráveis em estreita ligação com a física de Newton, o que resulta em uma nova concepção, muito mais concreta e significativa em termos sistemáticos. O contexto em que isto se dá é o da discussão do método adequado para a metafísica. Kant não duvida que o método newtoniano seja o indicado para as ciências físicas, superando nisto o próprio Locke, que hesitava ainda em reconhecer à física de Newton o status de ciência completa.<sup>194</sup> Kant não só não hesita em reconhecer à física newtoniana o status de

---

<sup>193</sup> Reimarus, *Die Vernunftlehre*, § 213: "wenn wir uns der gegenwärtigen Veränderungen in unserer Seele bewußt sind; nämlich, wenn wir unsere Gemüthsleidenschaften, unser Denken und Wollen, wahrnehmen. Daher gibt es auch eine *innere oder geistige Erfahrung*, d.i. eine Erkenntnis immaterieller Dinge aus unserer inneren Empfindung."

<sup>194</sup> Cf. *Essay*, bk. IV, ch. XII.

ciência como ainda vê nela um modelo a ser estendido à metafísica. À questão colocada pela Academia de Ciências de Berlim, para o ano de 1763, sobre o grau de certeza que podemos atingir com relação às verdades metafísicas, Kant responde com uma investigação acerca do método a ser seguido em metafísica e conclui: "O verdadeiro método da metafísica é, em princípio, idêntico ao método que *Newton* introduziu na ciência natural e que ali foi de conseqüências tão úteis. Deve-se, é-nos dito ali, procurar, através de experiências seguras e com a ajuda quando muito da geometria, as regras, de acordo com as quais ocorrem determinados fenômenos da natureza." (UDG, A82; AA II, 286)<sup>195</sup>

Na ciência natural devemos partir sempre de experiências seguras (que, na interpretação de Kant, fornecem um sem-número de juízos imediatos). Mas ainda não fazemos ciência, quando nos contentamos meramente com as experiências, com uma simples listagem de curiosidades observáveis; além das experiências, faz-se necessária a análise dos juízos dados na experiência. Somente por meio desta análise chegamos às regras que permitem explicar o ocorrido, quer dizer, em outros termos, chegamos a conceitos claros e distintos dos objetos da experiência. Entender um fenômeno é mais do que indicar simplesmente algumas relações de gênero e de espécie: "Mesmo que não se conheça nos corpos a razão última do ocorrido, ainda assim é certo que eles atuam de acordo com esta lei, e explica-se a confusão dos acontecimentos naturais, quando se mostra distintamente como eles se encontram sob estas bem demonstradas regras." (UDG, A82; AA II, 286) Uma representação clara e distinta dos acontecimentos naturais só se torna possível pela compreensão das conexões e regularidades. Mas compreender estas conexões significa, ao mesmo tempo, alcançar, partindo dos juízos que tornam os fenômenos acessíveis ao entendimento, as regras neles subjacentes.<sup>196</sup> Encontra-se, assim, na texto da UDG, uma primeira tentativa de dar conta das implicações filosóficas e lógicas do método analítico, apregoadado por *Newton* para a filosofia natural.

---

<sup>195</sup> Estudos de J. Hintikka, "Kant and the Tradition of Analysis", em *Logic, Language-Games and Information* (1973) e J. Hintikka & U. Remes, *The Method of Analysis* (1974) mostram que o método de análise newtoniano, assim como o de Galileu e Descartes, remonta ao método de análise empregado na geometria pelos antigos, o que permite reconstituir com mais precisão os procedimentos característicos da ciência moderna. A concepção kantiana do método analítico remonta, pois, por intermédio de *Newton*, à antiga concepção de análise em geometria.

<sup>196</sup> Aqui se vê já uma estreita ligação entre experiência, regras e conceitos empíricos. Sobre o conceito de regra de que se vale Kant, contudo, não dispomos de material antes dos anos 1770.

Pois bem, o método que Kant apregoa para a metafísica na UDG, um método analítico de cunho novo que, como visto, terá como modelo o método de Newton: "Do mesmo modo em metafísica: procurai através de segura experiência interior, i.é (de) uma consciência imediata evidente, aquelas notas que com certeza se encontram no conceito de uma constituição geral qualquer; e mesmo que não conheçais toda a essência da coisa, ainda assim podeis vos servir das mesmas com segurança para delas derivar muito a respeito da coisa." (UDG, A82; AA II, 286) Na metafísica, por conseguinte, o ponto de partida também deveria ser uma experiência assegurada, desta feita uma experiência interior, cuja estrutura acaba sendo elucidada como sendo uma consciência imediata evidente. No mesmo sentido, Kant fala ainda dos juízos mais evidentes (cf. UDG, A82; AA II, 286), da consciência imediata (cf. UDG, A80; AA II, 284), de juízos imediatos (cf. UDG, A82; AA II, 285), etc. A estes juízos imediatos deverá ser aplicada então a análise, tal como Kant a entende neste período, indo assim além dos seus contemporâneos, que, como Mendelsohn e Lambert, continuam defendendo o método analítico entendido como método da análise das características de um conceito.

Desenvolvendo sua concepção do método analítico, Kant formula duas regras gerais a serem seguidas na metafísica. A primeira destas regras diz: "que não se comece jamais com definições" (UDG, A81; AA II, 285). A definição do conceito por ser analisado continua sendo, é bem verdade, o objetivo último do procedimento, mas o método que nos permitirá chegar a ela prevê o árduo caminho da análise a partir do que nós conhecemos do conceito em juízos imediatos e indemonstráveis. Mesmo que não se chegue finalmente até a natureza última da coisa, ainda assim será possível representar-nos claramente a coisa. E se tivermos sucesso, chegando até a definição da coisa, como era nosso objetivo último, isto não deverá nos induzir ao erro de pensar que a definição poderia ter constituído o ponto de partida do procedimento: "Muito antes procure-se com cuidado no objeto aquilo de que nele temos imediatamente certeza, mesmo antes de se ter disto a definição." (UDG, A81; AA II, 285)

A segunda regra do método recomendado para a metafísica se refere ao procedimento a ser adotado com relação aos juízos imediatos: "que se tome nota particularmente dos juízos imediatos acerca do objeto, em consideração daquilo que nele primeiramente se encontra com certeza, e, depois de se ter certificado que um não esteja contido no outro, se os coloque como fundamento para todas as conclusões, assim como os axiomas da geometria." (UDG, A82; AA

II, 285) A regra da independência ("depois de se ter certificado que um não esteja contido no outro") mostra com particular clareza que os juízos imediatos efetivamente deveriam ser tratados como axiomas, mesmo que se trate aqui de um procedimento analítico, à maneira proposta por Newton, e não de um sintético, como é o caso da geometria. Kant procura dar conta do método de Newton, valendo-se da linguagem de Crusius!

A UDG apresenta vários exemplos de conceitos da metafísica a serem analisados por esta via, como o conceito de corpo (cf. UDG, A83; AA II, 286), de espaço e de tempo (cf. UDG, A86; AA II, 289), de força gravitacional (cf. UDG, A84; AA II, 287), todos eles relacionados com uma metafísica da experiência exterior; referidos à experiência interior temos o conceito de consciência (cf. UDG, A86; AA II, 290), de alma (cf. UDG, A90; AA II, 293) e, da filosofia prática, o conceito de desejo (cf. UDG, A80; AA II, 284). A respeito de todos estes conceitos vale o postulado metodológico de que deles temos algum conhecimento certo mesmo antes de qualquer definição: "A saber, com relação a uma coisa qualquer podemos ter certeza imediatamente de vários predicados, mesmo não conhecendo ainda suficientes deles para dar o conceito inteiramente determinado, i.é, a definição." (UDG, A80; AA II, 284) A conexão daquilo de que temos certeza imediata numa coisa com esta mesma coisa é o juízo indemonstrável e imediato. Será ele o ponto de partida da análise, em cujo fim se encontra, na melhor das hipóteses, a definição do conceito da coisa mesma.

Os juízos imediatos repousam ultimamente sobre uma experiência imediata, seja ela uma experiência exterior, seja ela uma experiência interior. No contexto de uma experiência exterior imediata e segura, Kant procura dar conta das realizações do método newtoniano na esfera do conhecimento do mundo físico. Já no contexto de uma experiência interior, igualmente segura e imediata, situa-se o que diz a introdução da UDG: "Por isto deixarei que proposições seguras da experiência e conseqüências delas decorrentes imediatamente constituam todo o conteúdo de meu tratado." (UDG, A 70; AA II, 275) Sendo os princípios da teologia natural e da moral o escopo da UDG, a atenção está voltada para aquelas proposições de experiência que repousam sobre uma consciência imediata evidente, quer dizer, para as proposições acerca de uma segura experiência interior.

Como o método da metafísica é, desde logo, pensado em analogia com o método da física de Newton, estabelecendo ao lado da experiência do mundo exterior um campo de validade da experiência interior, obtém-se uma tipologia dos juízos imediatos:

1. juízos imediatos da experiência exterior;
2. juízos imediatos da experiência interior.

Desta forma temos, no Kant deste período (1762/63), como ponto de partida da análise científica, os juízos indemonstráveis e imediatos da experiência exterior e da experiência interior, sobre os quais devem ser construídas, respectivamente, a física e a metafísica.

### *3.2. A relação do conceito com o juízo*

Se consideramos agora a FS e a UDG como um todo, podemos reunir uma série de elementos para uma teoria do conceito e do juízo, a mostrar que Kant, por volta de 1762/63, já tinha superado a tradição wolffiana e inclusive Crusius, no que diz respeito pelo menos a este aspecto específico.

Na FS já se admite apenas um único caminho para se chegar a conceitos claros e distintos, caminho este que passa necessariamente pelos juízos e pela análise daquilo que nos é dado em juízos. Assim o juízo torna-se o ponto de partida de todo conhecimento, inclusive da lógica e da metafísica. A tal ponto isto é verdade que Kant chega a afirmar que toda a faculdade superior do conhecimento repousa sobre a faculdade do juízo. Por intermédio de *juízos* imediatos chegamos a *conceitos* claros e distintos; através de juízos mediatos originam-se *conclusões*, com o que toda a lógica (tradicionalmente composta de uma análise em três partes, do conceito, do juízo e da conclusão) passa a ser considerada em nova perspectiva.

Na UDG determina-se ulteriormente o que devemos entender por juízos indemonstráveis, os quais afinal deverão constituir o ponto de partida de todo conhecimento. Na física, é a experiência exterior que nos fornece juízos deste tipo; na metafísica, devemos nos

valer da experiência interior ou da consciência imediata para tal fim. Partindo destes juízos imediatos, podemos chegar a conceitos claros e distintos e, finalmente, também a suas definições.

A FS acaba lançando alguma luz sobre o problema da universalidade dos conceitos, na medida em que enfatiza a afirmação de que o juízo só é possível pela consideração de uma nota enquanto nota. Entabulando assim a discussão em torno à universalidade dos conceitos, a FS não chega, no entanto, a apresentar uma concepção mais clara da relação entre a clareza e distinção dos conceitos e sua universalidade. Kant destaca duas teses estreitamente ligadas entre si:

a. o juízo consiste na relação de algo enquanto *nota* a algo considerado em geral como coisa ou objeto, o que significa que o juízo pressupõe ao menos um *conceito universal* (o predicado);

b. a clareza e distinção dos conceitos só é possível através de juízos, quer dizer, *conceitos claros e distintos* pressupõem juízos.

Ainda não é possível estabelecer seguramente, deste conjunto de textos de 1762/63, se todos os conceitos são universais ou não. Só nos fragmentos que nos restam dos anos 1770 ficará claro que Kant considera todos os conceitos como universais.

#### 4. LOGICA E METAFISICA

A discussão dos fundamentos metodológicos do estudo da metafísica e da filosofia em geral, proposta pela Academia de Ciências de Berlim, aponta para uma crise mais ampla do tratamento dado pelo pensamento iluminista a questões de ordem metafísica. O método só se torna problema, afinal, quando não leva mais àquela convicção que se espera alcançar com a aplicação de todo e qualquer método.

A investigação filosófica de Kant está desde logo voltada para a refundação metodológica do estudo da metafísica e da moral. A abordagem de questões tradicionais faz-se, assim, na perspectiva do caminho que poderia conduzir a uma abordagem adequada. Neste sentido, são significativas as lições de lógica proferidas por Kant na universidade de Königsberg desde 1755, pois é no âmbito da lógica que a filosofia iluminista discute as questões de método.

O anúncio de suas lições para o semestre de inverno de 1765-66 especifica o que Kant costumava tratar em suas aulas de lógica, declarando existir propriamente dois gêneros da ciência da lógica, a serem considerados em momentos distintos de suas lições. O primeiro gênero de lógica, que poderíamos chamar de lógica geral, "é uma crítica e prescrição do *reto entendimento*" (*Nachricht*, A10; AA II, 310), destinada a introduzir no cultivo do bom e reto uso das faculdades do pensamento. Esta introdução ao justo uso de suas faculdades é sugerida "como uma quarentena, a ser guardada pelo estudante que quer passar da terra do preconceito e do erro para o território da razão esclarecida e das ciências." (*Nachricht*, A11; AA II, 310) À lógica assim concebida compete, pois, uma função propedêutica, a de conduzir o aprendiz do âmbito do uso comum e trivial de sua razão e entendimento, no qual os conceitos não são pensados de forma clara e distinta, para a esfera do uso regrado de suas capacidades, em que se torna possível pensar de forma clara e distinta os objetos do pensamento e, assim, adentrar para o âmbito do pensamento científico.

De acordo com os manuais de lógica dos wolffianos, esta propedêutica lógica há de introduzir na compreensão das noções básicas de toda abordagem das operações do intelecto, como as noções de representação, de verdade, de conceito, de juízo, de razão, de entendimento, etc., nas técnicas de resolução de conceitos, pelas quais se formam conceitos claros e distintos, nas regras do reto raciocínio e, finalmente, nos preceitos a serem observados no âmbito do pensamento científico. Os manuais de lógica dos wolffianos, como o de Meier, usado por Kant como texto-base de suas lições, costumam concluir com um capítulo sobre a questão do método. A quarentena, prescrita por Kant para os novatos do estudo acadêmico, sugere, portanto, uma dieta lógico-analítica rigorosa, visando superar velhos hábitos do pensamento vago e impreciso e deixar para trás crenças infundadas, preconceitos e equívocos de toda ordem. Mais do que um mero aprendizado de algumas regras da inferência válida, esta propedêutica lógica cumpre uma função catártica, não se acrescentando simplesmente um novo saber aos velhos, mas recomeçando-se tudo desde os próprios fundamentos.

Tendo sido devidamente purgado, o aprendiz pode, então, ser introduzido na segunda espécie de lógica, que "é a crítica e prescrição da *erudição propriamente dita*" (*Nachricht*, A11; AA II, 310), a ser tratada em ligação com as ciências específicas, cujo organon ela deve ser. Depois da propedêutica lógica, com suas prescrições para o reto pensamento em geral, Kant pensa, pois, em introduzir seus alunos no âmbito das questões de ordem lógica e metodológica relacionadas às diversas ciências, como a matemática, a física e a metafísica. Aqui, a lógica deixa de ser a técnica do silogismo ou das regras da inferência válida, assumindo a tarefa de refletir e veicular o método apropriado para cada uma das ciências específicas.

Ao dar à lógica esta função crítica e terapêutica, Kant não terá mais dificuldade em relacioná-la imediatamente com a metafísica, cujo método lhe compete discutir. Tanto que se propõe acrescentar a parte da lógica que constitui o organon da metafísica no fim da própria metafísica: "Deste modo, acrescento no fim da metafísica uma consideração sobre o método próprio da mesma, como um organon desta ciência, que não estaria no seu devido lugar no início da mesma" (*Nachricht*, A11; AA II, 310). As considerações críticas de ordem lógica podem, assim, ser incorporadas à própria discussão em torno à metodologia apropriada para a investigação de questões metafísicas. Compreende-se, então, que uma nova concepção do conceito e do juízo, novidade de ordem lógica, possa vir a repercutir imediatamente no âmbito

da metafísica, inicialmente sugerindo uma reconsideração do método e, mais tarde, impondo um tratamento radicalmente novo de suas questões.

#### 4.1. *Metafísica e método*

A UDG propunha uma reconsideração dos tópicos da metafísica pelo viés da metodologia a ser seguida na investigação dos mesmos. Em vez de sair a imitar o procedimento dos matemáticos, o filósofo deve se indagar acerca da natureza específica das questões a que tem de dar resposta. Ora, as questões da metafísica não permitem o mesmo tipo de construção apriorística, característica dos conceitos matemáticos na acepção dos iluministas alemães. Há que reconsiderar, por conseguinte, o método a ser seguido pelo filósofo na investigação das questões metafísicas. O fácil caminho seguido por Wolff não leva à verdade e ao conhecimento pretendido, mas a construções arbitrárias que não dão conta das questões metafísicas efetivamente relevantes.

Por ser costume construir castelos especulativos sem a devida investigação acerca de seus fundamentos metodológicos, a metafísica continua se perpetuando como um campo do saber problemático. A própria necessidade de se perguntar seriamente acerca do método nela seguido já indica a deficiência de suas construções. A UDG teria, neste sentido, dado um novo e promissor rumo à investigação a ser levada sobre "o abismo sem fundo da metafísica" (*Der einzig mögliche Beweisgrund*, A5; AA II, 66). Partindo de juízos imediatos da consciência e não de conceitos arbitrariamente construídos, o procedimento sugerido pela UDG pode dar conta daquilo que está efetivamente em jogo, a saber, dos dados imediatos da experiência. Este procedimento se distingue fundamentalmente do da matemática, sendo analítico e não sintético, isto é, analisando os conteúdos dados em juízos imediatamente evidentes e não derivando pretensos conhecimentos de conceitos definidos previamente e com toda a violência da arbitrariedade. Doravante, o método analítico será para Kant o único método possível em filosofia, devendo-se a seu desconhecimento os desvios e equívocos da metafísica: "Procurei

mostrar em um breve e ligeiro escrito que esta ciência, não obstante os enormes esforços dos eruditos, continua ainda tão imperfeita e incerta, porque se desconheceu o procedimento próprio da mesma, na medida em que não é  *sintético*, como o da matemática, mas  *analítico*." (*Nachricht*, A8; AA II, 308) Kant não se satisfaz com o diagnóstico do caráter problemático da investigação metafísica, ele quer entender ainda suas causas e, se possível, propor uma mudança de procedimento, capaz de levar para além da eterna crise de fundamentos em que se encontra a metafísica pelo tempo afora. No anúncio de suas lições para 1765/66, retoma os resultados da UDG, enfatizando a diferença do procedimento a ser seguido em metafísica com relação ao método dos matemáticos. A matemática parte do simples e elementar, construindo, da adição e subtração de simples unidades, a aritmética toda e, de simples retas e círculos, a geometria. O sucesso dos matemáticos seduziu, é bem verdade, um sem-número de filósofos, mas isto foi a origem do desastre da metafísica. Pois onde se encontram nas investigações desta os conceitos simples e elementares? Certamente não no princípio da investigação, quando o filósofo se vê às voltas com todo tipo de questão confusa e emaranhada. Se há a esperança de algum dia chegar a conceitos simples em metafísica, estes terão sido conquistados através do árduo trabalho de análise de tudo aquilo que nos é dado inicialmente de forma confusa, mas ainda assim imediata e indubitavelmente. A metafísica não pode, pois, partir de definições, axiomas e princípios conhecidos de forma clara e distinta, como o faz a matemática, mas tem de começar com o que tem, uma infinidade de juízos imediatamente dados na experiência, sendo os conceitos neles presentes conhecidos apenas de forma confusa. A tarefa da análise em filosofia seria precisamente esclarecer os conceitos assim dados, podendo-se esperar chegar, no fim do processo, a conceitos claros e distintos e suas respectivas definições.

Que o método de análise proposto por Kant para a investigação filosófica pode significar o fim de uma série de questões e especulações comumente levadas pela metafísica, mostra-se claramente na análise do conceito de espírito, realizada pela *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, publicada em 1766. Neste fascinante ensaio, manifesta-se a natureza crítica e negativa da metodologia sugerida pela UDG. Partindo inicialmente das representações comuns de espíritos, sua natureza e relação com a matéria, Kant se põe a identificar absurdos e contradições implicadas por estas representações. A análise das crenças correntes acerca dos espíritos leva à constatação de que elas não têm fundamento

senão na fantasia, que arbitrariamente mistura representações de toda espécie. A investigação conscienciosa quer exatamente saber se a crença ou o juízo tido imediatamente como certo e evidente tem algum fundamento na experiência que um ser humano normal pode ter. Ao se mostrar que a esfera de noções como "espírito" e "mundo de espíritos" não se apóia propriamente em nada, seja na experiência do mundo exterior seja na experiência interior, somos levados à convicção "de que ela se encontra inteiramente fora do campo de visão dos homens." (*Träume*, A120; AA II, 370) É tarefa do filósofo desemaranhar as noções confusamente dadas em juízos geralmente tidos como certos e evidentes, mas se, ao assim proceder, acaba constatando que estas crenças não tinham fundamento em nenhuma experiência, só lhe resta pôr em questão possíveis pretensões de conhecimento ligadas a estas crenças.

No caso específico da noção de espírito, a investigação apresentada em *Träume eines Geistersehers* força à reconsideração da pretensão de conhecimento no âmbito daquilo que, na sistemática wolffiana, é denominado "psicologia racional", em que era tratado tudo aquilo que diz respeito à natureza do espírito, sua relação com a matéria e, especificamente, com o corpo e, finalmente, sua imortalidade. Como poderíamos conhecer a natureza de um espírito, se não nos é dado conhecê-lo pela experiência? Se, portanto, não conhecemos os espíritos e o que com eles tem a ver através de relações dadas na experiência, podemos ter certeza que jamais chegaremos a um conceito claro e distinto dos mesmos e a sua respectiva definição, como era a pretensão da psicologia racional. Tendo, assim, chegado a um juízo negativo acerca das pretensões de conhecimento da psicologia racional, Kant pode se despedir solenemente das investigações neste âmbito: "Agora ponho de lado, como decidida e concluída, toda esta matéria de espíritos, uma extensa parte da metafísica. Futuramente, ela não me diz mais respeito." (*Träume*, A81; AA II, 352) Não que ela deixe de ser relevante no tratamento da metafísica como um todo; a psicologia racional passa, doravante, a ter um tratamento crítico e negativo.

No contexto das implicações do novo método analítico para o estudo da metafísica, compreende-se ademais a importância daquela "pequena torção" (cf. *Nachricht*, A9; AA II, 308) que Kant se considera no direito de realizar com o manual de metafísica de Baumgarten. Trata-se mais do que um simples rearranjo dos capítulos e da seqüência em que eles devem ser

tratados; o que está em jogo é a questão do ponto de partida a ser tomado no estudo e ensino da metafísica. Se não se pode mais construir toda a metafísica a partir de alguns conceitos elementares, agora identificados como arbitrários e fantasiosos, então deve-se antes de mais nada definir a partir de que instância ainda é possível encetar uma investigação que leve finalmente à clareza e distinção dos conceitos metafísicos. Considerações de método levam, desta forma, a uma transformação radical da abordagem de questões metafísicas, o que começa a se fazer sentir na "pequena torção" que Kant se vê forçado a realizar com o texto do wolffiano Baumgarten.

#### 4.2. *Reconsiderando o ponto de partida*

Considerada numa perspectiva histórica mais ampla, o conjunto da filosofia moderna é uma transformação da sistemática da escolástica tradicional. Esta transformação se deve em grande medida a uma crise de confiança no procedimento tradicional e à dúvida e suspeita generalizadas dela decorrentes. Paradigmático, neste sentido, tornou-se o procedimento adotado por Descartes, o qual, constatando a insegurança e incerteza dos conhecimentos tradicionalmente aceitos como confiáveis, propõe-se duvidar de tudo até chegar a um ponto de certeza e evidência, no qual toda dúvida deixe de fazer sentido. Este ponto de confiança poderá, então, constituir o ponto de partida de toda a reflexão filosófica. Ora, Descartes encontra seu ponto de partida no recesso do *cogito* e não em algum objeto ou coisa que fosse dado de forma certa e indubitável. Mesmo a idéia de Deus, basilar na sistemática das *Meditações*, só passa a ter crédito após ter sido estabelecido um critério de indubitabilidade no âmbito do *cogito* e suas *cogitationes*.

Se se compara, então, as metafísicas modernas com as construções da escolástica cristã, pode-se verificar uma primeira transformação no concernente ao ponto de partida da reflexão, partindo esta da idéia de Deus, seguramente conhecida pela fé e pela razão, derivando-se daí o conhecimento metafísico acerca do mundo, criado por Deus, e do homem, criatura entre outras

no vasto mundo do criado, enquanto o pensamento moderno parte do pensante, a partir do qual deve ser possível resgatar o conhecimento das coisas, do mundo e de Deus. Para muitos pensadores dos séculos XVII e XVIII esta transformação traz consigo uma tensão, que se estabelece entre a crença tradicional num ser soberano, merecedor de toda honra, e os imperativos de uma razão esclarecida, que sabe não ser possível chegar à certeza a não ser pela radical conversão à imanência do pensante e de seus pensamentos. Esta tensão se manifesta, por exemplo, na metafísica de Wolff, entre o título,<sup>197</sup> que anuncia um tratamento conforme à sistemática da escolástica cristã, passando-se de Deus para o mundo e para o homem, e o desenvolvimento da obra, em que se segue efetivamente uma sistemática moderna, começando com a certeza que o pensante pode ter de si mesmo (ponto de partida), passando, em seguida, para a consideração das coisas em geral que ele pode com certeza conhecer (ontologia), do conhecimento certo e seguro que ele tem no imediato da consciência (psicologia empírica) e daquilo que ele pode conhecer do mundo (cosmologia racional) e da essência de sua própria alma (psicologia racional), tratando-se de Deus só no capítulo final (teologia natural). No tratamento dos temas, por conseguinte, também Wolff segue a tendência do pensamento moderno.

O texto de Baumgarten, a ser torcido por Kant em suas lições, segue, neste sentido, a tendência moderna, tratando a teologia natural no capítulo final. Com relação à metafísica de Wolff, contudo, mostra-se algo mais dogmático, deixando de fora o curto capítulo acerca do sujeito pensante como ponto de partida e iniciando diretamente com o tratamento da ontologia, passando, em seguida, para a cosmologia, para a psicologia empírica e racional e, finalmente, para a teologia natural. A ontologia "é a ciência dos predicados gerais do ente",<sup>198</sup> derivando-se seus conhecimentos diretamente do princípio de não-contradição, procedimento, aliás, exaustivamente seguido na *Ontologia* (versão latina do segundo capítulo da metafísica) de Wolff, igualmente tratada sem a referência ao sujeito pensante. A reflexão sobre o sujeito assume, nesta sistemática de Baumgarten, o caráter de uma reflexão sobre um objeto

---

<sup>197</sup> Trata-se da *Deutsche Metaphysik* ou: *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt* (Pensamentos racionais sobre Deus, o mundo e a alma do homem, também sobre todas as coisas em geral).

<sup>198</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 4: "ONTOLOGIA est scientia praedicatorum entis generaliorum (sic!)."

específico, definindo-se a psicologia como "ciência dos predicados gerais da alma."<sup>199</sup> Baumgarten deixa de fora, assim, o que constitui o grande mérito de Descartes, a refundação da reflexão filosófica com base no *cogito* e suas *cogitationes*. Na perspectiva da dúvida metódica, que abre a reflexão cartesiana, as construções metafísicas de Baumgarten carecem inteiramente de fundamento, não merecendo maior crédito do que as fantasias de um delirante ou de um sonhador.

Se, agora, consideramos o método proposto, na UDG, para a metafísica em geral, segundo o qual deve-se partir sempre de juízos imediatos da experiência e proceder, pela análise destes juízos, à elucidação dos conceitos assim dados de forma confusa, compreender-se-á o que leva Kant à "pequena torção" do texto de Baumgarten. O que falta a este é exatamente a segurança do ponto de partida, constituindo suas construções meras fabulações do pensamento especulativo, sem o mínimo embasamento na experiência. O ponto de partida da reflexão metafísica não pode ser o ente em geral, mas o que nos é dado imediatamente na experiência e constitui a base de um sem-número de juízos imediatos da mesma. Ora, imediatamente tem-se experiência do que é dado imediatamente à consciência e do que nos aparece dos objetos dados aos sentidos. A exposição da metafísica, se deve poder satisfazer os critérios de fundamentação do método analítico proposto pela UDG, há de partir, por conseguinte, desta experiência, desenvolvendo inicialmente a psicologia empírica, que já na sistemática wolffiana é uma reflexão sobre os dados imediatos da experiência interior, e a cosmologia, consideração dos objetos dados aos sentidos. O começo não será mais feito com a ontologia (e muito menos com a teologia), mas com a psicologia empírica: "Começo, pois, com uma pequena introdução da *psicologia empírica*, que é propriamente a ciência da experiência metafísica do *homem*" (*Nachricht*, A9; AA II, 309). Somente após ter introduzido o aprendiz na arte de considerar os dados imediatos da experiência, tanto interior (psicologia empírica) quanto exterior (cosmologia), pode o mestre da metafísica passar a considerar coisas tão abstratas e difíceis como a ontologia ou a "ciência das propriedades gerais de todas as coisas" (*Nachricht*, A9; AA II, 309), a psicologia racional, que deve tratar da distinção entre coisas materiais e espirituais e suas possíveis relações, e a teologia natural, "a consideração da causa

---

<sup>199</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 501: "PSICHOLOGIA est scientia praedicatorum animae generalium."

de todas as coisas, isto é, a ciência de Deus e do mundo." (*Nachricht*, A9; AA II, 309) Querer considerar o abstrato antes do concreto é desconhecer "o progresso natural do conhecimento humano", que começa não com o geral e difícil de apreender, mas com o que é imediata e concretamente dado na experiência, desenvolvendo-se inicialmente o entendimento, "na medida em que chega, através da experiência, a juízos intuitivos e, através destes, a conceitos." (*Nachricht*, A4; AA II, 305) As considerações de ordem metodológica, apresentadas já na UDG, levam, como se vê, a uma radical transformação do procedimento a ser adotado tanto na investigação de questões metafísicas quanto na exposição e ensino da metafísica. Lógica e metodologia motivam, desta forma, uma revisão dos procedimentos tradicionais da metafísica.

#### 4.2.1. Da metafísica à fenomenologia

A transformação mais ampla da sistemática metafísica ocorre na passagem do pensamento medieval para o moderno, caracterizando-se por um deslocamento do ponto de partida da reflexão, agora procurado na imanência do sujeito pensante. Neste sentido, toda a metafísica moderna está voltada para a investigação não tanto das propriedades gerais dos entes ou de um ente específico, perfeito e absoluto, mas dos primeiros princípios do conhecimento humano, ou seja, dos fundamentos de que pode e deve partir o sujeito em sua aventura cognitiva. Faz eco a esta transformação secular uma definição de metafísica como a de Baumgarten: "Metafísica é a ciência dos primeiros princípios no conhecimento humano."<sup>200</sup> Em que medida esta ciência há de partir de uma reflexão sobre o sujeito do pensamento, depende ainda da orientação mais ou menos ontológica do autor. Baumgarten, por exemplo, tem a ontologia como a ciência fundamental, exatamente por tratar dos predicados gerais dos entes e aplicar-se, por conseguinte, a tudo o que é.<sup>201</sup>

---

<sup>200</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 1.

<sup>201</sup> Cf. Baumgarten, *Metaphysica*, § 4.

Nas reflexões e lições de Kant sobre metafísica, ocorre um progressivo deslocamento no sentido do sujeito pensante e do que ele pode conhecer imediatamente de si mesmo e das coisas dadas a seus sentidos. Na medida em que o sujeito tem experiência de si mesmo, sem ainda definir nada acerca de sua essência, situamo-nos no âmbito da psicologia empírica; na medida em que se reporta à sua experiência com objetos dados aos sentidos, movemo-nos no campo da cosmologia. A psicologia empírica distingue-se da racional por se basear exclusivamente numa experiência imediata do sujeito sobre si mesmo, enquanto a psicologia racional parte da definição do conceito de alma, derivando dali seu conhecimento; ou, como diz Baumgarten, a psicologia empírica deriva seus conhecimentos "da própria experiência", enquanto a psicologia racional os deriva "do conceito da alma, através de uma longa série de raciocínios".<sup>202</sup>

A caracterização da psicologia empírica como a parte da metafísica baseada imediatamente na experiência interior provém, aliás, de Wolff, que a trata no terceiro capítulo de sua *Deutsche Metaphysik* e num grosso volume, em sua versão latina. Interessa-lhe dar um tratamento separado de tudo aquilo que podemos conhecer de nós mesmos de uma maneira imediata e sem dispor ainda de uma definição da alma ou do conhecimento de sua essência: "Ainda não pretendo aqui mostrar o que é a alma e como nela se dão as mudanças, sendo meu propósito, por ora, apenas descrever o que nós percebemos dela através da experiência cotidiana."<sup>203</sup> O propósito da psicologia empírica, na sistemática de Wolff, é chegar a conceitos ou representações claras e distintas daquilo que o sujeito pensante apreende imediatamente de si mesmo, partindo, para tanto, do que cada qual pode perceber sem mais em sua experiência interior. Por isto, a psicologia empírica não pode pressupor mais "do que pode conhecer qualquer um que preste atenção a si mesmo."<sup>204</sup> Ressoam aqui os procedimentos sugeridos por Descartes, em suas *Meditações*, e Locke, que também entende sua reflexão como um simples prestar atenção àquilo que se passa em nossos pensamentos. Trata-se do estabelecimento de um procedimento descritivo, que possibilita o registro daquilo que é imediatamente dado na

---

<sup>202</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 503.

<sup>203</sup> Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 191.

<sup>204</sup> Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 191.

experiência interior, reproduzível por quem quer que se disponha a conhecer o que assim pode ser dado. Ora, na apreensão imediata de si mesmo, o sujeito conhece que pensa, ou seja, que tem pensamentos (*Deutsche Metaphysik*, § 194), alguns claros (§ 198), outros distintos (§ 206), tais como sensações (§ 220), imagens (§ 235), lembranças (§ 249), conceitos (§ 273) e juízos (§ 287). Percebe também imediatamente que pode prestar atenção (§ 268), refletir (§ 272), comparar (§ 273) e generalizar (§ 286). O campo assim aberto pela consideração daquilo que se supõe ser dado a qualquer um em sua experiência cotidiana e imediata mostra-se, portanto, vastíssimo, abrangendo o todo das capacidades humanas na medida em que elas se manifestam por seus resultados.

Compreende-se, então, que Kant possa considerar a psicologia empírica a ciência da experiência metafísica do homem, pois ela se refere efetivamente a toda a experiência humana, na medida em que é dada imediatamente como experiência interior e sem pressupor nenhuma construção teórica ou especulativa. Tomando como ponto de partida de sua lição aquilo que é imediata e concretamente dado na experiência, Kant se propõe começar com a psicologia empírica e a cosmologia, ou seja, a ciência metafísica do dado imediato da experiência interior e a ciência metafísica do dado imediato da experiência exterior. Somente após ter sido tratado o concreto e o imediato, pensa avançar para as partes mais abstratas da metafísica, como a ontologia e a psicologia racional.

Estas considerações acerca da origem do programa de uma psicologia empírica, entendida como ciência do dado imediato da experiência que o sujeito tem de si mesmo, permitem situar de forma clara algumas observações acerca de objetos e fenômenos, feitas por Kant na *Dissertatio* de 1770. Diz-se ali que "todas as coisas que se referem a nossos sentidos como objetos são fenômenos" (*Dissertatio*, § 12). O aflorar da terminologia fenomenista num texto de Kant só surpreende, se se esquece que o pensamento da filosofia natural dos iluministas é basicamente fenomenista. Nossos sentidos não nos dão as propriedades ou qualidades primárias das coisas, mas apenas manchas de cores, sons caóticos e sensações de diversa proveniência. Nos sentidos, o objeto dado é inseparável do seu modo de dar-se, o que equivale a dizer que não temos intuição sensível do que ele seja independente do modo como aparece aos sentidos. Que isto não implica a impossibilidade do conhecimento físico acerca das coisas, mostra a própria física newtoniana, que, não pretendendo dar conta das coisas em sua

natureza e causalidade última, logra, no entanto, dar conta dos objetos físicos tais como eles nos são dados na observação e experimentação, quer dizer, em última instância, na experiência sensível. No pensamento fenomenista de Newton, que exerce enorme fascínio sobre os intelectos do século XVIII, não existe algo assim como um objeto bruto que pudesse ser conhecido imediatamente pelos sentidos, sem a participação de uma construção teórica; o objeto do físico é apenas um correlato objetivo de suas construções teóricas, quer dizer, precisamente, aquilo de que a teoria tem de dar conta, os fenômenos.

No pensamento físico do século XVIII, o fenomenismo já é predominante muito antes de um ou outro filósofo começar a se preocupar com seus fundamentos metodológicos; na filosofia iluminista, ele constitui um foco de interesses sempre que se trata de estabelecer as bases do conhecimento humano. No âmbito da filosofia alemã, temos, na segunda metade do século, as investigações de Lambert, por vários anos correspondente de Kant, preocupando-se em dar conta, do ponto de vista da filosofia, deste estranho objeto da reflexão que são os fenômenos. Pois inegavelmente a física moderna tem os fenômenos como ponto de partida; se considerássemos os mesmos como meras ilusões (Lambert opera com o termo "*Schein*"), então toda a moderna investigação física estaria baseada numa ilusão, sendo também ilusória.

Na reflexão filosófica de Kant, o fenomenismo da filosofia natural moderna acaba sendo situado num contexto mais amplo. Os dados imediatos da experiência não se esgotam com os dados dos sentidos externos, que nos apresentam os objetos ou fenômenos do mundo físico; também o sentido interno fornece dados imediatos para uma experiência interior. Se o fenômeno nada mais é, então, do que o objeto percebido em nossos sentidos, pode-se falar de dois tipos de fenômenos, como ponto de partida empírico de dois campos de investigação. O primeiro campo de investigação abre-se com a consideração dos fenômenos que são associados aos sentidos externos: "Os fenômenos são registrados e expostos, enquanto dos sentidos externos, na *física*",<sup>205</sup> podendo-se aqui lembrar o procedimento padrão de Newton. De algum modo, deve-se ter algo imediato como ponto de partida para o conhecimento conceitual, sempre mediatizado pelas operações do entendimento. Na física parte-se do que é imediatamente dado nos sentidos externos, chegando-se, com a teoria newtoniana, a uma bem

---

<sup>205</sup> Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 12.

sucedida construção teórica que dá conta daquilo que experimentamos imediatamente através dos sentidos externos. A UDG já propunha estender o método de análise newtoniano à esfera da experiência interior, com sua infinidade de juízos imediatos da consciência. Com a extensão do procedimento de análise fenomênica aos dados do sentido interno, abre-se o segundo campo de investigação acerca dos fenômenos, que registra e expõe os fenômenos "do sentido interno, na *psicologia empírica*".<sup>206</sup> No sentido interno constitui-se o campo da experiência interior, no qual nos são dados um sem-número de juízos imediatos, que podem servir como ponto de partida para a análise metafísica, como propunha a UDG.

Se consideramos, então, a intenção de Kant de partir, em suas lições sobre metafísica, da psicologia empírica e da cosmologia (cf. *Nachricht*, A9; AA II, 309), como o concreto a partir do qual tão somente faz sentido proceder para as partes mais abstratas da metafísica, torna-se claro que está realizando um novo deslocamento da sistemática da metafísica, passando a ter os fenômenos, sejam dos sentidos externos (cosmologia) sejam do sentido interno (psicologia empírica), como ponto de partida da investigação metafísica. Por mais problemático que seja falar de uma experiência imediata ou de juízos imediatos da consciência, as reflexões desenvolvidas por Kant, a partir da UDG, levam-no a uma perspectiva inteiramente nova na abordagem das questões de ordem metafísica.

Somente assim entende-se a defesa enfática do conhecimento a partir de fenômenos, um aspecto pouco considerado pelos comentadores da *Dissertatio*. Fascinado com a ciência newtoniana, preocupada exclusivamente em dar conta dos fenômenos da observação e da experimentação, Kant pensa poder estender seu procedimento a outros campos de investigação, até ali perdidos na confusão das construções arbitrárias. Se é possível uma ciência a partir da experiência com os fenômenos, como mostra a física newtoniana, então não se deve dar ouvidos "aos que hauriram da escola eleática e negaram a ciência dos fenômenos" (*Dissertatio*, § 12). Muito pelo contrário, é preciso estender a nova metodologia o mais possível, para dar conta não só dos fenômenos que se dão aos sentidos externos, mas também do vasto campo fenomênico do sentido interno.

---

<sup>206</sup> Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 12.

Sem dúvida, o Kant da *Dissertatio* não vê esgotar-se nesta análise fenomênica a reflexão filosófica. Para além da consideração dos fenômenos, em que o entendimento apenas aplica as regras lógicas a um objeto que lhe é dado pelos sentidos, a filosofia deveria ocupar-se das coisas como elas são, para lá do seu modo de aparecer. A *Dissertatio* resgata, neste sentido, a velha distinção entre *phaenomena* e *noumena*, para sugerir um duplo campo de investigação, levando um ao conhecimento do sensível e o outro ao conhecimento do inteligível. O que esta concepção tem de problemático, logo ficará claro nas reflexões de Kant subseqüentes à *Dissertatio*. Por ora, é importante frisar o acerto da crítica de Kant dirigida ao racionalismo de Wolff, que, associando conhecimento de fenômenos com conhecimento confuso e impreciso, ameaça abolir "aquele nobilíssimo costume da antigüidade de tratar da natureza dos *phaenomena* e dos *noumena*" (*Dissertatio*, § 12). A crítica contra Wolff atinge um aspecto fundamental do racionalismo de Leibniz e de Wolff, que não pensa a natureza específica do conhecimento fenomênico, acabando por identificar conhecimento com conhecimento noumênico ou das coisas tais como elas são em si mesmas. A problemática dos limites do conhecimento humano forçará a uma reconsideração das premissas deste racionalismo, o que começa a ser feito com a defesa do conhecimento de fenômenos na *Dissertatio*.

Ao situar a psicologia empírica no ponto de partida mesmo da reflexão metafísica, Kant acaba dando maior atenção a alguns temas tradicionalmente veiculados na mesma, como é o caso do tópico das três operações do entendimento, a reflexão, a abstração e a comparação. No esclarecimento destes tópicos, começa a se tornar mais claro o que possa vir a ser uma experiência interior imediata, da qual derivariam tantos juízos imediatos da consciência. Se, além do mais, consideramos que os fenômenos dos sentidos externos devem ser apreendidos pelo sentido interno, assumindo, assim, também a natureza de fenômenos do sentido interno, vemos a investigação sendo levada progressivamente para um âmbito originalíssimo, no qual sentido interno e objeto realizam seus movimentos constitutivos elementares.

#### 4.2.2. *Reflexio, abstractio e comparatio*

A temática das operações da mente fica deslocada na sistemática do Kant da *Dissertatio*, não sendo ainda possível situá-la em seu âmbito próprio. Tradicionalmente tratada como um capítulo da psicologia empírica, ela assume agora uma função fundamental na precisão do que vem a ser o especificamente lógico dos processos cognitivos. Por volta de 1770, Kant passa a distinguir muito mais rigorosamente entre lógica e metafísica do que se fazia costumeiramente na filosofia dos iluministas. Situa-se no contexto deste rigor distintivo também o tema das ações lógicas do intelecto na formação de conceitos, tal como abordado neste período: "A questão lógica não é: como nós chegamos a conceitos, mas: que ações do entendimento constituem um conceito, contenha ele algo extraído da experiência ou algo inventado ou tomado da natureza do entendimento."<sup>207</sup> A lógica passa a ser tratada em separado, evitando-se as questões propriamente metafísicas, quer dizer, pertinentes ao conteúdo dos conceitos, como esta de saber se o conceito provém da experiência ou de outro lugar qualquer. A lógica, neste sentido, se interessa apenas pela forma do conceito e só nesta medida ela se ocupa das operações intelectuais que constituem o conceito, quer dizer, tornam possível a forma de sua universalidade. Só com o desenvolvimento do programa de uma lógica transcendental, ao longo dos anos 1770, este capítulo tradicional da psicologia empírica vai encontrar seu lugar adequado, não se confundindo nem com o formal da lógica geral nem com o material da metafísica, crescentemente restrita pela crítica em desenvolvimento.

As ações do entendimento arroladas por Kant no contexto da origem e formação de conceitos<sup>208</sup> são todas tomadas da sistemática dos wolffianos, o que torna aconselhável um recuo histórico às posições defendidas pelos wolffianos, antes de passar à abordagem do tratamento dado ao tema por Kant.

---

<sup>207</sup> R 2856 (1776-78): "Die logische Frage ist nicht: wie wir zu Begriffen gelangen, sondern: welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen, er mag nun etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen ist, oder auch etwas erdichtetes oder von der Natur des Verstandes entlehntes."

<sup>208</sup> R 2860 (1776-78): "conceptus quoad formam orti reflexione, comparatione, abstractione."

4.2.2.1. Na teoria do conhecimento de Wolff, a reflexão desempenha uma função de suma importância, constituindo a operação mais fundamental do intelecto ou, em geral, das faculdades cognitivas superiores. É a partir da reflexão que se constituem as diversas operações intelectuais, como a da apreensão conceitual, do juízo e do raciocínio. Em seu nível mais elementar, o intelecto se caracteriza pela atenção, que pode ser arbitrariamente voltada para este ou aquele objeto, para este ou aquele aspecto de um objeto.<sup>209</sup> A reflexão nada mais é do que uma ordem na direção da atenção, impedindo que esta se perca numa infinidade de detalhes desordenados. Se eu devo poder chegar a apreender o nexo existente entre diversos aspectos de uma coisa, devo antes poder dirigir minha atenção de uma forma controlada para estes diversos aspectos, constituindo esta capacidade o que Wolff chama de reflexão: "Chama-se *reflexão* a direção sucessiva da atenção para aquilo que se encontra na coisa percebida."<sup>210</sup> A noção de coisa aqui é a mais ampla possível, incluindo não só o que nos é dado nos sentidos, mas ainda o que podemos imaginar ou pensar em geral.<sup>211</sup> Sobre este objeto de nosso pensamento aplica-se a reflexão, voltando-se a atenção para os diversos aspectos que o constituem, passando sucessivamente de uma parte para a outra, até que se tenha a clareza desejada; na *Deutsche Metaphysik*, Wolff fala também simplesmente de voltar nosso pensamento para aquilo que encontramos na coisa.<sup>212</sup> Sendo a reflexão definida como a sucessiva direção da atenção, pode-se definir, então, a faculdade da reflexão como a capacidade de dirigir a atenção, de acordo com o próprio arbítrio, sucessivamente para os diversos aspectos da coisa pensada, capacidade esta que constatamos existir em nossa mente, simplesmente porque somos capazes de voltar nossa atenção para este ou aquele lado.<sup>213</sup>

<sup>209</sup> Cf. Wolff, *Psychologia empirica*, § 237: "Facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una majorem claritatem ceteris habeat, dicitur Attentionis." Sobre o caráter voluntário da atenção, informa o § 256, que acaba concluindo: "Videmus adeo attentionis directionem pendere ab arbitrio nostro".

<sup>210</sup> Wolff, *Psychologia empirica*, § 257: "Attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt, dicitur Reflexio."

<sup>211</sup> Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 272.

<sup>212</sup> Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 272: "Wenn wir eine Sache uns vorstellen, wir moegen sie entweder empfinden oder uns einbilden, und richten unsere Gedancken auf einen Theil nach dem andern, daraus sie bestehet, oder auf eines von dem Mannigfaltigen nach dem andern, was in ihr anzutreffen; so Uederdencken wir dieselbe Sache".

<sup>213</sup> Cf. Wolff, *Psychologia empirica*, § 257: "Attentionis successiva directio ad ea, quae in re percepta insunt, dicitur Reflexio. Unde simul liquet, quid sit Facultas reflectendi, scilicet quod sit facultas attentionem suam

Wolff discute, no § 257 da *Psychologia empirica*, o verbete sobre a reflexão do *Lexicon philosophicum* (1613) de Goclenius, que é um dos responsáveis pela fixação do uso, para designar uma operação intelectual, de um termo originalmente proveniente da esfera do movimento físico. O verbete de Goclenius apresenta já a ambivalência que caracterizará o emprego do termo em toda a filosofia moderna, significando ora o movimento do intelecto de voltar-se sobre si mesmo, ora o de refletir ou simplesmente pensar sobre os diversos aspectos de uma coisa: "Em suma, a reflexão é uma ação interior do intelecto, pela qual reconhece tanto a si mesmo quanto suas ações e suas idéias."<sup>214</sup> Por razões decorrentes de sua concepção das operações cognitivas, Wolff menospreza o primeiro aspecto, o da reflexão do intelecto sobre si mesmo, e enfatiza o outro, o da reflexão sobre as idéias que o intelecto encontra em si mesmo quando pensa ou reflete.

No contexto da filosofia iluminista, a reflexão adquiriu uma enorme importância também devido à função central que lhe é atribuída por Locke, para o qual ela é, ao lado da sensação, fonte exclusiva de nossas idéias.<sup>215</sup> Ele a define no sentido da reflexão do intelecto sobre si mesmo: "Por *reflexão*, portanto, na parte que segue do discurso, quero que se entenda aquela notícia que a mente toma de suas próprias operações"<sup>216</sup> Mas o uso que Locke faz desta operação se estende muito além das operações da mente, podendo se aplicar, por fim, praticamente a qualquer idéia que a mente encontra nela mesma, coincidindo, assim, com a

---

successive ad ea, quae in re percepta insunt, pro arbitrio dirigendi. Quare cum constet, quod attentionem nostram successive ad alias aliasque partes perceptionis totalis promovere valeamus, prouti nobis visum fuerit (§ 256); anima habet facultatem super rebus perceptis reflectendi."

<sup>214</sup> R. Goclenius, *Lexicon philosophicum*, p. 971. Por se tratar de um texto de difícil acesso, reproduzimos aqui todo o verbete: "REFLECTI, REFLEXIO, REFLEXUS. Reflecti 1. proprie est vel rursus seu in rerum flecti, vel retro flecti. 2. Translate est reuocari, reprimi, sedari, cui opponitur incitari. Sic Cicero vsurpauit. Vide Nizol. 3. Tralatitium etiam est, quod Physici Reflexionem intellectui tribuunt. Reflexio enim Intellectus eis est, cum postquam intellectus concepit rem aliqua, rursus concipit se concepisse eam, & considerat ac metitur, qua certitudine & modo illam cognouerit, &, si opus fuerit, iterum atque iterum conuertit se seu reuertitur ad se & ad actus suos (Hoc dicunt Scholastici Reflecti supra actus ipsos reflexos.) Quod argumento est, Intellectum esse diuinum & immaterialem. Breviter, Reflexio intellectus est intima actio, qua recognoscit tum se ipsum, tum suos actus & suas species."

<sup>215</sup> Cf. *Essay*, bk. II, ch. I, § 4: "These two, I say, viz. External, Material things, as the Objects of SENSATION; and the Operations of our own Minds within, as the Objects of REFLECTION, are, to me, the only Originals, from whence all our Ideas take their beginnings."

<sup>216</sup> *Essay*, bk. II, ch. I, § 4.

maneira como a reflexão também é entendida geralmente. Ao longo do século XVIII, empiristas de diversa ordem colocarão em cheque esta noção ambígua de reflexão.

Na teoria do conhecimento de Wolff, restou só o segundo aspecto da noção de reflexão, mas este é colocado num lugar bastante central. Somente apoiados na memória e na reflexão, podemos chegar a formar noções gerais ou conceitos das coisas, pois para tanto é preciso comparar umas com as outras, atentando para as semelhanças e diferenças, o que não seria possível se não lembrássemos do que percebemos anteriormente e, sobretudo, se não pudséssemos reunir num único processo de reflexão as diversas coisas percebidas.<sup>217</sup> Portanto é só através da reflexão que se pode comparar diversas coisas, constatar semelhanças, formar um conceito geral do que as diversas coisas têm em comum, o que é fundamental na teoria do conhecimento de Wolff.

De uma forma expressa, encontramos as três ações lógicas do entendimento, das quais fala Kant, em Baumgarten, que as define em sua *Metaphysica* e as apresenta em sua relação sistemática no compêndio sobre lógica: "Para formar um conceito distinto: 1. volte-se a atenção para o objeto do conceito, 2. reflita-se sobre suas notas, 3. compare-se aquilo sobre que se refletiu, 4. abstraia-se do não comparado, 5. preste-se atenção ao nexo e ordem dos comparados."<sup>218</sup> Temos nesta seqüência elencadas as ações básicas do intelecto na formação de conceitos claros e distintos, a atenção, a reflexão, a abstração e a comparação. A reflexão é definida no compêndio sobre metafísica como "a atenção dirigida sucessivamente para as partes da percepção total",<sup>219</sup> portanto de acordo com a definição dada por Wolff. A comparação é definida como "a atenção voltada para a percepção total após a reflexão",<sup>220</sup> uma variante que não precisa nos ocupar aqui.

---

<sup>217</sup> Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 273: "Indem wir Sachen ueberdencken und durch das Gedächtnis vergewissert werden, dass wir vorhin auch dergleichen schon empfunden oder uns eingebildet (§ 249); so erkennen wir dadurch die Aenlichkeit und den Unterschied der Dinge (§ 17.18.). Und hiedurch gelangen wir zu Vorstellungen der Geschlechter und Arten der Dinge (§ 182), welches man eigentliche Begriffe zu nennen pflegt und die der Grund der allgemeinen Erkenntnis sind."

<sup>218</sup> Baumgarten, *Acroasis logica*, § 33: "Conceptum distinctum formaturus: 1. attendat ad obiectum conceptus, 2. reflectat circa notas eius, 3. circa quas reflexit, eas comparet, 4. a non comparati abstrahat, 5. nexum comparatarum et ordinem attendat."

<sup>219</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 626: "Attentio in totius perceptionis partes successiva directa est reflexio."

<sup>220</sup> *Metaphysica*, § 626: "Attentio ad totum perceptionum post reflexionem est comparatio."

Introduz-nos num aspecto importante da teoria do conhecimento iluminista a maneira como Baumgarten entende a abstração: "Aquilo que percebo mais claramente do que outros, a isto *presto atenção*, ao (que percebo) mais obscuramente do que outros, disto *faço abstração*."<sup>221</sup> Ou seja, a abstração é concebida não como a separação de um ou outro traço do resto, mas como o obscurecimento do resto, permanecendo claro apenas aquilo de que não se quer fazer abstração. Das representações de que se faz abstração é dito que são deixadas de lado, não são levadas em consideração ou simplesmente afastadas do pensamento.<sup>222</sup> Esta maneira de conceber a abstração é também a que Meier introduz em seus dois compêndios de lógica,<sup>223</sup> apontando para um uso mais geral nas lógicas daquela época.

4.2.2.2. Apesar de Kant assumir a idéia das ações do entendimento como sendo basicamente três, é característica de sua própria concepção a ênfase colocada na reflexão. Em termos descritivos, ela é entendida, mantendo-se nisto o uso wolffiano, como um progressivo pensar sobre os diversos aspectos da coisa pensada: "refletir significa tornar-se sucessivamente consciente das representações, i.é, mantê-las reunidas com uma consciência."<sup>224</sup> Por um lado, Kant pensa o processo da reflexão em sua base consciente, por outro, passa a enfatizar sua função no processo de formação de conceitos, muito mais do que faziam os wolffianos: "Pela abstração não surgem conceitos, mas pela reflexão: ou, quando o conceito é dado, apenas a

---

<sup>221</sup> Baumgarten, *Metaphysica*, § 529: "Quod aliis clarius percipio, attendo, quod aliis obscurius, abstraho ab eo. Ergo habeo facultatem attendendi et abstrahendi."

<sup>222</sup> Na *Metaphysica* de Baumgarten, a definição latina é elucidada quase sempre com algumas observações em alemão; assim, a propósito do "abstraho ab eo" é dito: "das lasse ich aus der Acht, das werfe ich in Gedanken weg, das verdunkle ich mir, das entziehe ich meinen Gedanken." (§ 529). Em todas estas variantes, fica claro que a abstração não é exercida sobre aquilo que resulta claro no fim do processo, mas sobre aquilo que deve ficar fora.

<sup>223</sup> Cf. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 259: "die in ihnen verschiedenen Merkmale abstrahire man, oder man verdunkele sie".

<sup>224</sup> R 2878 (anos 70): "reflectiren heißt: sich nach und nach der Vorstellungen bewußt werden, d.i. sie mit einem Bewußtsein zusammen halten."

forma e é chamado refletido, ou o próprio conceito (e é chamado) reflexivo. A comparação e a abstração não produz conceitos, mas tão só a forma lógica dos mesmos.<sup>225</sup>

À primeira vista pode parecer que as considerações de Kant sobre as operações do intelecto na formação de conceitos perdem-se inteiramente nas águas turvas da *analysis notionum* à maneira dos wolffianos, desconsiderando por completo a função judicativa que a FS enunciava sempre estar implicada nesta formação. Mas há uma reflexão dos anos 70 que permite aproximar a própria reflexão da ação judicativa, tal como elucidada na FS: “atos lógicos no conceito: primeiro, a representação de uma nota como comum: *comparatio*; segundo, esta [nota] como fundamento de conhecimento de uma coisa: *reflexio*; terceiro, a abstração daquilo que ela tem de distinto de outras coisas.”<sup>226</sup> Por intermédio da reflexão, uma representação é assumida como nota (fundamento de conhecimento) de uma coisa, originando-se assim um conceito. O aspecto fundamental neste processo é a constituição de uma representação em fundamento de conhecimento e, neste sentido precisamente, em nota da coisa. Ora, a FS insistia precisamente em que “comparar algo enquanto nota com uma coisa significa *judgar*.” (FS, A31-32; AA II, 59). Neste sentido, então, o próprio tópico da reflexão deveria ser interpretado como envolvendo a ação judicativa. Pela comparação de diversas representações pode-se chegar à representação de uma nota como comum a várias destas representações, mas a universalidade da mesma resulta dum processo de reflexão, pelo qual a nota comum passa a ser assumida como fundamento de conhecimento de uma coisa, cabendo à abstração apenas ainda o deixar de lado aqueles aspectos irrelevantes para o conceito assim formado. Assim, constitui-se a forma de um conceito como representação universal, forma esta sempre feita pelo entendimento.<sup>227</sup>

Pela comparação chega-se à representação de uma nota como comum a diversas representações comparadas entre si (cf. R 2854). Apesar de ser admitida como uma ação básica

---

<sup>225</sup> R 2865 (anos 70): “Durch abstraction werden keine Begriffe, sondern durch reflexion: entweder, wenn der Begriff gegeben ist, nur die Form und heißt reflectirter, oder selbst der Begriff: reflectirender. Die comparation und abstraction bringt keine Begriffe hervor, sondern nur die logische form derselben.”

<sup>226</sup> R 2854 (anos 70): “Logische actus im Begriffe: erstlich die Vorstellung einer nota als communis: comparatio, zweytens. Diese als Erkenntnisgrund eines Dinges: reflexio, drittens die abstraction von dem, was es von andern Dingen Verschiedenes hat.”.

<sup>227</sup> Cf. R 2855 (anos 70).

do entendimento, a comparação não é tida como tão fundamental, sendo introduzida já com certas restrições: "Em cada conceito comum devem ser feitas comparações, pois do contrário não seria conceito comum; mas ele não deve ser constituído primariamente a partir destas representações comparadas."<sup>228</sup> Por trás destas restrições, encontra-se uma crítica da concepção wolffiana acerca da origem de conceitos universais, segundo a qual basta comparar entre si diversas representações, para se chegar àquelas semelhanças que constituem os gêneros e as espécies, tidas por Wolff como os únicos objetos de que se pode ter conceitos gerais.<sup>229</sup> Kant não só não aceita a necessidade de serem todos os conceitos gerais conceitos de gêneros e espécies, como ainda coloca em questão a necessidade da comparação para se chegar a conceitos gerais, perguntando-se: "se não seria possível ter um conceito como representação comum sem comparação com outros e mesmo antes dela?"<sup>230</sup> Acaba concluindo que a comparação se faz mais necessária para um intelecto pouco exercitado em suas funções específicas: "É bem verdade que nós começamos a abstrair através da comparação, mas, quando temos prática, tornamo-nos conscientes de que podemos pensar uma representação como indeterminada com relação a várias outras."<sup>231</sup> No conceito tomado como fundamento de conhecimento, faz-se abstração de todas aquelas determinações que não dizem imediatamente respeito àquilo que constitui o conceito, isto é, suas notas internas. Neste nível, a comparação de diversas representações, nas quais as notas reunidas pelo conceito possam ser encontradas, é dispensável, sendo muito mais importante atentar para a operação pela qual elas são assim reunidas em uma consciência, a operação da reflexão.

No que diz respeito à abstração, Kant segue aqueles lógicos que concebem o processo de abstração como um obscurecimento daquelas representações que não são relevantes para o

---

<sup>228</sup> R 2875 (anos 70): "Bey jedem conceptus communis müssen zwar vergleichungen angestellt werden, sonst ware er nicht conceptus communis; aber er darf doch nicht allererst aus diesen Vergleichenen Vorstellungen gebildet werden."

<sup>229</sup> Cf. Wolff, *Deutsche Metaphysik*, § 273.

<sup>230</sup> R 2876 (anos 70): "ob man einen Begriff ohne Vergleichung mit andern und noch vor ihr doch als repraesentationem communem haben könne?"

<sup>231</sup> R 2882 (anos 70): "Wir fangen zwar an zu abstrahiren durch Vergleichung, wenn wir aber geübt seyn, so werden wir uns bewußt, daß wir eine Vorstellung in ansehung mehrerer unbestimmt denken können."

conceito enquanto tal: "Não abstraímos a nota da correspondência, mas da diversidade."<sup>232</sup> Ou seja, no processo de abstração faz-se abstração de todos os aspectos irrelevantes para o conceito em questão, deixando-se de lado todas as representações que possam ser dadas como ligadas ao conceito, quando este é considerado em concreto.<sup>233</sup>

Na *Dissertatio* Kant apresenta a razão pela qual deveríamos tomar cuidado ao falar de abstração: "Faz-se necessário aqui notar uma grande ambigüidade do termo *abstrato*; para que ela não prejudique nossa investigação acerca do intelectual, considero melhor afastá-la antes. Pois propriamente dever-se-ia dizer: *abstrair de alguma coisa*, e não: *abstrair alguma coisa*. O primeiro significa: que num conceito qualquer não prestamos atenção a outras coisas, como quer que com ele se conecte; mas o último: que ele não é dado senão em concreto e de modo a ser separado do que com ele estava conectado. Por isto o conceito intelectual *abstrai* de todo o sensitivo e *não é abstraído* do sensitivo, sendo melhor que se chame *abstrainte* do que *abstrato*. Por esta razão é aconselhável chamar de *idéias puras* os conceitos intelectuais e de *abstratos*, os que são dados empiricamente." (*Dissertatio*, § 6) A ambigüidade do termo "abstração" decorre da insuficiente distinção entre o elemento sensível e o intelectual em nosso conhecimento. Assim, ainda se entende que se diga serem abstraídos os conceitos empíricos, pois eles podem ser entendidos como extraídos da experiência, mas, se os conceitos intelectuais se caracterizam precisamente (na *Dissertatio*) por não serem sensíveis, não faz sentido dizer que eles sejam abstraídos de qualquer coisa sensível. Com relação aos conceitos puros do entendimento, Kant segue o dito de Leibniz: "nada há no intelecto que não tenha estado nos sentidos, a não ser o próprio intelecto."<sup>234</sup> Se há conceitos que vêm do próprio intelecto, podemos tratá-los também como puramente intelectuais, ou seja, fazendo abstração de todo o sensível e mesmo de um possível uso que possam ter no conhecimento sensível. Ao redigir a

---

<sup>232</sup> R 2879 (anos 70): "Wir abstrahiren nicht das merkmal der Übereinstimmung, sondern von der Verschiedenheit."

<sup>233</sup> Nos anos que seguem à *Dissertatio*, Kant volta várias vezes a insistir neste ponto; assim na R 2869: "nicht aliquid abstrahere, sondern: ab aliquo abstrahere; es ist negativ"; ou na R 2876: "durch abstraction: da man das weglasst, worin sie sich unterscheiden. ... abstractio von dem Uebrigen."

<sup>234</sup> Cf. *Nouveaux essais*, I, II, ch. 1: "On m'opposera cet axiome reçu parmi les philosophes, que rien n'est dans l'âme qui ne vienne des sens. Mais il faut excepter l'âme même et ses affections. Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi ipse intellectus. Or l'âme renferme l'être, la substance, l'un, le même, la cause, la perception, le raisonnement, et quantité d'autres notions, que les sens ne sauraient donner."

*Dissertatio*, Kant ainda não se dera conta do enorme problema que é dado com esta concepção de conceitos puros do entendimento. Este problema se lhe tornará claro em seguida e o ocupará por quase dez anos, até a redação da *Crítica da Razão Pura*.

A concepção das ações lógicas do entendimento acaba concentrando, portanto, uma série de problemas fundamentais, que ocupam toda a epistemologia moderna. No tópico da *comparação*, está em jogo a idéia aristotélico-escolástica de que o conhecimento do universal é conhecimento de gêneros e de espécies, conhecidos pelo intelecto humano ao comparar diversas coisas e constatar suas semelhanças; esta idéia tem em Wolff um defensor sistemático, mas se confronta já desde o século XVII com uma violenta crítica.<sup>235</sup> Kant admite a importância da comparação para a formação de conceitos, mas não vê nela o momento constitutivo fundamental. A comparação no máximo chegaria a estabelecer que os objetos comparados têm uma noção em comum; a universalização se dá com a reflexão, que, pesando os diversos aspectos relevantes da noção, permite estabelecê-la como um fundamento de conhecimento válido para qualquer objeto que se apresente. No tópico da *reflexão*, portanto, realiza-se uma investigação sobre a operação fundamental que permite ao intelecto introduzir no processo cognitivo representações universais. O problema do status lógico e ontológico dos universais manifesta-se, por fim, sob o tópico da *abstração*, que também conhece uma dupla vertente. A primeira segue falando de universais, sejam eles entendidos como existentes no mundo ou apenas no intelecto; nesta vertente a discussão em torno à abstração diz respeito ao status ontológico das representações universais do intelecto humano. A outra vertente, empirista por excelência, coloca-se desde logo a questão da possibilidade de se formar representações universais, uma vez que é suposto que todas as representações do entendimento humano são particulares. Também aqui Locke oferece uma solução paradigmática para a discussão levada sob este tópico ao longo do século XVIII.<sup>236</sup> A ênfase colocada por Kant na

---

<sup>235</sup> A ciência físico-matemática tem em sua origem o abandono da idéia de que para conhecer devemos encontrar gêneros, diferenças específicas e espécies, mas em filosofia a crítica de maior envergadura a esta idéia provém de Locke, cujo *Essay* enfrenta cada um dos aspectos, sob os quais a idéia se apresenta, concluindo de forma categórica: "To conclude, this whole mystery of Genera and Species, which make such a noise in the Schools, and are, with Justice, so little regarded out of them, is nothing else but abstract Ideas, more or less comprehensive, with names annexed to them." (*Essay*, bk. III, ch. III, § 9).

<sup>236</sup> Cf. *Essay*, bk. II, ch. XI, § 9: "The use of Words then being to stand as outwards Marks of our internal Ideas, and those Ideas being taken from particular things, if every particular Ideas that we take in, should have a

operação da reflexão acentua, de forma inovadora, a atividade propriamente intelectual presente em nosso conhecimento. Minimizando a importância da comparação, despede-se da doutrina dos universais como gêneros e espécies; revendo e ao mesmo tempo relativizando a abstração, contorna o problema do status ontológico dos universais abstratos. O que resulta desta evolução é uma nova concepção da representação conceitual, em que a tônica está colocada na ação do entendimento de fazer de uma representação qualquer um fundamento ou nota de conhecimento, ação esta caracterizada como reflexão.

#### 4.3. *Uso lógico e uso real do intelecto*

Por volta de 1770, o pensamento de Kant parece vislumbrar a possibilidade de uma via privilegiada de acesso às coisas para lá da maneira como elas nos aparecem. Na *Dissertatio*, a defesa do conhecimento fenomênico, contra os que pretendem negar que ele seja conhecimento efetivo, constitui apenas um aspecto, sendo acompanhada da exposição de um tipo de conhecimento fundamentalmente distinto do conhecimento de fenômenos, caracterizado como conhecimento inteligível. O conhecimento fenomênico ou sensível é um conhecimento dos objetos tais como aparecem nos sentidos, distinguindo-se por princípio do conhecimento das coisas tais como são em si mesmas: "o que se pensa em termos dos sentidos são representações das coisas *talis como aparecem*, o intelectual, contudo, *talis como são*." (*Dissertatio*, § 6) A reintrodução da distinção entre *phaenomena* e *noumena* encontra sua justificação na crença na possibilidade destes dois tipos de conhecimento. Os *phaenomena* são os objetos conhecidos em sua apresentação aos sentidos, não se podendo esquecer que tal conhecimento é limitado pelas condições do sujeito que tem as sensações. Os *noumena*, ao contrário, seriam conhecidos diretamente pelo intelecto, devendo-se cuidar apenas para que nada de sensível se interponha no caminho deste conhecimento privilegiado.

---

distinct Name, Names must be endless. To prevent this, the Mind makes the particular Ideas, received from particular Objects, to become general!"

Paralelo a estes dois tipos de conhecimento, a *Dissertatio* concebe um duplo uso do intelecto. Na medida em que este está voltado para os objetos que aparecem nos sentidos e tais como aparecem, procurando descobrir-lhes as regularidades, agrupá-los em complexos de objetos e, por fim, ordená-los em um todo coerente, faz-se um uso apenas lógico do mesmo, sendo o conhecimento assim adquirido sempre um conhecimento sensível e concernente às coisas tais como aparecem nos sentidos. Lá onde o objeto não nos é dado pelos sentidos o intelecto só pode avançar dando-se a si mesmo seus conceitos, fazendo-se, neste caso, um uso real do mesmo. Daí Kant, na sistemática da *Dissertatio*, pensar num duplo uso do intelecto: "pelo primeiro, são *dados* os próprios conceitos, tanto das coisas quanto das relações, e este é o *uso real*; pelo último, no entanto, eles são apenas *subordinados*, sejam dados de onde for, cujo *uso* se chama *lógico*." (*Dissertatio*, § 5) O uso lógico do intelecto deixa-se descrever com suficiente clareza, a partir das observações de Kant; não assim seu uso real, um capítulo que não só causa dificuldades para quem quer entender o que ele quis dizer, mas constitui também um problema para o próprio autor, ocupando-o nos dez anos seguintes à *Dissertatio*.

Assim, no momento mesmo em que chega a uma compreensão mais adequada do conhecimento fenomênico, Kant volta sua atenção para um novo capítulo de suas reflexões, deixando de registrar, em obra própria, os resultados a que chegara, por volta de 1770, em seu fenomenismo. O que ficou registrado foi sua defesa do conhecimento sensível, apesar de esta já vir contrabalançada pela idéia de um outro tipo de conhecimento, no qual o intelecto faria um uso real de suas capacidades: "Portanto, *dá-se conhecimento dos sensíveis*, mesmo que, por serem fenômenos, não se dê neles *intelecção real*, mas apenas *lógica*" (*Dissertatio*, § 12). O que Kant entende por uso lógico do entendimento, só é possível reconstituir a partir de observações esparsas, apesar de estar suficientemente claro a partir de 1770; já sua concepção de um uso real do intelecto sofrerá profundas transformações, exigindo uma reconstituição das diversas etapas por que passa.

#### 4.3.1. Uso real do intelecto: fim elêntico e fim dogmático

A uma primeira leitura, a distinção entre um uso meramente lógico do entendimento, em que este apenas coordena logicamente conteúdos cuja proveniência não é decisiva no processo, e um uso real, em que o entendimento não só coordena, mas se dá seus próprios conteúdos, lembra a distinção racionalista entre o conhecimento de qualidades secundárias, através dos sentidos e suas condições, e o conhecimento de qualidades primárias, inteligíveis tão somente ao próprio intelecto. Neste sentido, entender-se-ia facilmente o que Kant está querendo dizer, quando afirma que o conhecimento intelectual representa as coisas como elas são em si mesmas, pois é assim que os racionalistas concebem o conhecimento das qualidades primárias, como a extensão e a figura. Desde Galileu e Descartes, o pensamento moderno costuma distinguir entre uma apreensão meramente subjetiva das coisas, através dos sentidos, e uma apreensão objetiva, através de uma intelecção matemática das propriedades primárias dos objetos. A distinção traçada por Kant na *Dissertatio* não é, por conseguinte, sem precedentes no pensamento moderno, podendo-se mesmo dizer que ela se inscreve perfeitamente no histórico da idéia racionalista de uma apreensão intelectual das propriedades fundamentais das coisas.

A pretensão de objetividade do conhecimento intelectual nos deixa a um passo de uma nova problemática, cuja profundidade se revelará nas investigações de Kant ao longo dos anos 1770. Os conceitos trabalhados pelo intelecto em seu uso real são "dados pela própria natureza do intelecto" (*Dissertatio*, § 6). Que conceitos oriundos da natureza do próprio intelecto se refiram não só a um objeto qualquer, mas, por cima de tudo, a um objeto tal como ele é em si mesmo, é uma afirmação não fundada pela sistemática da *Dissertatio*, deixando um flanco aberto à crítica que se pode dirigir a toda pretensão de conhecimento incapaz de mostrar sua procedência. Afinal, por que elementos enraizados na constituição do intelecto deveriam poder representar qualquer coisa nos objetos como eles são em si mesmos? Na linha de leitura que parte da distinção racionalista entre propriedades sensíveis e propriedades inteligíveis das coisas, as teses da *Dissertatio* acerca do uso real do intelecto conduzem diretamente à crise de fundamentos que se mostrará a partir de 1772.

E novamente a metafísica situa-se no foco dos problemas que assim se levantam, dado que ela pode ser tida como o exemplo de um "conhecimento intelectual maximamente confuso", apesar de ser "o instrumento de todo conhecimento intelectual" (*Dissertatio*, § 7). O intelecto em seu uso real não se caracteriza, portanto, por uma triunfante clareza, como pretendiam os racionalistas, mas apresenta-se envolvido com a máxima confusão, reinante no âmbito da metafísica. Aqueles conceitos enraizados na própria natureza do intelecto estão longe de terem sido conhecidos com clareza e distinção, mostrando-se a perspectiva de um uso real do intelecto como um programa de uma metafísica vindoura.

Se numa primeira leitura a distinção entre uso lógico e uso real do intelecto sugere uma recaída no dogmatismo dos racionalistas, uma análise mais detalhada acaba revelando que, ao se especificar o âmbito do uso real do intelecto, impõe-se o programa crítico de não deixar valer pretensões infundadas. Por isto, a esfera dos conhecimentos intelectuais divide-se, na sistemática da *Dissertatio*, em duas partes, de acordo com o objetivo que se persegue. O primeiro objetivo tem como alvo as confusões tradicionais da metafísica, acabando por forçar à instauração de um tribunal crítico: "O objetivo dos conhecimentos intelectuais é principalmente duplo: o primeiro é *elêntico*, pelo qual são de utilidade negativa, na medida em que mantêm afastado dos noumena o que se apreendeu pelos sentidos" (*Dissertatio*, § 9). O procedimento crítico aqui sugerido é o da *Dissertatio*, na qual a origem da confusão é vista na não observação dos limites entre o conhecimento sensível e o conhecimento inteligível; nos anos seguintes, este procedimento também sofrerá transformações, tornando-se mais apto a enfrentar a complexidade das confusões da metafísica tradicional.

Esta parte negativa dos conhecimentos intelectuais pode não estender a esfera do conhecimento humano, mas permite estabelecer um mecanismo de erradicação de erros e confusões, o que se mostrará valioso no momento em que se quer avançar no sentido do segundo objetivo do intelecto em seu uso real: "o último é *dogmático*: segundo ele, os princípios gerais do intelecto puro, exibidos pela ontologia ou pela psicologia racional, são orientados para algum modelo, não compreensível senão pelo intelecto puro e medida comum de tudo o mais no concernente à realidade, que é a *perfeição* enquanto *noumenon*." (*Dissertatio*, § 9) Em seu duplo aspecto, teórico e prático, o conhecimento intelectual da perfeição deverá constituir o objetivo último de todo uso real do intelecto. Em última instância,

é para este objetivo que devem se voltar todos os esforços do entendimento humano, entendendo-se assim que, na *Dissertatio*, o uso lógico do entendimento não constitua um tema fundamental, enquanto a utilidade negativa do conhecimento intelectual, predominante na obra, cumpre tão somente a função de manter afastados o erro e a confusão. A problemática do conhecimento intelectual manifestar-se-á mais tarde com toda sua força, não tendo Kant abandonado jamais a esperança de estabelecer em seus devidos fundamentos o conhecimento do inteligível.

#### 4.3.2. Uso lógico do intelecto: as ciências e a fenomenologia

As reiteradas exposições, na obra de Kant, daquilo que é demarcado pelo uso real do intelecto facilmente induzem ao erro de se pensar que, no concernente ao uso lógico, o autor não tenha muito a dizer. Não é incorreto ver em Kant o grande filósofo da metafísica e da moral, pois é assim que ele mesmo se entende; no entanto, uma leitura detalhada do sem-número de fragmentos sobre lógica e metodologia faz aparecer uma vigorosa e mesmo original concepção dos tópicos básicos desta esfera.

Mesmo quando o interesse está voltado para o que a *Dissertatio* chama de uso real do intelecto, não se deve esquecer que Kant não faz mais metafísica num sentido tradicional, tendo suas investigações metafísicas sempre como ponto de partida a crítica e os dados que suportam a mesma. Assim, pode-se dizer que mesmo o uso real do intelecto tem como critério superior seu uso lógico, que regula as operações intelectuais em todas as ciências, inclusive na metafísica, se esta deve poder pretender ser uma ciência: "Mas o uso lógico do intelecto é comum a todas as ciências, não assim o real." (*Dissertatio*, § 5)

Em seus detalhes, o uso meramente lógico do intelecto é descrito em ligação com o conhecimento do sensível, cuja pretensão à cientificidade é defendida por Kant. Os que se inspiram na tradição eleática concebem a esfera do conhecimento como excessivamente restrita, deixando de investigar em que medida e como é possível o conhecimento na esfera dos

fenômenos. Só uma decisão de princípio leva a negar este tipo de conhecimento, sendo ele tido como natural por todos os que se ocupam da investigação de objetos do mundo físico. No conhecimento dos objetos sensíveis, no entanto, não se daria um uso real do intelecto, mas apenas um uso lógico, "uma vez que são fenômenos" (*Dissertatio*, § 12). O caráter fenomênico é aduzido, nesta passagem, como razão (*cum sint Phaenomena*) para a inviabilização do uso real do intelecto no conhecimento dos objetos sensíveis, com a conseqüente limitação ao uso lógico. Pois, se o objeto sensível deve ser conhecido a partir do modo como aparece nos sentidos, o que precisamente o caracteriza como fenômeno, então o intelecto não tem outra função a cumprir a não ser a de ordenar as diversas representações assim obtidas do mesmo. A fidelidade aos dados fenomênicos tem de caracterizar o conhecimento de objetos sensíveis, não podendo o intelecto dar-se ele mesmo suas representações, como quando em uso real, mas tendo de se limitar a receber, registrar e coordenar representações advindas dos sentidos, o que significa limitar-se a seu uso lógico.

Propriamente, não interessa ao intelecto a proveniência das representações, quando se limita a seu uso lógico. Sejam elas dadas pelos sentidos ou tiradas da natureza do próprio intelecto, pelo uso lógico "elas são apenas *subordinadas* umas às outras, as inferiores às superiores, com efeito, e conferidas entre si de acordo com o princípio de contradição" (*Dissertatio*, § 5). Caracteriza-se, assim, um uso geral do intelecto, cujos princípios são válidos tanto para o conhecimento de objetos sensíveis quanto para o conhecimento do inteligível. A articulação deste uso genérico com o uso real, especificamente metafísico, será um dos grandes problemas da filosofia kantiana; menos problemática é sua articulação com o conhecimento do sensível, estabelecendo-se aqui desde logo a linguagem peculiar à filosofia crítica. No conhecimento dos objetos sensíveis ou dos fenômenos, "chama-se *aparência* o que antecede ao uso lógico do intelecto e *experiência* aquele conhecimento reflexivo originado da comparação, pelo intelecto, de diversas aparências." (*Dissertatio*, § 5) No uso meramente lógico do intelecto, mostram-se atuantes as operações fundamentais do mesmo, quais sejam, a reflexão, a comparação e a abstração. Sendo dadas as representações que o intelecto deve processar, ele só pode dirigir sua atenção a um ou outro aspecto do todo dado, isto é, refletir, comparar os diversos aspectos entre si e as representações com outras e abstrair de todos os aspectos irrelevantes para uma representação geral que assim se pode obter. A operação básica a levar

da pluralidade de representações dadas à unidade de uma representação geral, feita logicamente pelo intelecto, é, também na *Dissertatio*, a reflexão: "Portanto, não existe caminho da aparência à experiência a não ser pela reflexão de acordo com o uso lógico do intelecto." (*Dissertatio*, § 5) Só refletindo sobre os dados dos sentidos, quer dizer, prestando atenção nos diversos aspectos neles dados e comparando um aspecto com os demais, pode-se chegar a um conhecimento refletido das aparências ou experiência. Por menor que seja, no conhecimento do sensível, o descolamento do intelecto com relação aos dados dos sentidos, é propriamente este momento reflexivo que constitui a experiência. A partir deste descolamento elementar podem formar-se, então, os mais elementares dos conceitos, que têm como seus correlatos os fenômenos, num sentido já crítico: "Os conceitos comuns da experiência são chamados de *empíricos* e os objetos da mesma de *fenômenos*." (*Dissertatio*, § 5)

Se quisermos entender de forma mais detalhada os procedimentos lógicos implicados na formação de conceitos, deveremos, contudo, levar a investigação para além do esboço traçado pela *Dissertatio*, investigando aquele conjunto de notas e fragmentos que remontam, no legado de Kant, a este período. Neste contexto, chega-se a uma concepção surpreendentemente clara e vigorosa das operações fundamentais envolvidas na formação de conceitos e, por conseguinte, na constituição de todo e qualquer conhecimento possível, pelo menos para o intelecto humano.

## 5. CONCEITO E UNIVERSALIDADE

Viu-se no capítulo 2 que na FS Kant já propusera claramente que em todo juízo pelo menos o conceito usado como predicado deve ser universal, funcionando como nota ou como fundamento de conhecimento de uma representação qualquer. Por volta de 1770, Kant deu um passo decisivo no sentido de estabelecer que todos os conceitos empregados em juízos são universais, o que implica pensar também como universal o conceito usado como sujeito em juízos singulares.

A tese da universalidade dos conceitos é desenvolvida concomitantemente com uma nova compreensão da estrutura lógica de um juízo. Inicialmente, é preciso repensar a função do sujeito nos juízos, o que ocupa Kant em suas reflexões sobre lógica por volta de 1770: "O sujeito é distinto do conceito pelo qual é pensado. Este contém notas do mesmo; daí que o conceito que em um caso serve para designar o sujeito (lógico) em outro caso é empregado no lugar do predicado. P. ex., um corpo."<sup>237</sup> Distinguindo entre o sujeito e o conceito, pelo qual o sujeito é pensado, Kant acaba distinguindo finalmente duas ordens que na escola wolffiana deram origem a muita confusão, isto é, distingue entre o sujeito (pensado) de um juízo, sujeito este que constitui como algo = x o ponto de referência de nosso conhecimento, e o sujeito lógico, pelo qual pensamos o objeto e que é sempre já um conceito universal, constituído de notas de (re)conhecimento. O sujeito pensado, objetivado ultimamente pelo processo judicativo, é pensado por intermédio do sujeito lógico sem, por isto, ser necessariamente idêntico a ele. O conceito, por intermédio do qual é pensado o sujeito, contém notas, pelas

---

<sup>237</sup> R 2392 (1769/70): "Das subiect ist von dem Begriffe, wodurch es gedacht wird, unterschieden. Dieser enthält merkmale desselben; daher der Begriff, der in einem Falle das (logische) subiect zu bezeichnen dient, im andern fälle statt des prädicats gebraucht wird. z.E. Ein Körper." Conforme observado na edição de Adickes, Kant tinha escrito 'das subiect', logo acrescentando 'logische', o que resultou em 'das (logische) subiect' na edição das reflexões. O acréscimo se deve naturalmente à necessidade de distinguir o sujeito pensado pelo conceito, de que fala a frase anterior, e o sujeito lógico ou gramatical constituído pelo próprio conceito (Kant fala impropriamente em "designar o sujeito (lógico)", porque não costuma distinguir rigorosamente entre o conceito e o termo que expressa ou designa o conceito). Como Kant emprega 'sujeito lógico' em outras reflexões, usar-se-á aqui esta expressão, mas estritamente no sentido mencionado.

quais nós podemos conhecer o sujeito pensado, sem que o conceito apresente já o todo do mesmo, isto é, sem que ele elenque todos os aspectos que podemos observar no sujeito pensado.

A conseqüência mais imediata desta distinção é a impossibilidade de se conceber todo processo de elucidação conceitual como uma mera análise do conceito, quer dizer, como consistindo tão só na análise do que já está contido no conceito pelo qual se pensa o sujeito. Se no juízo nós encontramos não já uma análise direta da coisa, mas a relação entre dois conceitos, que representam, em níveis lógicos distintos, a mesma coisa, então a confusão entre análise do conceito e análise da coisa pensada pode ser evitada. Para os wolffianos a análise conceitual já significava sempre análise da coisa mesma, o que só se entende na ontologia adotada por Wolff, que define a coisa como tudo o que é possível. Kant concebe agora o juízo como a relação entre dois conceitos (universais) e não mais como a relação entre notas ou conceitos e coisas em que se encontram estas notas. O conceito que comparece no juízo como sujeito perfaz apenas um sujeito lógico, ele não é um lugar-tenente da própria coisa. Assim, em um juízo o conceito pode aparecer como sujeito lógico ou como predicado. Por exemplo, o conceito universal de um corpo é empregado como sujeito lógico, quando se diz que todos os corpos são extensos, e como predicado, quando se diz que uma pedra é um corpo.

A distinção entre o sujeito lógico e o sujeito pensado de um juízo pode apresentar uma série de dificuldades, mas permite voltar a atenção para a natureza lógica e universal do processo judicativo. Os wolffianos, no afã de incorporar as premissas empiristas de Locke ao racionalismo herdado de Leibniz e de Wolff, acabaram imaginando um processo cognitivo elementar, em que toda generalidade e abstração ficavam dispensadas: para conhecer clara e distintamente uma coisa bastaria voltar a atenção para as diversas partes que a constituem. Em dois passos Kant supera esta posição. Primeiro, como visto no cap. 2, insiste no caráter lógico e universal de toda predicação, implícita em qualquer juízo. Depois, desfaz a confusão que residia em imaginar o sujeito do juízo como um verdadeiro lugar-tenente do objeto. Seja como for o processo de reportar o juízo a uma coisa, o sujeito lógico de um juízo é em todo caso um conceito que contém apenas algumas notas do sujeito pensado como algo = x.

Deixando de lado a idéia de que em um juízo o sujeito pensado como algo = x possa comparecer simplesmente como sujeito lógico do juízo, Kant abandona também a concepção, geralmente assumida pelos wolffianos, de conceitos individuais, o que o leva a um novo tratamento do tradicional *conceptus singularis*. A idéia de que um determinado conceito possa se reportar a apenas um indivíduo leva a imaginar que neste conceito de um indivíduo nós apanhamos o próprio indivíduo, não tendo o conceito mais nada a ver com universalidade. A isto Kant responde: "Mesmo que isto [quer dizer, que um conceito possa designar tanto o sujeito lógico quanto o predicado de um juízo], no entanto, não se aplique ao *conceptus singularis*, p. ex., a Terra, Júlio César, etc, ainda assim nós nos representamos também por meio deste conceito muitas notas, através das quais pensamos um único sujeito."<sup>238</sup> Um *conceptus singularis* também apresenta apenas algumas notas, pelas quais é pensado um indivíduo. De certa forma, é irrelevante se um conceito se aplica a apenas um indivíduo ou a uma infinidade de coisas; neste sentido, também o *conceptus singularis* é um conceito universal, mesmo que, com relação a todos os objetos que não são idênticos ao indivíduo a que ele se aplica, ele apenas sirva para afirmar que não é o caso de ele se aplicar aos mesmos. A questão leibnizo-wolffiana de saber se podemos chegar a um conceito completo de um indivíduo deixa de fazer sentido neste novo contexto de reflexão iniciado por Kant.<sup>239</sup>

Como o estabelecimento da tese da universalidade dos conceitos está ligado a uma determinada compreensão da estrutura do juízo, faz-se necessário estudar antes de mais a concepção de juízo que Kant apresenta a partir de 1769/1770. Se todos os conceitos, sejam eles empregados como predicados de um juízo ou como seu sujeito lógico, são genéricos, apresentando tão só algumas características da coisa ou das coisas que queremos pensar, então

---

<sup>238</sup> R 2392 (1769/70): "Obgleich dieses aber bey dem conceptu singulari nicht angeht, z.E. die Erde, Julius Caesar etc.: so stellen wir uns doch auch durch diesen Begriff viele merkmale vor, wodurch wir uns ein einzeln subiect denken."

<sup>239</sup> Não se encontra em Kant uma teoria da nomeação, mas é clara a intenção de eliminar a nomeação propriamente dita dos contextos lógicos. A representação individual não se encontra do lado do entendimento discursivo (ou da linguagem, se fosse permitida a extrapolação), mas da intuição; representar um indivíduo é ter dele uma intuição, e assim sendo tanto os nomes quanto as descrições definidas e os demonstrativos deveriam ser analisados em termos das regras (discursivas) por eles expressos, cuja função poderia então muito bem revelar-se como sendo a de circunscrever as condições de uma intuição *determinada* de um objeto ou da apresentação de um indivíduo. Mas este tipo de preocupação com a dimensão lingüística está longe do pensamento filosófico setecentista.

é concebível que possamos tornar nosso conceito mais claro por duas vias distintas. Ou nos restringimos a representar de forma mais clara e distinta as notas já contidas no conceito, o que constitui a via analítica da formação de conceitos claros e distintos, ou procuramos também outras notas que geralmente acompanham o conceito sem estar nele contidas, o que constitui a via sintética.<sup>240</sup>

Com base nesta distinção entre um processo analítico e um processo sintético de formação de conceitos claros e distintos, Kant passa a distinguir de forma mais precisa os conceitos empíricos dos conceitos racionais: "Todos os conceitos empíricos, p. ex. água, árvore, etc., são representações do entendimento e só comportam um tratamento sintético: minha tarefa não é decompor o que neles se encontra, mas aprender pela experiência o que lhes diz respeito. Os conceitos racionais, p. ex. virtude, destino, etc., apenas podem ser tratados analiticamente."<sup>241</sup> Os conceitos racionais ocuparão a reflexão de Kant por muito mais tempo, tornando-se clara a problemática de sua concepção sobretudo a partir de 1772. Por enquanto é mais importante entender as conseqüências da maneira como Kant passa a tratar os conceitos empíricos. A concepção wolffiana de conceitos empíricos como conceitos imediatos da experiência (na equação de Meier: conceitos = sensações) é deixada para trás. Pois, se conceitos empíricos fossem conceitos imediatos da experiência, como descritos por Meier, então tudo o que lhes diz respeito já estaria neles contido, o que tornaria inútil o processo sintético de formação de conceitos claros e distintos, ora apregoado por Kant. Na terminologia de Meier, poder-se-ia no máximo dizer que conceitos empíricos são conceitos mediatos da experiência, de tipo tal que apresentam notas para o (re)conhecimento do objeto e são, portanto, sempre representações parciais do objeto. E só porque são apenas representações parciais do objeto podem eles ser complementados pelo processo sintético de elucidação. Este complemento se dá por uma síntese, através da qual se acrescenta ao conceito aquilo que nós conhecemos por experiência como ligado a ele. Quer dizer: pela síntese nós chegamos ao

---

<sup>240</sup> Cf. R 2392.

<sup>241</sup> R 2914 (antes de 1770): "Alle empirische Begriffe, z.E. Wasser, baum, etc: sind Verstandesvorstellungen und können nur synthetisch behandelt werden: ich soll nicht zergliedern, was in ihnen ist, sondern durch erfahrung kenem lernen, was zu ihnen gehört. Die rationale Begriffe, e.g. Tugend, Schicksal etc., können allein analytisch behandelt werden."

conhecimento daquilo que está em conexão *com o conceito* como lhe dizendo respeito; pela análise, ao contrário, nós conhecemos apenas o que já está contido *no conceito*.

Tanto para o conhecimento daquilo que está em conexão com o conceito (sintético) quanto daquilo que está contido nele (analítico) necessita-se do juízo, entendido como o conhecimento da relação entre os conceitos. Por isto, Kant pode reafirmar, já neste novo contexto: "Juízos são o meio de conhecimentos distintos."<sup>242</sup> Nossa análise deve, pois, ser dirigida para a concepção de juízo neste período do desenvolvimento de Kant.

### 5.1. A concepção kantiana do juízo por volta de 1770

Desde os tempos do neokantianismo oitocentista, muitos autores procuraram situar o momento a partir do qual Kant passa a fazer uso da distinção entre juízos analíticos e juízos sintéticos, visto ser ela das mais fundamentais da filosofia crítica kantiana. A crer na datação que Adickes fez das reflexões sobre lógica,<sup>243</sup> Kant estaria fazendo a distinção já por volta de 1765, como fica patente de uma reflexão situada neste tempo: "proposições analíticas contêm *praedicata logica*, sintéticas, *determinationes*. Os sujeitos das primeiras são conceitos [refletidos] (*conceptus reflexi*), das segundas, *conceptus abstracti*. P. ex.: 1. um corpo é extenso. 2. um corpo possui atração."<sup>244</sup> Em uma proposição analítica diz-se algo do conceito que opera como sujeito lógico da proposição, especificamente que nele já está dado o conceito predicado como um conceito parcial. Para tanto, basta refletir (daí Kant falar, neste caso, de conceitos refletidos) sobre os diversos momentos do conceito que opera como sujeito, pois

<sup>242</sup> R 3041 (anos 1779): "Urtheile sind das Mittel deutlicher Erkenntnisse".

<sup>243</sup> Esta datação de Adickes tem servido de ponto de referência para a pesquisa sobre os primeiros passos de Kant, como se vê, p. ex., em Henrich (1967) no artigo "Kants Denken 1763/3: über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile".

<sup>244</sup> R 3127 (entre 1764 e 1768): "analytische Sätze enthalten *praedicata logica*, *synthetische: determinationes*. Die subjecte der ersteren sind Begriffe (*conceptus reflexi*), der zweyten *conceptus abstracti*. e.g. 1. Ein Körper ist ausgedehnt. 2. ein Körper hat Anziehung."

desta forma ficará claro que nele já está contido o conceito que dele se predica. Algo bem diferente acontece com as proposições sintéticas, nas quais o conceito pelo qual é pensado o sujeito é tomado abstratamente, isto é, enquanto representando apenas algumas notas de um objeto possível, perguntando-se ulteriormente o que pode ser acrescentado a este conceito abstrato, por exemplo na experiência. A expectativa de Kant é que possamos chegar também deste modo a conceitos claros e distintos, na medida em que pensamos, através da proposição sintética, como ligado ao conceito do sujeito aquilo que é dado em conexão com ele (p. ex. na experiência).

Tenha esta distinção sido introduzida por volta de 1765 ou apenas por volta de 1770, o mais importante (mais do que a datação em si) nesta nova caracterização é a concepção de juízo que ela traz consigo. Na datação de Adickes, temos por volta de 1770 alguns exemplos dados por Kant que mostram esta relevância: "Exemplo de uma proposição analítica: todo corpo é *extenso*. (da sintética: todo corpo é *pesado*..) A todo x, a que se aplica o conceito do corpo (a + b), aplica-se também a extensão (b). De uma (proposição) sintética: A todo x, a que se aplica o conceito do corpo (a + b), aplica-se também a atração (c)."<sup>245</sup> Para além de mostrar claramente do que se trata na distinção entre proposições analíticas e sintéticas, estes exemplos tornam claro que Kant, partindo desta distinção, chega a uma nova compreensão da estrutura de um juízo, deixando para trás as vaguidades dos wolffianos, nos quais inevitavelmente o conceito empregado como sujeito do juízo acabava se confundindo com o próprio objeto que se quer pensar na relação judicativa. Tanto a proposição analítica quanto a sintética apresentam uma relação entre conceitos, uma vez empregado como sujeito e a outra como predicado, e em ambos os casos o sujeito lógico é um conceito universal, no qual nossa reflexão pode descobrir como já presente o conceito predicado, no caso das proposições analíticas, ou ligado ao qual pensamos um predicado dado para além do próprio conceito (p. ex. na experiência), caso em que temos uma proposição sintética. O sujeito de uma proposição não é lugar-tenente do

---

<sup>245</sup> R 3127 (posterior a 1770): "Exempel eines analytischen Satzes. Ein ieder Körper ist *ausgedehnt*: (des synthetischen - ein jeder Körper ist *schwer*.) Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Ausdehnung (b) zu. Eines synthetischen: Alles x, welchem der Begriff des Körpers (a + b) zukommt, dem kommt auch die Anziehung (c) zu."

objeto, mas outro conceito, tornando-se assim possível evitar a confusão dos wolffianos entre coisas, conceitos e termos.

Kant parece ter se ocupado bastante desta distinção, uma vez que encontramos amiúde observações a ela pertinentes neste período por volta de 1770. Trata-se de tomar plena consciência de suas implicações para o processo judicativo, como ressalta de uma reflexão deste período: "O predicado não é um conceito parcial do sujeito, mas uma representação do sujeito através de um conceito parcial. O entendimento conhece algo sempre através de um juízo claro ou obscuro, na medida em que decompõe algo em seus predicados."<sup>246</sup> Kant pressupõe aqui a distinção entre um sujeito lógico, sempre um conceito geral, e aquilo que é pensado por seu intermédio como algo = x. A nota expressa pelo predicado não é, nesta medida, uma nota ou um aspecto da coisa (uma nota parcial do todo do objeto pensado), mas, como todo conceito genérico, uma representação parcial do objeto, estabelecendo-se entre o objeto representado, com todas suas características, e a nota representativa do objeto um desnível lógico fundamental. Este descolamento lógico é efetivado pelo juízo, através do qual o entendimento conhece alguma coisa, mas de tal forma que não é nunca possível contornar o caráter genérico do processo, quer dizer, a necessidade de representar-se o objeto dado através de um ou outro aspecto, com a inevitável perda da completude dos aspectos do objeto representado. Se o predicado já fosse um conceito parcial ou, mais precisamente, uma nota do objeto pensado, então o incremento do número de predicados a respeito de um sujeito nos levaria cada vez mais próximo da compreensão da completude dos aspectos do objeto. Mas sendo o predicado tão só uma representação do sujeito por meio de conceitos parciais, nós nunca deixamos o nível da mera representação. A ponte entre conceito e coisa, concebida pelos wolffianos, não existe mais. A partir daí é possível pensar de forma mais precisa a posição do conceito no juízo e sua relação com as operações do entendimento, o que Kant expressa na continuidade da reflexão: "Todos os conceitos que temos são notas extraídas da sensação. A sensação mesma não é um objeto do entendimento, mas as notas da mesma; por isto, o conceito do homem, p. ex., não é outra coisa a não ser a representação de algo que possui os

---

<sup>246</sup> R. 3921 (1769): "Das praedicat ist kein Theilbegrif des Subjects, sondern eine vorstellung des subjects durch einen theilbegrif. Der Verstand erkennt etwas iederzeit durch ein klares oder dunkles Urtheil, indem er etwas in seine praedicaten auflöset."

predicados, nos quais podemos decompor o conceito de um homem. Daí o sujeito em geral ser, em cada juízo, algo = x, que, sendo conhecido pela nota a, é comparado com uma outra nota.<sup>247</sup> O sujeito de uma proposição é imediatamente um sujeito lógico (a) constituído tão só de notas, pelas quais podemos reconhecer o objeto pensado como algo = x e então compará-lo com a nota expressa pelo predicado (b). Tanto o sujeito lógico (a) quanto o predicado (b) consistem em notas, através das quais podemos pensar algo em geral como nossa incógnita x. Este sujeito pensado é sempre apenas algo = x, do qual o sujeito lógico (a) é um conceito, quer dizer, uma nota geral.

Estas reflexões permitem, por fim, estabelecer uma teoria geral do juízo que deixa para trás um sem-número de confusões originadas da falta de clareza sobre o que há de especificamente empírico e o que de intelectual em nosso processo cognitivo. Imediatamente, Kant deixa para trás os wolffianos, mas, se quiséssemos reconstituir todo o histórico desta imprecisão, veríamos que ela engloba uma boa parte do pensamento moderno, seja de cunho racionalista seja de cunho empirista, o que dá uma noção da importância destes desenvolvimentos de Kant por volta de 1770. Traçando novos limites, estabelecendo novas distinções, pode ele, finalmente, aventurar uma tese geral sobre os juízos: "Com todos os juízos do entendimento o caso é o seguinte: se uma coisa qualquer pode ser conhecida através de uma representação a, então a é uma nota de algo x, mas o conhecimento de x através de a é um conceito. Assim a extensão, o movimento, a ignorância, etc., é uma nota de algo x. Se algo x, conhecido por meio de uma representação a, é comparado com um outro conceito (b), seja porque inclui seja porque exclui este, assim esta relação se dá no juízo. Este juízo é o conhecimento ou da identidade ou da contradição, de tal modo que ou na coisa x, que eu conheço através do conceito a, b está contido como um conceito parcial e, portanto, pode-se conhecer x, que eu conheço através de a, também através de b, ou x exclui o conceito de b."<sup>248</sup>

---

<sup>247</sup> R 3921 (1769): "Alle unsere Begriffe sind aus der Empfindung gezogene Merkmale. Die Empfindung selbst ist kein object des Verstandes, sondern die Merkmale derselben; daher ist z.E. der Begriff vom Menschen nichts anders als die Vorstellung von etwas, welches die Prädikate hat, darin wir den Begriff eines Menschen auflösen können. Daher in jedem Urtheile das subject überhaupt Etwas ist = x, welches, unter dem Merkmale a erkannt, mit einem andern Merkmale verglichen wird."

<sup>248</sup> R 3920 (1769): "Mit allen Urtheilen des Verstandes hat es folgende Bewandtnis. Wenn irgend etwas durch eine Vorstellung a erkannt werden kann, so ist a ein Merkmal von etwas x, die Erkenntnis aber von x durch a ist ein Begriff. So ist die Ausdehnung, die Bewegung, die Unwissenheit etc. ein Merkmal von Etwas x. Wenn

Pelo que ficou dito até aqui, fica bem claro o que esta reflexão está propondo. No contexto da compreensão da universalidade dos conceitos cumpre apenas enfatizar que, de acordo com esta reflexão, tanto nos juízos analíticos quanto nos juízos sintéticos o sujeito lógico é apenas uma nota da coisa pensada e, portanto, um conceito (geral) daquilo que é pensado como algo = x. A fantasmagoria dos conceitos individuais dissipa-se ante a representação clara e distinta da função que os conceitos desempenham em um juízo, sejam eles empregados como sujeito (lógico) ou como predicado.

Da concepção do juízo como constituído de dois conceitos igualmente reportados a algo = x segue ademais um novo ponto de vista com relação ao conhecimento de objetos: "Daí não ser de admirar que não possamos conhecer um sujeito antes de todo predicado, exceto o eu, que mesmo assim não é um conceito mas uma intuição. Por isto, conhecemos nos corpos, pelo entendimento, não os sujeitos propriamente ditos, mas os predicados da extensão, solidez, repouso, movimento, etc."<sup>249</sup> Ao problema epistemológico fundamental do pensamento moderno, de como nós podemos conhecer o sujeito pelos predicados, as qualidades primárias pelas qualidades secundárias, a substância pelos acidentes, a real essência das coisas por suas aparências, Kant começa a dar uma nova resposta, partindo não tanto da pretensão de conhecimento da parte de nossa razão, que sempre está à procura do realmente real e essencial nas coisas, mas da estrutura efetiva em que este conhecimento pode ser dado, quer dizer, dos juízos. Compreendendo adequadamente a estrutura lógica de nossos juízos, compreenderemos também que nós nunca conhecemos os "sujeitos propriamente ditos", mas tão só aquilo que deles percebemos e, pelo processo de reflexão, transformamos em notas características suas, capazes de servir posteriormente como fundamentos de (re)conhecimento. Nesta perspectiva, é uma concepção equivocada da estrutura do juízo que leva a dizer que nós referimos um

---

irgend etwas x, welches durch eine Vorstellung a erkannt wird, mit einem andern Begriffe (b) verglichen wird, entweder daß es diesen einschließe oder ausschließe, so ist dieses Verhältnis im Urtheil. Dieses Urtheil ist entweder die Erkenntnis der Einstimmung oder des Wiederstreites, so daß in dem Dinge x, welches ich durch den Begriff a kenne, entweder b als ein Theilbegriff enthalten ist und also x, welches durch a erkannt wird, auch durch b erkannt werden kann, oder daß x den Begriff von b aufhebt."

<sup>249</sup> R 3921 (1769): "Daher auch kein Wunder ist, daß wir kein subject vor allen Prädicaten erkennen, als bloß das Ich, welches gleichwohl kein Begrif, sondern eine Anschauung ist. Daher erkennen wir durch den Verstand an den Körpern nicht die eigentliche subjecten, sondern die Prädicate der Ausdehnung, soliditaet, Ruhe, Bewegung etc."

predicado imediatamente a um "sujeito propriamente dito"; o que nós fazemos num juízo é reportar mediatamente, através do sujeito lógico (a), um predicado (b) a algo = x, na medida em que pensamos tanto o sujeito lógico quanto o predicado em relação ao "sujeito propriamente dito" como algo = x.

No juízo subordina-se um conceito a outro, seja estabelecendo que um está já contido no outro (no caso dos juízos analíticos), seja estabelecendo que um cai sob o outro assim que se reporta ambos ao sujeito em geral = x. Resulta daí a forma geral do juízo: algo = x, sendo (a), também é (b).<sup>250</sup> Generalizando, diz Kant: "Juízo é a relação da subordinação dos conceitos uns sob os outros."<sup>251</sup> A ilusão de objetos comparecendo imediatamente no juízo, em que os wolffianos caem seguidamente, pode ser agora enfrentada de uma forma sistemática.

Além de se mostrar extraordinariamente fecunda na crítica do conhecimento, a concepção kantiana do juízo permite também abordar numa nova perspectiva a natureza dos conceitos implicados em operações cognitivas.

## 5.2. A forma lógica do conceito

Na perspectiva desta concepção do juízo em seu momento estrutural, o conceito é entendido como nota, sob a qual pode ser subsumido um sem-número de representações, e não primariamente como representação parcial dum objeto. Adquirindo maior clareza sobre a

---

<sup>250</sup> B. Longuenesse caracteriza esta análise da forma geral do juízo, na qual se contempla a atribuição tanto do sujeito quanto do predicado a algo = x, como "a forma desenvolvida do juízo" (cf. "Kant et les jugements empiriques", in: *Kant-Studien* 86 (1995), p. 284 nota), valendo-se dela em sua reconstituição da teoria kantiana do juízo, em particular da *Crítica da razão pura*, apresentada na tese *Kant et le pouvoir de juger*. Tratando desta "forma desenvolvida do juízo" como essencial para a compreensão da teoria kantiana do juízo (cf. *Kant et le pouvoir de juger*, p. 97ss et passim), a autora vem a contribuir substancialmente para a investigação dos fundamentos lógicos do pensamento kantiano. Numa reconstituição da teoria do juízo apresentada nas obras críticas de Kant, esta "forma desenvolvida do juízo" deveria ser explorada ainda mais do que faz a autora, passando a constituir o verdadeiro fio condutor de um tal projeto reconstitutivo.

<sup>251</sup> R 3044 (depois de 1770): "Urtheil ist das Verhältniß der Unterordnung der Begriffe unter einander."

estrutura lógica dos juízos, Kant também avança na direção da compreensão da forma lógica dos conceitos: "O predicado não é um conceito parcial do sujeito, mas uma representação do sujeito (como um todo) através de um conceito parcial."<sup>252</sup> Pode-se representar o sujeito como um todo através do conceito predicado, porque este é pensado como fundamento de conhecimento (*Erkenntnisgrund*), sob o qual o sujeito como um todo pode ser subsumido ou não. Na ordem do juízo, o que interessa é subordinar umas representações às outras e não simplesmente coordená-las, na vã expectativa de mapear por fim o conjunto dos aspectos que apresenta a coisa em consideração. Ou seja: a ordem do juízo é uma ordem lógica, em que se diz algo de muitos, preferencialmente de todos. Mesmo que se considere a máxima empirista, de que as notas que constituem os conceitos são extraídas da sensação (cf. R 3921), sendo nesta medida percebidas como representações parciais do que é dado na sensação, ainda assim deve-se ressaltar que estas representações só adquirem o status de conceito quando são assumidas como fundamento de conhecimento de uma multiplicidade de coisas que podem ser subsumidas ou não sob elas.

O entendimento não se reporta ao todo da sensação, mas apenas às notas que dela extrai, das quais se originam, por meio da reflexão, os conceitos, quando são tomadas como fundamentos de conhecimento daquilo que se percebe. O conceito nada mais é do que a representação de algo que apresenta aqueles predicados nos quais este conceito pode ser decomposto.<sup>253</sup> Pode ser de grandes conseqüências para considerações metafísicas o fato de estes predicados, constituintes de um conceito, serem abstraídos da representação global do todo, sendo assim também representações parciais, mas, no que diz respeito à compreensão lógica das relações entre representações, pouco tem a dizer. A lógica, tal como concebida por Kant neste período, considera no conceito apenas sua função geral de fundamento de conhecimento daquilo que cai sob ele.

---

<sup>252</sup> R 3921 (1769): "Das Praedicat ist kein Theilbegrif des Subjects, sondern eine Vorstellung des (ganzen) subjects durch einen theilbegrif."

<sup>253</sup> Kant apresenta esta tese geral sobre os conceitos em um exemplo: "daher ist z.E. der Begriff vom Menschen nichts anders als die Vorstellung von etwas, welches die Prädikate hat, darin wir den Begriff eines Menschen auflösen können." (R 3921).

Cumpra então explicitar os diversos momentos envolvidos nesta concepção de conceito.

### 5.2.1. Conceito como fundamento de conhecimento

Pelas considerações precedentes, é se levado a enfatizar a função do conceito como fundamento de conhecimento, indo-se, nesta medida, contra um estudo já clássico de R. Stuhlmann-Laeisz, a dissertação *Kants Logik* (1976), em que se nega a relevância da noção de fundamento de conhecimento (*Erkenntnisgrund*). Stuhlmann-Laeisz considera, aliás, contraditória a concepção kantiana do conceito como nota. Partindo de um exemplo dado por Kant numa reflexão dos anos 1780, em que se diz que "a mão é uma nota do homem" (R 2282), ele se enreda nas dificuldades que seguem deste exemplo pouco técnico da relação entre um conceito e as notas que o constituem: "De acordo com isto, portanto, uma nota há de designar uma propriedade que é suficiente para que um objeto caia sob um determinado conceito."<sup>254</sup> Entendendo a designação da nota como fundamento de conhecimento neste sentido restrito, como se para cada conceito devesse existir uma única nota capaz de identificá-lo, Stuhlmann-Laeisz é levado a abandonar a idéia de que as notas são fundamentos de conhecimento, vendo-as a partir daí apenas como representações parciais: "Notas são, de acordo com Kant, representações parciais, e precisamente "partes" de intuições ou de conceitos. Em concorrência com isto, encontra-se nele - só em esboço, é bem verdade - a concepção de uma nota como um "fundamento de conhecimento"<sup>255</sup>. O exemplo da mão como nota do homem leva a pensar num tipo de propriedade capaz de identificar um objeto ou um conceito em um único traço. Se uma nota singular deste tipo tiver de ser empregada como conceito universal, resultará a contradição identificada por Stuhlmann-Laeisz: "Vê-se sem

---

<sup>254</sup> R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, p. 90.

<sup>255</sup> R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, p. 89.

dificuldade que esta definição não é formalmente inconsistente com a opinião de que notas são representações parciais, mas que mesmo assim ela simplesmente inverte as relações: Ter mão é propriedade suficiente para algo cair sob o conceito "homem" precisamente então, quando vale a proposição: "Todos os seres de mão são homens", quando, pois, "homem" é conceito maior de "ser de mão" e assim - de acordo com a teoria da nota como representação parcial - por sua vez uma nota deste conceito.<sup>256</sup> Até aqui o autor segue a intenção de Kant; mas em seguida se enreda em dificuldades que provêm precisamente de ter abandonado a concepção da nota como fundamento de conhecimento: "Uma nota M é, portanto, "fundamento de conhecimento" somente de tais conceitos que, por sua vez, enquanto representações parciais são notas de M."<sup>257</sup> A contradição implícita nesta concepção não deve, no entanto, ser atribuída a Kant, mas a um equívoco do autor, que entendeu mal a idéia kantiana dos conceitos como fundamentos de conhecimento. Pois a observação de Stuhlmann-Laeisz só seria válida, se se tratasse aqui exclusivamente de juízos analíticos, o que não é o caso. A contradição que é atribuída a Kant, recai assim sobre a leitura do próprio Stuhlmann-Laeisz: "Uma nota, contudo, só pode ser fundamento de conhecimento e representação parcial de um conceito P, quando ela designa uma propriedade necessária e suficiente para que algo caia sob P, portanto quando possui, na linguagem de hoje, a mesma extensão de P. Pode-se, é claro, entender um conceito de igual extensão como um caso limite de um conceito maior e assim de uma "representação parcial", mas uma interpretação tão moderna e formal contradiz completamente o estilo de pensar de Kant e de seu tempo. Notas são, no sentido da teoria da representação parcial, autênticos conceitos maiores, e nesta medida as afirmações de Kant sobre a doutrina da nota implicam uma contradição. Mas Kant não tem consciência disto."<sup>258</sup>

Esta interpretação desconsidera um dos pontos mais fundamentais da teoria kantiana do conceito, a saber que há uma grande diferença entre o aspecto ou a nota percebida em uma coisa e a nota como conceito ou como universal. Para se convencer disto, basta considerar algumas reflexões de Kant: "O conceito inferior não está contido no superior, pois contém mais

---

<sup>256</sup> R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, p. 90.

<sup>257</sup> R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, p. 90.

<sup>258</sup> R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, p. 90.

em si; mas assim mesmo ele está contido sob este, porque o superior contém o fundamento de conhecimento do inferior. A nota contém as coisas sob si e as coisas contêm notas em si."<sup>259</sup> Conceitos só são fundamentos de conhecimento da coisa na medida em que esta cai sob eles. Isto só acontece, quando a coisa apresenta nela mesma as notas que o conceito indica. Levando em consideração esta distinção fundamental, passa a constituir um absurdo pensar que a coisa que é subsumida sob um conceito possa ser uma representação parcial do conceito, como Stuhlmann-Laeisz sugere a propósito da noção de fundamento de conhecimento. As coisas podem cair sob um conjunto de notas tomadas como conceito, mas elas não podem estar contidas neste conjunto; por outro lado, as coisas podem conter notas, mas nesta medida elas não caem sob estas notas: há aqui uma distinção fundamental que não se deve ignorar.

Assim, Stuhlmann-Laeisz desconsidera uma distinção fundamental, quando interpreta a doutrina das notas apenas no sentido de representações parciais, a saber "'partes" de intuições ou de conceitos."<sup>260</sup> Notas tomadas como conceitos podem evidentemente ser também representações parciais de um outro conceito, isto quando nele estão contidas. Mas quando se considera notas como fundamento de conhecimento, então isto não é feito porque elas estão contidas em qualquer outra coisa, mas porque alguma coisa cai sob elas. Não se pode ignorar simplesmente a concepção do conceito como fundamento de conhecimento, pois todo conceito pode ser considerado de uma dupla perspectiva, uma vez tomado em si mesmo, quer dizer, como representação geral, a outra, em sua relação com outros conceitos ou representações.<sup>261</sup>

Convém, pois, elucidar a concepção kantiana do conceito enquanto fundamento de conhecimento. Aliás, a noção de fundamento de conhecimento não ocorre só nas reflexões, mas

---

<sup>259</sup> R 2896 (anos 70): "Der niedere Begriff ist nicht in dem höheren enthalten, denn er enthält mehr in sich; aber er ist doch unter jenem enthalten, weil der höhere den ErkenntnisGrund des niedrigen enthält. nota enthält die Dinge unter sich, und die Dinge enthalten notam in sich."

<sup>260</sup> R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, p. 89.

<sup>261</sup> A desconsideração deste aspecto torna bastante frágeis as análises de Stuhlmann-Laeisz, que com grande consequência procura ignorar a importância de se considerar notas como fundamento de conhecimento: "Damit ist aber nicht mehr gesagt, als daß Merkmale unsere Erkenntnis "begründen", insofern sie diese - als Begriffe - im weitesten Sinne ermöglichen. "Erkenntnisgrund" im oben beschriebenen engeren Sinne braucht ein Merkmal dafür nicht zu sein. Wie gesagt, findet sich diese Auffassung des Merkmals in Kants logischer Doktrin aber nur am Rande. Im Mittelpunkt steht vielmehr die Teilvorstellungstheorie mit ihrer Unterscheidung von diskursiven und intuitiven Merkmalen." (R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik*, p. 91).

é empregada também na *Dissertatio*, na qual ela comparece no contexto da nova distinção traçada por Kant entre o sensível e o intelectual: "Pois por *ser o predicado*, em qualquer juízo enunciado intelectualmente, *a condição*, sem a qual se diz não ser pensável o sujeito, e por ser, portanto, o predicado princípio de conhecimento, segue-se que, se é um conceito sensitivo, não será mais do que condição de um possível conhecimento sensível e, por isto, será particularmente adequado como sujeito de um juízo cujo conceito também é sensitivo; mas se for aplicado a um conceito intelectual, o juízo resultante não será válido senão segundo leis subjetivas".<sup>262</sup> Já a centralidade destas observações deveria nos convencer de que a concepção do conceito como fundamento de conhecimento não é um aspecto marginal da reflexão filosófica de Kant neste período, mas um ponto fundamental de sua teoria do conhecimento. O sujeito só pode ser por nós conhecido através dos conceitos que a ele se aplicam. De imediato, temos, pois, sempre um sujeito lógico, do qual nós conhecemos somente aquilo que dele podemos predicar.

Se queremos entender como Kant se representa a relação cognitiva, devemos voltar nossa atenção para aquilo que constitui propriamente a natureza predicativa do conceito, pois neste contexto torna-se claro o que significa a tese de que o conceito é um fundamento de conhecimento da coisa.

Nós não conhecemos nos objetos os sujeitos propriamente ditos, sua "natureza", sua "real essência", etc., mas aquilo que deles podemos dizer, quer dizer, predicar. Nisto reside, em última instância, a natureza predicativa dos conceitos e *a fortiori* do entendimento (como faculdade dos conceitos). O conceito nada mais é que a representação de algo que possui os predicados em que pode ser decomposto o conceito.<sup>263</sup> Devido a esta natureza predicativa dos conceitos nós não conhecemos nas coisas sua natureza última, mas apenas os predicados que se lhes aplicam. No exemplo de Kant: "Por isto, conhecemos nos corpos, pelo entendimento, não os sujeitos propriamente ditos, mas os predicados da extensão, solidez, repouso, movimento,

---

<sup>262</sup> *Dissertatio*, § 24. No que diz respeito aos conhecimentos empíricos, não resta dúvida que o conceito é, em cada juízo, o fundamento de conhecimento e isto enquanto predicado de um sujeito lógico. No concernente aos conhecimentos racionais, Kant não se mostra tão seguro; ele apenas afirma que este tipo de conhecimento não deve ser confundido com o conhecimento empírico, sem nos dizer o que eles possam então ser ou como eles ainda possam pretender validade objetiva.

<sup>263</sup> Cf. R 3921 (1769).

etc.<sup>264</sup> O predicado não é uma representação parcial do objeto, mas uma representação do objeto através de algumas das notas que ele apresenta, e só nesta exata medida pode-se dizer que ele representa o objeto só parcialmente. Ser parcial é constitutivo do conceito, o que Kant expressa com a tese, exposta a mal-entendidos, de que todos os conceitos são conceitos parciais, o que não quer dizer senão que todos os conceitos representam apenas parcialmente seus objetos. Neste mesmo sentido, entender-se-á também a observação de Kant sobre a natureza predicativa do conceito: "Através de um conceito não me represento uma parte da coisa ou tenho um conceito da parte, mas represento-me o próprio objeto e tenho dele um conceito parcial."<sup>265</sup> Um conceito nunca pode representar todas as notas que pertencem a um objeto, mas também não o precisa fazer, se não se esquecer que um entendimento, obrigado a operar com conceitos como possíveis predicados, tem lá seus limites.

Aliás, já em 1762 Kant tinha feito uma primeira afirmação da natureza predicativa dos conceitos, ao escrever em seu ensaio *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (publicado em 1763): "Não é uma expressão muito exata dizer: um unicórnio marinho é um animal existente; mas, pelo contrário, (deve-se dizer) a um certo animal marinho existente aplicam-se os predicados que eu penso reunidos em um unicórnio. Não: hexágonos regulares existem na natureza, mas: a certas coisas na natureza, como os favos das abelhas ou o cristal de rocha, aplicam-se os predicados que são pensados reunidos em um hexágono." (*Der einzig mögliche Beweisgrund A7*) O conceito funciona como um fundamento de conhecimento da coisa, fornecendo a regra de acordo com a qual pode-se decidir, num juízo, se algo lhe corresponde na experiência ou não.

Por ser um fundamento de conhecimento da coisa, portanto aplicável ou não a um sem-número de coisas distintas, o conceito é essencialmente universal, não importando sequer que sob ele só se encontre um único objeto ou mesmo nenhum. A universalidade do conceito decorre fundamentalmente do fato de ser um fundamento de conhecimento (*Erkenntnisgrund*): "Em um conceito se encontra: 1. a validade universal de uma representação como nota; 2. a

---

<sup>264</sup> R 3921 (1769): "Daher erkennen wir durch den Verstand an den Korpfern nicht die eigentliche subiecten, sondern die Prädicate der Ausdehnung, soliditaet, Ruhe, Bewegung etc."

<sup>265</sup> R 3921 (1769): "Durch ein praedicat stelle ich mir nicht einen Theil von der sache vor oder habe einen Begrif vom theil, sondern stelle mir das obiect selbst vor und habe von ihm einen theilbegriff."

abstração da diversidade de objetos, nos quais se encontra esta nota. A universalidade não repousa em ser o conceito um conceito parcial, mas em ser ele um fundamento de conhecimento - nisto eu te conhecerei."<sup>266</sup> A caracterização do conceito como fundamento de conhecimento indica sua natureza propriamente lógica ou formal, o que reafirma sua importância para se entender a doutrina do conceito de Kant. Pode-se mesmo dizer que a outra tese, a saber, que conceitos também são conceitos parciais, só pode ser devidamente entendida, quando se entendeu o que quer dizer que um conceito é um fundamento de conhecimento. Além disto, uma vez que Kant reporta a universalidade dos conceitos a sua função como fundamento de conhecimento, a caracterização do conceito como fundamento de conhecimento é fundamental para o entendimento da lógica (formal) kantiana, que considera no conceito exatamente sua universalidade. Vê-se, pois, o que perde em substância o trabalho de Stuhlmann-Laeisz sobre a lógica de Kant, ao abandonar esta caracterização fundamental.

Por fim, encontramos em Kant uma preocupação por estabelecer a origem intelectual do conceito enquanto fundamento de conhecimento: "Ações lógicas no conceito: *primeiro*, a representação de uma nota enquanto comum, i.é, a *comparatio*; *segundo*, esta nota como fundamento de conhecimento de uma coisa, i.é, a *reflexio*; *terceiro*, a abstração daquilo que ela tem de distinto de outras coisas."<sup>267</sup> É, pois, através da ação lógica da reflexão que uma nota é transformada em fundamento de conhecimento do objeto, o que nos remete àquilo que as lógicas dos wolffianos costumam chamar de ações do intelecto na formação de conceitos, pois é neste contexto que podemos entender melhor como se dá efetivamente, no intelecto, a constituição de uma representação como fundamento de conhecimento, quer dizer, como conceito (cf., a propósito, a seção 4.2.2.).

---

<sup>266</sup> R 2881 (1776-78): "An einem Begriffe ist: 1. die allgemeingültigkeit einer Vorstellung als Merkmal; 2. die abstraction von der Verschiedenheit der obiecte, an denen dies Merkmal ist. Die allgemeinheit beruht nicht darauf, daß der Begriff ein theilbegriff, sondern ein Erkenntnisgrund ist - daran werde ich Dich kennen."

<sup>267</sup> R 2854 (anos 70): "Logische actus im Begriffe: *erstlich* die Vorstellung einer nota als communis: *comparatio*, *zweitens*.. Diese als Erkenntnisgrund eines Dinges: *reflexio*, *drittens* die abstraction von dem, was es von andern Dingen Verschiedenes hat."

### 5.2.2. A universalidade dos conceitos

Os variados usos que se pode fazer dos conceitos, ora abstraíndo dos detalhes, ora tratando do objeto em concreto, levam facilmente à ilusão de que existe, neste sentido, uma diferença quanto à própria forma lógica dos conceitos, que poderiam então ser tanto universais quanto singulares. Este equívoco perpassa a doutrina wolffiana dos conceitos. Já por volta de 1770, Kant passa a se posicionar claramente em favor da universalidade de todos os conceitos, não se deixando já enganar, a este respeito, pela ilusão oriunda dos diversos usos dos conceitos: "Através de um conceito (representação universal) pensar algo *in abstracto* ou *in concreto*."<sup>268</sup> Na acepção corrente em meados do século XVIII,<sup>269</sup> emprega-se um conceito abstratamente, quando não se considera em detalhe as representações a ele subordinadas, enquanto no uso em concreto o conceito é precisamente considerado como contido na representação subordinada. Assim, tratamos um triângulo abstratamente, quando investigamos as propriedades gerais de todo triângulo, sem nos importar (isto é, abstraíndo de) se ele é ou pode ser equilátero, retângulo ou de outra forma qualquer; em concreto tratamos o conceito de triângulo, quando estudamos suas propriedades enquanto triângulo retângulo, por exemplo, pois neste caso não fazemos abstração da representação subordinada, aqui a de um triângulo retângulo. A esta distinção corriqueira na época refere-se uma reflexão de Kant: "Um conceito comum é abstrato, se não considerado em seus inferiores; é concreto, se considerado."<sup>270</sup>

A tônica das reflexões de Kant recai sobre a universalidade do conceito, seja ele empregado de forma abstrata, seja de forma concreta, afastando-se mais e mais da concepção dos wolffianos. Assim, encontra-se na lógica de Meier a idéia de que se possa chegar a conceitos sem que tivesse ocorrido uma generalização anterior: "Conceitos que não são abstratos chamam-se *conceitos individuais* (*conceptus singularis, idea*). P. ex.: Leibniz. Todos

---

<sup>268</sup> R 2867 (anos 70): "Durch einen Begriff (allgemeine Vorstellung) etwas in abstracto oder concreto denken."

<sup>269</sup> Encontramos a distinção, p. ex., em Crusius, Mendelsohn, Lambert e outros autores, sobretudo os mais preocupados com a especificidade do pensamento matemático e do metafísico.

<sup>270</sup> R 2868 (anos 70): "Conceptus communis est abstractus, si non spectatur in suo inferiori; est concretus, si spectatur."

os conceitos imediatos da experiência são conceitos individuais.<sup>271</sup> O caráter singular destes conceitos é acentuado, na medida em que a experiência, tal como entendida por Meier, repousa imediatamente sobre a sensação, definida como a representação de um objeto presente (aos sentidos).<sup>272</sup> Meier chega a dizer que todas as sensações que temos são conceitos.<sup>273</sup>

Ora, contra uma concepção tão vaga do que seja um conceito volta-se a interpretação dada por Kant à diferenciação *in concreto/in abstracto*. Não é por ser empregado concretamente em um caso singular que um conceito também se torna um conceito singular. O conceito como tal é sempre uma representação universal, a qual pode ser considerada nela mesma e, portanto, de forma abstrata ou concretamente em outras representações a ela subordinadas. Quando o objeto é representado concretamente através do conceito, este não perde com isto sua universalidade, estando em consideração apenas que o objeto é dado para além do conceito, servindo este para que seja pensado em sua universalidade.

No lugar da distinção, feita por Meier, entre conceitos abstratos, por um lado, e conceitos da experiência ou mesmo idênticos a sensações, por outro, Kant traça uma linha divisória que não separa duas classes de conceitos (como a de Meier), mas que permite distinguir entre conceitos e uma outra instância, distinta da dos conceitos enquanto tais: "*Conceito* é contraposto à *intuição*: representação daquilo que é comum a vários objetos, portanto na medida em que pode estar contido em vários."<sup>274</sup> Se há uma distinção fundamental a ser feita, esta será entre conceito, por um lado, e intuição, por outro. O conceito representa algo em geral que pode ser encontrado em vários objetos; dito de forma mais concreta: conceito são notas, sob as quais podem cair diversos objetos. Se o objeto a cair sob um conceito enquanto nota universal é dado em uma intuição, o conceito está sendo considerado *in concreto* ou, na perspectiva inversa, o objeto é pensado através do conceito de forma concreta.

---

<sup>271</sup> Meier, *Auszug*, § 260: "Begriffe, die nicht abgesondert sind, heissen *einzelne Begriffe* (conceptus singularis, idea). Z.E. Leibniz. Alle unmittelbare Erfahrungsbegriffe sind einzelne Begriffe."

<sup>272</sup> Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 201: "*Eine Empfindung* (sensatio) ist eine Vorstellung einer gegenwärtigen Sache, und indem wir etwas klar empfinden, so erfahren wir dasselbe."

<sup>273</sup> Cf. Meier, *Auszug aus der Vernunftlehre*, § 255.

<sup>274</sup> R 2877 (anos 70): "*Conceptus* ist dem *intuitus* entgegen gesetzt: Vorstellung dessen, was mehreren Obiecten gemein ist, also so fern sie in verschiedenen enthalten seyn kan."

Uma distinção rigorosa entre intuição e conceito só pode ser feita, quando se reconhece a função do conceito como fundamento de conhecimento ou como nota com validade universal. Bem entendida, a universalidade do conceito exclui que se possa decidir a partir dele mesmo (a priori, neste sentido) se um objeto qualquer será subsumível ou não; o conceito reúne as condições que um objeto qualquer *deve* satisfazer para que a ele seja aplicável, mas não pode decidir se um objeto determinado vai satisfazer estas condições. Só agora, quando ficou bem claro que conceitos são representações gerais, pode-se insistir na necessidade de que o objeto deve ser dado ainda de outra forma (não meramente pensado em geral pelo conceito), caso não se queira ficar tão só no nível do conceito e de suas relações internas. Os objetos só podem ser dados de forma concreta e individual através da intuição, limitando-se a função do conceito a apresentar as regras pelas quais eles podem ser pensados em suas conexões gerais: "intuição é individual, conceito é representação por notas comuns. O entendimento é aqui a causa formal dos conceitos."<sup>275</sup> Só a intuição pode apresentar os objetos em sua determinação singular, quer dizer, *in concreto*. A partir do conceito só se pode dizer que ele reúne as regras de subsunção de um objeto em geral, o que significa que, quando tratado abstratamente, ele não só não se refere a nenhum objeto específico, como ainda deixa indeterminado tudo o que diz respeito à especificidade de um objeto.

A forma universal do conceito é dada pelo entendimento, na medida em que este, pela reflexão sobre as representações, faz delas uma nota universal; daí Kant poder dizer que o entendimento é a causa formal dos conceitos, pois é ele precisamente que lhes dá a forma da universalidade. A matéria para um conceito pode provir da intuição ou do próprio entendimento (como no caso dos conceitos racionais), o que não altera em nada o fato de a forma ser feita em cada caso pelo entendimento: "A matéria de todos os conceitos é o objeto, a forma de todos os conceitos é universalidade."<sup>276</sup> Uma tipologia dos conceitos no pertinente à maneira pela qual chegamos ao conteúdo de que são compostos (a distinção entre conceitos empíricos e conceitos racionais, por exemplo) pode ser interessante para a filosofia em geral,

---

<sup>275</sup> R 2836 (anos 70): "intuitus ist einzeln, conceptus ist repraesentatio per notam communem. Der Verstand ist hier die formale Ursache der Begriffe."

<sup>276</sup> R 2834 (por volta de 1770): "Die Materie aller Begriffe ist der Gegenstand, die Form aller Begriffe ist Allgemeinheit."

mas só poderá ser feita de uma forma inequívoca, quando se tiver clareza sobre a natureza lógica do conceito, sobre sua forma universal. Neste nível da análise, tudo o que precisa ser estabelecido de forma inequívoca é que, de acordo com sua forma, todos os conceitos são universais.<sup>277</sup>

A universalidade do conceito repousa sobre uma propriedade sua, a de poder operar como nota das representações que caem sob ele. O conceito indica as condições que um objeto deve satisfazer para que se lhe possa atribuir o conceito, o que na linguagem de Crusius e de Kant quer dizer que o conceito é um fundamento de conhecimento do objeto. Não é por conter representações encontráveis como aspectos em diversos objetos (representações comuns a todos eles) que um conceito é universal, mas porque as representações por ele reunidas são tomadas como fundamento ou condição para que algo caia sob ele. Em sua universalidade, o conceito não se reporta a este ou aquele grupo de objetos, mas sim a qualquer objeto em geral, estabelecendo que, se este apresenta os aspectos indicados pelo conceito, pode-se dizer que ele satisfaz as condições para ser subsumido sob o conceito; em caso contrário, se ele não apresenta os aspectos indicados, deve-se negar que ele seja o caso indicado pelo conceito. Nas palavras de Kant: "A universalidade não repousa em ser o conceito um conceito parcial, mas em ser um fundamento de conhecimento."<sup>278</sup>

Os conceitos são, pois, universais, porque funcionam como fundamento de conhecimento, e não porque as notas neles contidas se encontrem em vários objetos. Pode-se mesmo dizer que um conceito continua universal, ainda que não haja nenhum objeto que caia sob ele. Além do mais, abstrai-se no conceito de tudo aquilo que, no objeto, possa estar unido àquelas notas representadas pelo conceito. Assim, pode-se ressaltar dois aspectos fundamentais característicos de todo conceito: "Em um conceito encontra-se: 1. a validade universal de uma

---

<sup>277</sup> As reflexões de Kant sobre lógica do período em torno à *Dissertatio* de 1770 enfatizam a tese da universalidade dos conceitos (R 2847: "Alle Begriffe sind allgemein"; R 2849: "Begriffe (conceptus), d.i. allgemeine Vorstellungen"; R 2867: "Durch einen Begriff (allgemeine Vorstellung) etwas in abstracto oder concreto denken.") . A contrapartida desta tese é a negação do caráter conceitual de representações singulares, que devem doravante ser procuradas não do lado dos conceitos, mas das sensações e da intuição. Kant despede, assim, a doutrina dos conceitos individuais, apresentada entre outros por Meier.

<sup>278</sup> R 2881 (anos 70): "Die allgemeinheit beruht nicht darauf, daß der Begriff ein theilbegrif, sondern ein Erkenntnisgrund ist".

representação enquanto nota; 2. a abstração da diversidade dos objetos em que esta nota é encontrada.<sup>279</sup> Aquilo que Kant chama a síntese, ou seja, o conhecimento daquilo que é dado no objeto como inseparável, não é função do conceito, mas do juízo, podendo este ser sintético (quando acrescenta ao conceito usado como sujeito lógico um aspecto nele ainda não contido) ou analítico (quando apenas apresenta como predicado o que já estava contido no conceito do sujeito lógico).

Para se chegar a um conceito, não basta representar uma ou outra parte de uma coisa, como fazia a vaca no exemplo de Meier; é imprescindível ainda a reflexão, pela qual as diversas representações são comparadas entre si e finalmente tomadas como nota ou fundamento de conhecimento de um objeto em geral, isto é, de tudo o que apresenta estas representações como suas notas. Este momento da universalização nunca é dado, mas é feito pelo que reflete. Na medida em que uma representação é tomada como nota universal do conhecimento de todo e qualquer objeto que apresenta esta representação, constitui-se a forma lógica do conceito, que é sempre feita: "A forma de um conceito como representação discursiva é sempre feita."<sup>280</sup>

---

<sup>279</sup> R 2881 (anos 70): "An einem Begriffe ist: 1. die allgemeingültigkeit einer Vorstellung als Merkmal; 2. die abstraction von der Verschiedenheit der objecte, an denen dies Merkmal ist."

<sup>280</sup> R 2855 (por volta de 1770): "Die Form eines Begriffs als discursiver Vorstellung ist jederzeit gemacht." Sobre esta tese, de que segundo sua forma todos os conceitos são feitos, repousa em última instância a tentativa de G. Schrader de colocar em questão a distinção kantiana entre conceitos empíricos e conceitos puros do entendimento: "For one thing such a view of concepts which assigns them to the synthetic or spontaneous activity of the understanding calls into question the sharp distinction Kant has made between empirical and *a priori* concepts. If both have their origin in understanding and if both serve as rules for combining the manifold of intuition into unity, then what is the precise difference between them? We may be tempted to question whether it may not be the case either: 1) that all concepts are *a priori*, including the empirical, or 2) that all concepts are empirical, including the *a priori*." ("Kant's Theory of Concepts", p. 265).

Se todos os conceitos, de acordo com sua forma, são feitos, então a distinção entre conceitos empíricos e conceitos puros não pode repousar apenas na forma destes. Mas isto não significa que a distinção não seja válida, pois é possível que os conceitos se distingam de acordo com a origem daquilo que neles está contido; de fato, Kant distingue, de acordo com este segundo parâmetro, entre conceitos empíricos e conceitos puros, ou seja, conceitos cujo conteúdo é tirado da experiência e conceitos cujo conteúdo é tirado somente do entendimento ("da natureza do entendimento"). Que Kant acabe concluindo que ambos devam ser reportados ultimamente à experiência, não invalida ainda sua distinção, pois, mesmo que ambos os tipos de conceitos tenham a experiência como o necessário *âmbito de aplicação*, eles não têm igualmente nela seu *âmbito de origem*. Os conceitos puros do entendimento têm como âmbito de origem o próprio entendimento.

A tentativa de Schrader de apresentar também os conceitos empíricos como *a priori* ignora o ponto mais decisivo, a saber, que a aprioridade dos conceitos puros do entendimento provém exatamente do fato destes constituírem, enquanto forma do próprio entendimento, uma *condição necessária* da atividade do entendimento, ao passo que os conceitos empíricos não dependem do entendimento naquilo que diz respeito a seu conteúdo, sendo neste sentido reportados necessariamente à experiência; ora, nenhuma experiência é *a priori*, não

A forma lógica é o resultado de uma ação do entendimento, sendo este sua causa formal, como é dito em outra reflexão.<sup>281</sup>

Um tratamento adequado do conceito em sua forma lógica exige que se abstraia do conteúdo e de sua origem nesta ou naquela fonte de representações (intuição, entendimento ou razão), para que ressalte o momento da universalização subjacente a todo conceito. Aqui Kant traça com grande rigor uma linha divisória entre o lógico (geral) e o metafísico (mais tarde também o lógico transcendental). Compete à metafísica ocupar-se da origem do conteúdo dos conceitos; a investigação lógica se limita à forma universal do conceito e ao processo de universalização: "A questão lógica não é: como nós chegamos a conceitos, mas: que ações do entendimento constituem um conceito, contenha ele algo tomado da experiência ou também algo inventado ou tomado da natureza do entendimento."<sup>282</sup> Se na análise dos conceitos não se quer confundir o aspecto formal com o material, é óbvio que antes de se investigar a origem das representações, o que poderá fazer a metafísica, deve-se ter investigado suficientemente a natureza lógico-formal do conceito, e isto compete ainda à lógica (geral), tal como concebida por Kant.

Neste sentido, a origem dos conceitos de acordo com seu conteúdo é objeto da metafísica, mas a origem da forma lógica dos conceitos ainda cabe à lógica (geral): "A origem dos conceitos é considerada na metafísica e é ou empírica ou arbitrária ou intelectual. Mas a forma dos mesmos é lógica e consiste na reflexão, pela qual se dá um conceito comum como aquela forma exigida para a faculdade do juízo."<sup>283</sup> Subentende-se neste último enunciado que se trata da lógica (geral), ou seja, é na lógica que se considera somente o aspecto formal dos conceitos. E a reflexão é a ação do entendimento de que resulta a forma do conceito enquanto

---

podendo, pois, ser a priori também os conceitos empíricos, que nela se fundamentam. Além disto, a distinção a priori/a posteriori se aplica antes ao conhecimento de juízos do que a conceitos, que podem e são distintos em empíricos e puros.

<sup>281</sup> Cf. R 2837 e acima.

<sup>282</sup> R 2856 (anos 70): "Die logische Frage ist nicht: wie wir zu Begriffen gelangen, sondern: welche Handlungen des Verstandes einen Begriff ausmachen, er mag nun etwas enthalten, was von der Erfahrung hergenommen ist, oder auch etwas erdichtetes oder von der Natur des Verstandes entlehntes."

<sup>283</sup> R 2851 (por volta de 1770): "Der Ursprung der Begriffe wird in der Metaphysik betrachtet und ist entweder empirisch oder willkürlich oder intellectuel. Aber die Form desselben ist logisch und besteht in der reflexion, wodurch ein conceptus communis wird, als derjenigen Form, die zur Urtheilskraft erfordert wird."

representação universal. Como visto acima, Kant defende uma concepção, segundo a qual o processo de universalização de uma representação se dá mais na reflexão do que na abstração ou na comparação. Neste sentido, pode dizer que a investigação lógica se contenta em considerar nos conceitos a diferença da reflexão.<sup>284</sup> Sendo a universalidade do conceito resultado do processo de reflexão, a afirmação fundamental da lógica (geral) sobre os conceitos, a saber, que eles são todos universais, pode ser tida como equivalente a esta outra: que todos os conceitos são representações refletidas.<sup>285</sup> Quando deixamos de lado o conteúdo dos conceitos, resta-nos somente a forma da universalidade, adquirida no processo de reflexão. Para todo e qualquer conceito vale que ele é uma representação tornada universal pela reflexão, quer dizer, uma representação que possui validade geral perante um sem-número de outras representações: "Todos os conceitos em geral, tomem seu conteúdo de onde quer que seja, são representações refletidas, i.é, conduzidas à relação lógica da validade geral."<sup>286</sup> A divisão dos conceitos em empíricos e puros não é mais objeto da lógica; esta considerará em ambos os tipos apenas sua forma universal, sendo o escopo de suas investigações estabelecer de forma clara e inequívoca a tese de que todos os conceitos são, de acordo com sua forma, representações tornadas universais por intermédio da reflexão do entendimento.

Por fim, dizia Kant que pela reflexão surge um conceito comum como aquela forma requerida pela faculdade do juízo,<sup>287</sup> o que nos leva mais uma vez à estreita correlação existente no pensamento lógico de Kant entre conceito e juízo. Se, por um lado, os conceitos tornam-se claros e distintos na medida em que se presta atenção aos juízos em que eles comparecem, pode-se dizer, por outro, que os conceitos sempre representam já juízos possíveis. Uma vez que o conceito nada mais é do que um fundamento de conhecimento (*Erkenntnisgrund*) daquilo que cai sob ele, ele só faz sentido se relacionado, potencial ou efetivamente, com o que cai ou pode cair sob ele. Esta relação, precisamente, constitui o juízo, de tal modo que se pode dizer que não há nem juízos sem conceitos nem conceitos sem juízos.

---

<sup>284</sup> Cf. R 2851: "Also wird an den Begriffen blos der Unterschied der reflexion betrachtet."

<sup>285</sup> Cf. R 2834 (por volta de 1770): "Ein Begriff ist eine reflectirte Vorstellung".

<sup>286</sup> R 5051 (1771): "Alle Begriffe überhaupt, von woher sie auch ihren Stoff nehmen mögen, sind reflectirte, d.i. in das logische Verhältnis der Vielgültigkeit Gebrachte Vorstellungen."

<sup>287</sup> Cf. R 2851.

Todas estas relações gerais, que na *Crítica da Razão Pura*, são tematizadas só introdutoriamente, ocupam também o Kant dos anos 70, como se vê, por exemplo, das seguintes considerações: "Um conceito possui, em virtude de sua universalidade, a função de um juízo. Ele se refere a outros conceitos *potentialiter*. A relação efetiva de um conceito a outros como um instrumento de seu conhecimento é o juízo."<sup>288</sup> O conceito está, pois, para o juízo como o potencial para o efetivo; aquilo que se faz efetivamente no juízo, a saber, a subordinação dos conceitos,<sup>289</sup> é dado potencialmente no conceito, a ponto de se poder dizer que os conceitos são constituídos pelo entendimento tendo em vista sua função de subordinação das representações.

Quando uma representação é tomada como forma universal, e isto é fazer dela um conceito, ela recebe a forma que torna possível que outras representações lhe sejam subordinadas, quer dizer, ela recebe a forma requerida para o julgar. Devido à forma da universalidade, a função do conceito só se realiza na relação potencial com outras representações; sem esta relação àquilo que cai sob ele, o conceito é completamente vazio ou, com mais rigor, ele não é nada. Embrionariamente, encontra-se aqui a necessidade de uma distinção rigorosa entre conceito e intuição e de sua mútua dependência.

Para a investigação lógica, basta ter estabelecido que todos os conceitos são refletidos e, portanto, universais. Tudo o mais que a este respeito se possa dizer serão conseqüências, talvez bastante interessantes para a filosofia em geral.

---

<sup>288</sup> R 3045 (anos 70): "Ein Begriff hat vermöge seiner Gemeingültigkeit die function eines Urtheils. Er bezieht sich auf ander Begriffe *potentialiter*. Die Wirkliche Beziehung eines Begrifs auf andere als ein Mittel ihrer Erkenntnis ist das Urtheil."

<sup>289</sup> Cf. R 3045: "Urtheilen ist: sich einen Begriff als unter dem andern enthalten vorstelelen".

### 5.3. *A natureza predicativa dos conceitos e a discursividade do conhecimento humano*

Bem entendida, a tese defendida por Kant, de que os conceitos são fundamentos de conhecimento, leva a colocar em primeiro plano a natureza predicativa dos conceitos e, desta forma, do próprio entendimento humano, na medida em que ele é uma faculdade dos conceitos. A forma básica de nosso conhecimento é esta: nós chegamos a um conhecimento do objeto, na medida em que constatamos que o objeto por nós percebido na intuição apresenta as notas que nós representamos reunidas em nosso conceito. É óbvio que o conceito não pode forçar nenhum objeto a ser o caso, mas ser fundamento de conhecimento também não significa tanto; o conceito apenas indica as condições sob as quais pode ser dito que o objeto é o caso.

Para uma elucidação da natureza predicativa dos conceitos, pode servir a R 3921, que se ocupa demoradamente do assunto. De acordo com esta reflexão, o conhecimento de objetos deve ser buscado primariamente através de juízos sintéticos, nos quais tanto o sujeito (lógico) quanto o predicado são reportados ao objeto como algo = x: "O predicado não é um conceito parcial do sujeito, mas uma representação do sujeito (total) através de um conceito parcial."<sup>290</sup> Na medida em que representamos o objeto como subsumido sob o conceito, representamo-lo como um todo, do qual, contudo, só temos um conhecimento parcial. A proveniência das notas que compõem um conceito é a própria experiência sensível: "Todos os nossos conceitos são notas extraídas da sensação."<sup>291</sup> Ao contrário, no entanto, do que dizia Meier em sua lógica, as sensações não são já conceitos, mas apenas fornecem o conteúdo para a formação dos mesmos: "A sensação mesma não é objeto do entendimento, mas as notas da mesma; por isto o conceito do homem, p. ex., não é senão a representação de algo que possui os predicados, nos quais

---

<sup>290</sup> R 3921 (1769): "Das praedicat ist kein Theil(begrif) des Subjects, sondern eine vorstellung des (ganzen) subjects durch einen theilbegrif."

<sup>291</sup> R 3921: "Alle unsere Begriffe sind aus der Empfindung gezogene Merkmale." Deve-se observar aqui que, pela altura de 1769, quando esta reflexão foi redigida, a problemática dos conceitos puros do entendimento ainda não ocupava a atenção de Kant; mesmo que Kant tenha chegado, nos anos seguintes, a uma nova posição a este respeito, ainda assim a observação pertinente à origem das notas na sensação é bastante ilustrativa, uma vez que ajuda a entender por que Kant vê nos conceitos puros do entendimento um problema de difícil solução.

podemos decompor o conceito de um homem."<sup>292</sup> É bem verdade que o entendimento tem de partir da sensação, se quer chegar a conceitos dos objetos, mas a *forma da universalidade* dos conceitos resulta de sua própria ação, na medida em que transforma as notas reunidas pelo conceito em fundamento de conhecimento dos objetos. Sensação e entendimento não podem, portanto, ser reduzidos um ao outro.

Se pelo entendimento se quer emitir juízos acerca de objetos, deve-se poder reportar seus conceitos ao que é dado pela sensação. Da natureza predicativa do conceito segue, assim, uma correspondente concepção do juízo: "Daí ser dado em cada juízo em geral algo = x, que, conhecido sob a nota a, é comparado com uma outra nota."<sup>293</sup> Num juízo sintético, este algo = x, que representamos como subsumido sob o conceito do sujeito (a), é determinado com relação ao predicado (b); o fundamento desta determinação só será encontrado na representação do objeto como algo = x.

Agora, do simples fato de em todo juízo tanto o sujeito (lógico) quanto o predicado serem conceitos resulta uma considerável limitação da nossa capacidade de conhecimento: "Por isto não ser de admirar que não possamos conhecer nenhum sujeito antes de qualquer predicado, a não ser o próprio eu, que, ainda assim, não é um conceito, mas uma intuição."<sup>294</sup> Chega-se ao conhecimento do objeto tão só por intermédio dos predicados, o que implica que não podemos ter conhecimento imediato do mesmo. Esta limitação fundamental de nosso entendimento é enfatizada por Kant: "Daí não conhecermos nos corpos, através do entendimento, os sujeitos propriamente ditos, mas os predicados da extensão, solidez, repouso,

---

<sup>292</sup> R 3921: "Die Empfindung selbst ist kein object des Verstandes, sondern die Merkmale derselben; daher ist z.E. der Begriff vom Menschen nichts anders als die Vorstellung von etwas, welches die Prädicate hat, darin wir den Begriff eines Menschen auflösen können."

<sup>293</sup> R 3921: "Daher in iedem Urtheile überhaupt Etwas ist = x, welches, unter dem Merkmale a erkannt, mit einem andern Merkmale verglichen wird."

<sup>294</sup> R 3921: "Daher auch kein Wunder ist, daß wir kein subject vor allen Prädicaten erkennen, als bloß das Ich, welches gleichwohl kein Begriff, sondern eine Anschauung ist." W. Carl aponta, em *Der schweigende Kant*, para a persistência de um núcleo metafísico na maneira de apreender o eu, tendo Kant entendido praticamente até 1781 "a unidade do sujeito ... como substância de uma "res cogitans"" (p. 93), posição abandonada só com a descoberta dos paralogismos pouco antes de 1781 (cf. *ibidem*, p. 118).

movimento, etc."<sup>295</sup> Não conhecemos, portanto, o objeto em si mesmo, mas conhecemos tão só que algo = x, subsumido sob nosso conceito de corpo, por exemplo, pode também ser subsumido sob o conceito de movimento, de extensão, etc. A intuição do objeto só torna possível o conhecimento das relações dos conceitos, razão pela qual não conhecemos o sujeito propriamente dito (a coisa em si, como se expressará Kant mais tarde): "A causa (disto) é: através de nossos sentidos só podem se manifestar as relações das coisas, e nós só podemos representar o absoluto ou o sujeito a partir de nós mesmos."<sup>296</sup> Nosso entendimento reporta-se sempre tão só a relações: se algo, que é um corpo, também é pesado, ou se algo, que brilha, também aquece, e assim por diante. O fundamento último de todas estas conexões não nos é possível ver (inteligir, diziam os escolásticos), exatamente porque não podemos deixar de considerar as coisas na forma em que nos são dadas, isto é, em sua natureza fenomênica.

Os conceitos não representam partes de um objeto, mas eles representam-nos de forma parcial. Se o conceito representasse uma parte do objeto, seria possível conceber o processo cognitivo como um processo de soma das partes, de modo a permitir que se chegasse com o tempo a um conceito completo do objeto: objeto = conceito (1) + conceito (2) + ... + conceito (n - 1) + conceito (n). Contra uma tal concepção do processo cognitivo volta-se a observação de Kant, segundo a qual não se representa através do conceito uma parte da coisa, mas o todo sob um conceito parcial. O objeto comparece sempre como o correlato da representação predicativa e, independente da predicação, ele nada é para nós; por isto, o processo cognitivo não pode ser descrito como um processo de soma de conceitos parciais.

Um conhecimento que só pode ser dado mediatamente através de conceitos é chamado por Kant de conhecimento discursivo: "Pensar é representar por conceitos: conhecimento discursivo."<sup>297</sup> Por conseguinte, quando Kant define o entendimento como "uma faculdade de pensar" (KrV, A69/B94), está já implicitamente colocando que o entendimento humano só pode conhecer os objetos através dos conceitos. Na *Crítica da razão pura*, o entendimento é

---

<sup>295</sup> R 3921: "Daher erkennen wir durch den Verstand an den Körpern nicht die eigentliche subjecten, sondern die Prädicate der Ausdehnung, solidität, Ruhe, Bewegung etc."

<sup>296</sup> R 3921: "Die Ursache (davon) ist: durch unsere Sinne können sich nur die relationen der Dinge offenbaren, und wir können das absolute oder subject nur von uns aus vorstellen."

<sup>297</sup> R 2841 (após 1770): "Denken ist repraesentare per conceptus: cognitio discursiva."

inicialmente apresentado como uma faculdade de conhecimento não sensível e a intuição limitada ao âmbito do sensível, de tal modo que o entendimento não possa mais ser entendido como uma faculdade intuitiva. Desta dupla limitação resulta então de imediato a discursividade de todos os conhecimentos que se pode obter através do entendimento: "Mas não existe, além da intuição, nenhuma forma de conhecer a não ser através de conceitos. Portanto, o conhecimento de qualquer entendimento, pelo menos do humano, é um conhecimento através de conceitos, não intuitivo, mas discursivo." (KrV, A68/B92-93) Com base na tese de que nosso entendimento é limitado ao âmbito do conhecimento discursivo, porque só pode conhecer por intermédio de conceitos, pode-se dizer que a teoria do conceito ocupa um lugar proeminente na crítica kantiana, às voltas com o estabelecimento dos limites de nossas capacidades cognitivas.

## 6. CONCEITO E CRÍTICA

Pela altura da redação da *Dissertatio*, Kant tinha, portanto, chegado a formular os elementos de seu conceitualismo, considerando todos os conceitos universais e essencialmente predicativos, quer dizer, destinados única e exclusivamente a ações judicativas, nas quais funcionam como regras da predicação. Ademais, dado que pensar é representar por conceitos e o conhecimento humano envolve sempre pensamento e, portanto, conceitos, todo conhecimento humano há de ser discursivo ou, para ser mais preciso, envolver um momento discursivo. Estas são, então, as teses gerais do conceitualismo proposto por Kant por volta de 1770.

Tendo presentes a natureza universal e predicativa dos conceitos e a discursividade do intelecto humano, Kant pôde em seguida formular com precisão sem precedente a questão fundamental da crítica, a da aplicabilidade dos diversos tipos de conceitos. Na tipologia traçada pela *Dissertatio* contrapõe-se os conceitos empíricos, obtidos por reflexão lógica sobre os dados da sensibilidade, e os conceitos intelectuais, originários da natureza do próprio entendimento. A aplicabilidade dos primeiros não constitui um problema maior, porque, originando-se de uma reflexão sobre os dados dos sentidos, encontram também no domínio da sensibilidade sua aplicação, ou seja, conceitos empíricos aplicam-se a fenômenos da experiência sensível (cf. *Dissertatio*, § 5). Quanto aos segundos, a *Dissertatio* só sabe dizer que devem se aplicar às coisas “tais como são” (§ 21). Que e como isto é possível, seria a questão a colocar em seguida. No desenvolvimento do programa da crítica da razão pura, o problema da aplicabilidade dos conceitos puros do entendimento estará no centro da atenção, mas não será resolvido concebendo-os como tendo de se aplicar a coisas “tais como são”, e sim como tendo de admitir uma aplicação no domínio da própria experiência, quer dizer no domínio dos fenômenos ou “das coisas *talis como aparecem*” (*Dissertatio*, § 6).

No intuito de ressaltar a necessidade de considerar a partir de sua própria origem os elementos que, em nosso conhecimento, provêm da sensibilidade e os que provêm do entendimento, a *Dissertatio* acaba por sugerir, pelo menos a uma leitura mais ligeira, uma

quase inteira separação entre o racional e o sensível. Por um lado, ela se propunha determinar a forma e os princípios do mundo sensível, conhecido através de uma intuição sensível, cabendo ao entendimento apenas o ordenamento lógico e geral dos dados assim obtidos; por outro lado, mesmo que pouco desenvolvida, punha-se a tarefa de determinar a forma e os princípios do mundo inteligível, conhecido por meio do entendimento puro em seu uso real, sem o concurso da sensibilidade. Uma terceira tarefa, a de especificar as relações que se estabelecem entre sensibilidade e entendimento puro, fosse na matemática ou na ciência física, fosse na metafísica, é tratada quase só negativamente, apontando-se para a necessidade de não confundir os elementos da sensibilidade e os da razão, sem detalhar as possíveis relações que se estabelecem entre ambos os momentos.

Esta separação, no entanto, não corresponde inteiramente ao ponto de vista que Kant assumira por esta época. Ele mesmo lembra, em uma reflexão dos anos 70, que depois da *Dissertatio* dispunha de um dispositivo para distinguir os elementos racionais dos sensíveis, o que é de grande importância para um programa crítico da filosofia, mas que mesmo antes já chegara a uma concepção da influência das condições subjetivas do conhecimento sobre as objetivas, ou seja, da interação entre sensibilidade e entendimento puro.<sup>298</sup> Aliás, a tarefa de pensar a relação entre os princípios do entendimento e os dados da sensibilidade já fora assumida por Crusius, como vimos, e nos anos 60 ela é compartilhada por Kant e seu correspondente Lambert. Este mesmo Lambert apontará, agora, para a dificuldade colocada pelo texto da dissertação de 1770 no sentido da integração de ambos os momentos.

---

<sup>298</sup> Cf. R 5015 (1776-78): "Es hat eine geraume Zeit dazu gehöret, ehe die Begriffe sich bey mir so geordnet hatten, daß ich sie sahe ein gantzes ausmachen und die Grentze der Wissenschaft deutlich zeichnen, die ich vor hatte. Vor der disputation hatte ich schon die Idee von dem Einflus der subiectiven Bedingungen der Erkenntnisse in die objective. Nachher von dem unterschiede des sensitiven und intellectualen. Aber der letztere war bey mir blos negativ."

### 6.1. A crítica de Lambert à *Dissertatio*

Em setembro de 1770, Kant envia um exemplar de sua dissertação para Lambert, acompanhado de uma carta, em que se mostra bastante confiante com relação ao método sugerido na *Dissertatio*: "Há cerca de um ano cheguei, como me orgulho, àquele conceito que não espero ter de alterar jamais, mas apenas poder estender, e através do qual todo tipo de questões metafísicas são examinadas de acordo com critérios bem seguros e fáceis e pode ser decidido com certeza em que medida podem ser resolvidas ou não."<sup>299</sup> Trata-se do "método em relação ao sensível e ao intelectual no campo da metafísica", apresentado na quinta parte da *Dissertatio* e reduzido a um preceito geral no § 24, segundo o qual devemos tomar todo o cuidado "para que os princípios próprios do conhecimento sensível não ultrapassem seus limites e afetem o intelectual." Aqui as intermináveis disputas dos metafísicos são diagnosticadas como tendo origem na confusão entre o sensível e o intelectual, apresentando-se as condições do conhecimento sensível como condições de todo conhecimento em geral. Parece, pois, ser suficiente observar o limite que se traça entre a sensibilidade e o entendimento, para que todos os problemas da metafísica cheguem a uma solução satisfatória.

Em sua resposta, Lambert elogia o trabalho de Kant, mas expressa suas reservas com relação à tese da separabilidade das duas fontes do conhecimento, perguntando "em que medida estes dois tipos de conhecimento são assim tão separados que não se encontram em parte alguma."<sup>300</sup> A crítica de Lambert não é dirigida contra a radical distinção entre conhecimento sensível e intelectual como tal, pois também ele a defende; sua crítica volta-se para a completa separação, uma tese que uma leitura menos circunstanciada pode descobrir na *Dissertatio*, reportando-se particularmente àquele tipo de princípios do entendimento taxados por Kant como "axiomas sub-reptícios", a serem tratados devidamente com a nova terapia

---

<sup>299</sup> Carta a Lambert de 2.9.1770 (AA X, 93): "Seit etwa einem Jahre bin ich, wie ich mir schmeichle, zu demienigen Begriffe gekommen welchen ich nicht besorge jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen und wodurch alle Art methaphysischer quaestionen nach ganz sichern und leichten criterion geprüft und, in wie fern sie auflösllich sind oder nicht, mit Gewisheit kan entschieden werden."

<sup>300</sup> Carta de Lambert, 13.10.1770 (AA X, 100): "Bey diesem Satze ist es meines Erachtens fürnehmlich um die *Allgemeinheit* zu thun, wiefern nemlich diese beyden Erkenntnisarten so durchaus Separirt sind, daß sie nirgends zusammentreffen."

sugerida na Secção V da *Dissertatio*.<sup>301</sup> Mesmo que a sensibilidade e o entendimento devam ser tratados isoladamente, no que cada um tem de específico, ainda assim não se deveria menosprezar sua interação em uma área muito importante de nosso conhecimento, na qual o fenômeno dado na intuição sensível e o conceito do entendimento são ambos imprescindíveis para que se constitua um objeto do conhecimento: "assim é útil na ontologia tomar também os conceitos emprestados da aparência, porque por fim sua teoria tem de ser aplicada novamente aos fenômenos."<sup>302</sup> Lambert lembra que neste âmbito não só não é ilegítimo, como chega a ser necessário valer-se de conhecimentos empíricos (conhecimentos sensíveis ou de experiência), quando se pretende reportar conceitos puros do entendimento (como ser, substância, existência, possibilidade, etc.) a objetos do conhecimento: na ontologia temos de recorrer a conceitos empíricos, pois nossa teoria ontológica deve poder ser aplicada a fenômenos, senão seria mero pensamento ou fantasia.

A lembrança de Lambert levou Kant a desconfiar de seu próprio projeto, mergulhando-o numa nova série de investigações, como sabemos de uma carta a M. Herz de 7 de junho de 1770.<sup>303</sup> Nestas investigações, a necessidade apontada por Lambert de tratar também a relação dos conceitos do entendimento com os objetos do mundo sensível é considerada numa parte do novo projeto empreendido por Kant: "Por isto estou agora ocupado em elaborar mais detalhadamente uma obra que, sob o título *Os Limites da Sensibilidade e da Razão*, deverá conter a relação dos conceitos fundamentais e leis, destinados ao mundo sensível, junto com o

<sup>301</sup> Cf., em especial, *Dissertatio* §§ 24-29.

<sup>302</sup> AA X, 103: "Ich laße es ganz wohl geschehen, wenn man Zeit und Raum als bloße Bilder und Erscheinungen ansieht. Denn außer daß beständiger Schein für uns Wahrheit ist, wobey das zum Grunde ligende entweder gar nie oder nur künftig entdeckt wird; so ist es in der Ontologie nützlich, auch die vom Schein geborgte Begriffe vorzunehmen, weil ihre Theorie zuletzt doch wider bey den Phaenomenis angewandt werden muß." Lambert segue, em sua carta, traçando uma analogia com as operações do físico, que também parte dos fenômenos para chegar a uma teoria geral do mundo físico, aplicando, por fim, sua teoria aos fenômenos e à previsão dos mesmos: "Denn so fängt auch der astronome beym Phaenomeno an, leitet die Theorie des Weltbaus daraus her, und wendet sie in seinen Ephemeriden, wieder auf die Phaenomena und deren Vorherverkündigung an. In der metaphysic, wo die Schwürigkeit vom Schein so viel Wesens macht, wird die methode des Astronomen wohl die sicherste seyn. Der Metaphysiker kann alles als Schein annehmen, den leeren vom reellen absöndern, aus dem reellen auf das wahre schließen. Und fährt er damit gut, so wird er wegen der Principien wenige Widersprüche und überhaupt Beyfall finden." (AA X, 103-4.)

<sup>303</sup> Nesta carta, Kant menciona as respostas de Mendelssohn e de Lambert, como motivação para seus novos estudos: "Solche Briefe als dieienige sind mit denen ich von diesen beyden Gelehrten bin beehret worden flechten mich in eine lange Reihe von Untersuchungen ein." (AA X, 116)

projeto daquilo que perfaz a natureza da doutrina do gosto, metafísica e moral.<sup>304</sup> Neste programa, comunicado a Herz, está previsto exatamente aquele momento que faltava na *Dissertatio* e cuja ausência fora detectada por Lambert: como os conceitos fundamentais e os princípios do entendimento se relacionam com os objetos do mundo sensível? Não mais a separação, mas a possível interação entre os dois elementos torna-se o objeto de investigação, pressupondo-se, é claro, que o programa de manter separado o que deve ser separado não é de forma alguma posto em questão por este novo objetivo.

No contexto desta investigação, Kant acaba isolando do corpo tradicional da metafísica aquela parte que se ocupava das determinações gerais do ser ou da coisa, como dizia Wolff, isto é, acaba dando um tratamento diferenciado à metafísica geral ou ontologia e à metafísica especial (cosmologia geral, psicologia racional e teologia natural). A crítica de Lambert atingia um ponto fraco da *Dissertatio*, mas não encontrava Kant completamente despreparado para enfrentá-la. Já no período que precede a *Dissertatio*, Kant se ocupava da determinação do objeto específico da metafísica geral, tratada como a metafísica propriamente dita: "A metafísica propriamente dita ou a filosofia pura consiste na ontologia."<sup>305</sup> Esta filosofia pura é considerada em analogia com a matemática pura: assim como esta está para a matemática aplicada, aquela estaria para a filosofia em geral, aplicada nesta ou naquela esfera (cosmologia e moral, por exemplo).<sup>306</sup> Os conceitos a serem elucidados pela filosofia pura são tomados das listagens tradicionais de conceitos ontológicos, tais como fornecidas por Wolff e Baumgarten, comparecendo "existência", "possibilidade", "necessidade", "substância e acidente", etc.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> Carta a M. Herz de 7.6.1770 (AA X, 117): "Ich bin daher itzo damit beschäftigt ein Werk welches unter dem Titel: *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft* das Verhältnis der vor die Sinnewelt bestimmten Grundbegriffe und Gesetze zusammt dem Entwurfe dessen was die Natur der Geschmackslehre, Metaphysik u. Moral ausmacht enthalten soll etwas ausführlich auszuarbeiten."

<sup>305</sup> R 3931 (1769): "Die Eigentliche metaphysic oder die reine philosophie besteht aus der ontologie."

<sup>306</sup> Cf. R 3930 (1769): "Die Philosophie über die Begriffe des intellectus puri ist die Metaphysik. sie verhält sich zur übrigen Philosophie wie die mathesis pura zur mathesis applicata."

<sup>307</sup> Cf. R 3930 (1769): "Die Begriffe des Daseyns (realität), der Möglichkeit, der Nothwendigkeit, des Grundes, der Einheit und Vielheit, des Gantzen und der Theile (Alles, Keines), des Zusammengesetzten und Einfachen, des Raumes, der Zeit, der Veränderung, der Bewegung, der Substanz und des accidenz, der Kraft und der Handlung und alles, was zur Eigentlichen ontologie gehöret, ist im Verhältnis auf die übrige metaphysik wie die allgemeine Arithmetik in der mathesi pura." A presença das noções de espaço e de tempo nesta listagem permite datá-la seguramente antes da *Dissertatio*, uma vez que nesta estas noções são tratadas já como formas da intuição e não mais como conceitos do entendimento puro, tese esta desenvolvida por Kant ao longo de 1769.

Kant enfatiza o caráter fundante destes conceitos, a serem empregados por todos os ramos da filosofia em geral.

Nas reflexões preparatórias para a *Dissertatio*, o tratamento diferenciado da ontologia com relação ao resto da metafísica ganha terreno, chegando a se tornar explícita a necessidade de um tratamento negativo da metafísica especial, ao mesmo tempo em que a ontologia passa a ser pensada como forma do entendimento puro, em analogia com a forma geral da razão, tratada pela lógica geral: "Que a ontologia nada é senão uma lógica transcendental (subjativa), mas a metafísica aplicada, apenas negativa".<sup>308</sup>

Na medida em que Kant passou a distinguir na sensibilidade uma matéria e uma forma (espaço e tempo), tornou-se tentador traçar, por analogia, uma distinção entre uma matéria e uma forma do entendimento. Impunha-se, assim, uma nova questão: "Uma vez que há matéria e forma no sensível, não haveria também matéria e forma no intelectual?"<sup>309</sup> Importante observar que na forma do intelectual Kant passa a ver a possibilidade de dar um novo fundamento ao uso de conceitos puros do entendimento, de tal modo que a investigação acerca destes passa a ser uma investigação acerca da forma do intelectual.

Ora, esta forma do intelectual não se reduz mais à forma do pensamento lógico geral, desdobrando-se agora em dois momentos: "A forma da sensibilidade é dupla: espaço e tempo. A forma da razão é dupla: lógica e real."<sup>310</sup> Assim como as investigações de 1769 levaram Kant a considerar na sensibilidade uma forma do sujeito da intuição, constituída de espaço e de tempo, as considerações acerca da forma da razão ou do entendimento levam-no a distinguir uma forma meramente lógica, isto é, geral e sem consideração do objeto do conhecimento, de uma forma real, ainda a ser especificada, mas que encontra nos conceitos da ontologia sua primeira instanciação. É neste contexto, por conseguinte, que se estabelece a distinção entre uma lógica geral, ocupada com a forma geral do pensamento, e uma lógica transcendental, cujo

---

<sup>308</sup> R 4152 (1769-70): "Daß die ontologie nichts anders als eine transcendente Logick (subiectiv) sey, die applicirte metaphysik aber blos negativ".

<sup>309</sup> R 4154 (1769-70): "Da es bey dem sinnlichen materie und Form giebt, soll nicht auch im intellectualen materie und Form seyn?"

<sup>310</sup> R 4154 (1769-70): "Die Form der Sinnlichkeit ist zweifach: Raum und Zeit. Die Form der Vernunft ist zweifach: logisch und real."

objeto será a forma real do entendimento, acabando por absorver os conceitos da metafísica geral ou da ontologia.

Pela altura da *Dissertatio*, esta lógica transcendental apresenta a mesma limitação que Lambert lembrará um ano mais tarde, ou seja, ela não se refere a nada de sensível: "A filosofia pura é ou teórica ou prática. A teórica não tem nenhum objeto dos sentidos como [seu] objeto, e é transcendental, ou tem como objeto o geral de todos os objetos dos sentidos e é metafísica propriamente dita. A última constitui-se de fisiologia, mecânica, pneumatologia, teologia natural."<sup>311</sup> A filosofia transcendental decompõe-se, pela sistemática da *Dissertatio*, em estética, cujo objeto é a forma pura da sensibilidade, e naquilo que passará a se chamar de lógica transcendental, cujo objeto são a forma e os princípios do entendimento puro. Tanto uma quanto a outra são concebidas como referindo-se a um momento subjetivo de nosso conhecimento, seja a forma do sujeito da intuição, seja a forma do sujeito do pensamento e intelecção; na *Dissertatio*, a referência a objetos de nossa sensibilidade é programaticamente evitada e mesmo considerada perniciosa.

Pode-se dizer, assim, que o programa de uma lógica transcendental já nasce com um déficit epistêmico, obrigando seu autor a empreender investigações que ele inicialmente não esperara.

---

<sup>311</sup> R 4150 (1769-70): "Die philosophia pura ist entweder theoretica oder practica. Die theoretica hat entweder gar kein object der Sinne zum Gegenstand: transcendentalis, oder sie hat das allgemeine aller objecten der Sinne zum Gegenstande: metaphysica propria. Die letztere besteht aus der physiologia, mechanica, pnevmatologia, theologia naturalis." Não precisamos ver uma contradição entre esta reflexão e a R 3931, na qual se diz que a ontologia é a metafísica propriamente dita, se considerarmos uma mudança no ponto de vista com relação à ontologia: esta, agora, não é mais metafísica, não diz respeito a objetos do conhecimento, mas é uma lógica transcendental e subjetiva, ocupada apenas com a forma (real) do entendimento.

## 6.2. O problema da objetividade dos conceitos puros do entendimento

Não sem razão a carta de Kant a M. Herz de 21 de fevereiro de 1772 tem merecido dos estudiosos da filosofia kantiana uma atenção particular. Esta carta é um documento de grande valor não só para a reconstituição do desenvolvimento de Kant, mas também, e isto nos interessará aqui, para situar em sua gênese as questões que deveriam ser respondidas com uma dedução transcendental das categorias. Nela se encontra, por um lado, um balanço do pensamento de Kant até aquele momento, com seus avanços e deficiências sendo diagnosticadas pelo próprio autor, e, por outro, uma projeção dos desenvolvimentos a serem feitos nos anos seguintes.

Como nosso escopo não é a forma acabada da dedução das categorias, mas apenas sua localização no programa kantiano de pensar o formal de nosso conhecimento, esta carta permitirá situar o problema sem nos forçar a perseguir suas soluções, que estão para além dos propósitos desta dissertação.

### 6.2.1. Os conceitos puros do entendimento

Os múltiplos ensaios para pensar de forma adequada a distinção entre o empírico e o racional em nosso conhecimento culminam no fim dos anos 60 em uma clara demarcação entre conceitos empíricos e conceitos puros (i.é, de origem não empírica) do entendimento. De grande valor documental para a reconstituição dos passos dados por Kant neste sentido é a reflexão de nº 3930, por ser seguramente datável num período anterior à *Dissertatio* de 1770. Nesta reflexão, os conceitos do puros entendimento são apresentados em contraposição aos conceitos formados a partir das sensações dos sentidos: "Alguns conceitos são abstraídos das sensações, outros apenas da lei do entendimento de comparar, ligar e separar os conceitos abstratos. A origem dos últimos está no entendimento, dos primeiros nos sentidos. Todos os

conceitos desta espécie chamam-se conceitos puros do entendimento, *conceptus intellectus puri*.<sup>312</sup> De uma forma peculiar, manifesta-se nesta contraposição a velha controvérsia entre racionalistas e empiristas, concedendo-se um pouco de verdade a cada qual. Kant menciona expressamente Locke, concordando com ele em que toda idéia começa a ser percebida por ocasião da sensação dos sentidos.<sup>313</sup> Mas a própria maneira de concordar com Locke já implica um porém, pois começar a ser percebido por ocasião da sensação está longe de implicar também ter sua origem na mesma. Assim, Kant pode afirmar que os conceitos puros do entendimento não têm sua origem nas sensações dos sentidos, concordando nisto com Leibniz, cujo *Nouveaux Essais* tinha acabado de ser publicado em 1765.<sup>314</sup> Como sugere sua própria denominação, estes conceitos têm origem tão só no entendimento, não devendo sua aplicação a representações sensíveis levar a confundí-los com estas.

No período que antecede à *Dissertatio* de 1770, Kant passa a isolar cada vez mais o puramente intelectual de todo o sensível, chegando, por fim, a apresentar os conceitos puros do entendimento de uma forma puramente negativa, como não tendo origem na sensibilidade: "Como, pois, não se encontra na metafísica princípios empíricos: assim os conceitos nela encontrados não devem ser procurados nos sentidos, mas na própria natureza do intelecto puro" (*Dissertatio*, § 8). De acordo com isto, a metafísica tem a ver com conceitos puros do entendimento. Na *Dissertatio* não se diz muito mais a seu respeito, sendo simplesmente caracterizados como conceitos que não têm sua origem na experiência sensível; eles parecem não constituir grande problema para Kant, neste momento.

---

<sup>312</sup> R 3930 (1769): "Einige Begriffe sind von den Empfindungen abstrahirt, andere blos von dem Gesetze des Verstandes, die abstrahirte Begriffe zu vergleichen, zu verbinden oder zu trennen. Der letzteren Ursprung ist im Verstande, der ersteren in den Sinnen. Alle Begriffe von solcher Art heißen reine Verstandesbegriffe, *conceptus intellectus puri*." Deve-se cuidar aqui para não menosprezar a participação do entendimento também na formação dos conceitos empíricos, cuja forma lógica tem origem nas ações do entendimento. A contraposição de dois tipos de conceitos na R 3930 diz respeito à origem do conteúdo dos mesmos e não à sua forma lógica.

<sup>313</sup> Cf. R 3930: "Zwar können wir nur bey gelegenheit der sinnlichen Empfindungen diese Thätigkeiten des Verstandes in Bewegung setzen und uns gewisser Begriffe von den allgemeinen Verheltnißen abstrahirter ideen nach Gesetzen des Verstandes bewußt werden; und so gilt auch hier Lockens Regel, daß ohne sinnliche Empfindung keine idee in uns klar wird".

<sup>314</sup> Cf. R 3930: "aber die *notiones rationales* entspringen wohl vermittelt der Empfindungen und können auch nur in application auf die von ihnen abstrahirten ideen gedacht werden, aber sie liegen nicht in ihnen und sind nicht von ihnen abstrahirt."

No período que segue à *Dissertatio* e em resposta às objeções formuladas por Lambert, Kant passa a se ocupar particularmente da natureza dos conceitos puros do entendimento, enquadrando-os no programa de uma filosofia transcendental. O objeto específico desta filosofia transcendental deveria ser a sensibilidade pura e a razão pura, o que significa, no contexto, a forma da sensibilidade (espaço e tempo) e a forma da razão (conceitos puros do entendimento), tratadas nelas mesmas, quer dizer, sem considerar qualquer conteúdo da sensação. Partindo da sistemática da *Dissertatio*, Kant elabora um programa de uma filosofia transcendental, dividida em duas partes, uma destinada a investigar as formas puras da sensibilidade e que desde a *Dissertatio* não sofreu maior alteração (o que mais tarde receberá o nome de estética transcendental), a outra destinada a estudar a forma pura da razão, na qual se situarão os maiores avanços de Kant nos anos seguintes e até a *Crítica da razão pura* (receberá o nome de lógica transcendental). Situando este programa, introduz-se a distinção entre lógica geral e lógica transcendental: "Estética é a filosofia sobre a sensibilidade, seja do conhecimento seja do sentimento. Lógica ou geral ou especificamente transcendental."<sup>315</sup> A investigação da natureza dos conceitos puros do entendimento já ocupa um lugar central no programa de Kant muito antes da carta a M. Herz de 1772; o que caracteriza esta última é a plena consciência de que estes conceitos constituem um problema, não podendo ser mais tratados na forma tradicional da metafísica ou ontologia, à maneira de Wolff e Baumgarten.

Neste interim, Kant passa a se referir aos conceitos puros do entendimento com a designação tradicional de categorias, entendidas como ações da razão: "Categorias são as ações universais da razão, pelas quais pensamos um objeto em geral (para as representações, fenômenos)."<sup>316</sup> A lógica geral se ocupa das regras das relações de conceitos gerais entre si; se estes conceitos devem poder ser referidos a alguma coisa de real, então eles devem ser submetidos ainda a regras das relações reais, somente pelas quais podem ser reportados a algo real. As ações do entendimento pelas quais representações gerais são reportadas a algo real são chamadas de categorias. Temos, assim, duas espécies de ações gerais do entendimento: "As

---

<sup>315</sup> R 4276 (1770-71): "Aesthetik ist die philosophie über die Sinnlichkeit, entweder des Erkenntnisses oder des Gefühls. Logica vel generalis vel speciatim transcendentalis."

<sup>316</sup> R 4276 (1770-71): "Categorien sind die allgemeinen handlungen der Vernunft, wodurch wir einen Gegenstand überhaupt (zu den Vorstellungen, Erscheinungen) denken."

ações do entendimento são ou com relação aos conceitos, não importa de onde venham, em suas relações entre si através do entendimento, mesmo que os conceitos e o fundamento de sua comparação sejam dados através dos sentidos; ou com relação às coisas, quando o entendimento pensa um objeto em geral e a maneira de pôr algo em geral e suas relações. Ambos se distinguem apenas por serem postas, pela primeira, (apenas) as representações, pela outra, as coisas através das representações.<sup>317</sup> Poderíamos chamar a primeira espécie de ações do entendimento ações lógicas, pelas quais diversas representações seriam interrelacionadas de acordo com regras gerais da lógica (formal). A segunda espécie de ações do entendimento mereceria então a caracterização de ações reais, sugerida pela *Dissertatio*, sendo que por seu intermédio representações quaisquer seriam reportadas a um objeto = x.<sup>318</sup>

No decorrer da investigação acerca da natureza dos conceitos puros do entendimento ou categorias, Kant vai se dando conta que aqui existe um problema, ainda não devidamente formulado pela tradição da metafísica e da ontologia. Este problema aflora em toda sua clareza na carta a M. Herz de 1772.

#### 6.2.2. A problemática da carta a M. Herz de 21.2.1772

Para entender o problema colocado na carta a M. Herz de 21 de fevereiro de 1772, deve-se antes ter claro como Kant se representava a natureza dos conceitos do puros entendimento até esta data. Por um lado, temos a lógica, que trata as regras gerais de todo pensamento, elucidando leis objetivas da razão, ou seja, estabelecendo como um sujeito

---

<sup>317</sup> R 4276: "Die Handlungen des Verstandes sind entweder in Ansehung der Begriffe, woher sie auch gegeben werden, in Verhältniß auf einander durch den Verstand, wenn gleich die Begriffe und der Grund ihrer Vergleichung durch sinne gegeben ist; oder in Ansehung der Sachen, da sich der Verstand einen Gegenstand überhaupt gedenkt und die Art, etwas überhaupt und dessen Verhältnisse zu setzen. Beyde sind darin nur unterschieden, daß in den ersten die Vorstellungen, in den andern durch die Vorstellungen die Sachen gesetzt werden."

<sup>318</sup> Este tema é tratado de forma exaustiva por P. Schulthess, em *Relation und Funktion* (1979), e W. Carl, em *Der schweigende Kant* (1989).

racional deve pensar; por outro lado, temos a metafísica, que se ocupa dos conceitos e princípios do entendimento puro: "A lógica trata das leis objetivas da razão, isto é, como ela deve proceder. A metafísica, as (leis) subjetivas da razão pura, como ela (de fato) procede."<sup>319</sup> Tratando das leis subjetivas da razão pura, a metafísica, em particular a ontologia, chega a conceitos puros do entendimento que, sendo derivados de leis subjetivas, são meramente subjetivos, quer dizer, dizem respeito apenas ao modo como o sujeito racional efetivamente pensa. Assim sendo, os conceitos puros do entendimento ou da razão são representados como de natureza subjetiva, reportando-se a leis subjetivas da razão: "Além das determinações sem as quais os objetos não podem ser há em nossa razão ainda determinações sem as quais não podemos pensar através da razão certos objetos, mesmo não sendo estas condições determinações dos próprios objetos. Estas condições são, pois, subjetivas, e seus conceitos não significam nada no objeto. Todos os juízos sintéticos da razão são, por isto, subjetivos, e os próprios conceitos significam relações das ações da razão consigo mesmas."<sup>320</sup> Não nos são dados objetos do conhecimento empírico a não ser ordenados sob a forma da sensibilidade (espaço e tempo); da mesma maneira, não se pode pensar nenhum objeto por intermédio da razão a não ser que seja ordenado sob a forma da razão. Podemos exemplificar isto com o conceito de substância, tido por subjetivo neste período: "Não podemos nos representar um sujeito a não ser através de seus predicados e predicados a não ser através de seu sujeito. Daí a necessidade de se representar substâncias, o que é mais uma necessidade subjetiva das leis de nosso entendimento do que uma (necessidade) objetiva."<sup>321</sup> Devido a sua natureza predicativa, o entendimento não pode se exercer a não ser aplicando predicados a um sujeito, o que o leva a se colocar como tarefa encontrar um sujeito último de toda predicação, isto é, uma substância. O mesmo vale também para o conceito de causa: nós conhecemos na experiência apenas

---

<sup>319</sup> R 3939 (1769): "Die Logic tractirt die objective Gesetze der Vernunft, das ist, wie sie verfahren soll. Die metaphysik die subjectiven der reinen Vernunft, wie sie verfährt."

<sup>320</sup> R 3938 (1769): "Ausser denen Bestimmungen, ohne die objecte nicht seyn können, sind in unserer Vernunft noch Bedingungen, ohne die wir gewisse Gegenstände durch Vernunft nicht denken können, wenn gleich diese Bedingungen nicht Bestimmungen der Gegenstände selbst sind. Diese conditiones sind also subjectiv, und ihre Begriffe bedeuten nichts an dem Gegenstande. Alle synthetische Urtheile der reinen Vernunft sind demnach subjectiv, und die Begriffe selbst bedeuten Verhältnisse der Vernunft-handlungen zu sich selbst."

<sup>321</sup> R 4158 (1769-70): "Man kan sich ein subject nicht anders als durch seine praedicate vorstellen und praedicate nicht anders als in ihrem subjecte. Daher die Nothwendigkeit, sich substanzen vorzustellen, welches mehr eine subjective Nothwendigkeit der Gesetze unseres Verstandes als eine objective ist."

efeitos, para os quais buscamos uma causa; a dinâmica do entendimento puro leva à busca de uma causa última ou primeira.

Posto que os princípios do entendimento puro são condições sem as quais nenhum objeto pode ser pensado pela razão, sabemos que eles são subjetivamente necessários, quer dizer, eles são leis do sujeito racional. Com isto, contudo, Kant está afirmando que os princípios e os conceitos fundamentais do entendimento puro são meramente subjetivos, contrapondo-se tanto à objetividade dos conceitos empíricos, fundamentados em objetos da experiência, quanto à forma da intuição (espaço e tempo), sem a qual nenhum objeto da experiência poderia ser dado, e às regras da universalidade lógica, por apresentarem a forma geral de todo pensamento possível.

As objeções feitas por Lambert à *Dissertatio* de 1770, na qual os conceitos e princípios do entendimento puro eram apresentados como nada tendo a ver com os objetos do mundo sensível, levaram Kant a uma série de investigações pertinentes à relação que se estabelece ou pode se estabelecer entre estes conceitos e princípios e os objetos da experiência. Estas investigações acabam por implodir o velho programa separatista da *Dissertatio*, culminando na famosa problemática colocada na carta a M. Herz.

A *Dissertatio* apresentava, sem maior preocupação, os conceitos puros do entendimento como tendo um campo de aplicação a objetos enquanto alvo do pensamento puro, sem o concurso da intuição sensível. Agora, torna-se claro para Kant que existe uma questão mais fundamental a ser respondida, pertinente à própria objetividade ou referência destes conceitos a objetos. O programa da determinação dos limites de aplicação dos conceitos puros do entendimento pressupunha que estes possuem uma esfera de aplicação, especificamente a dos objetos tais como são e não tais como nos são dados na intuição sensível. Uma investigação mais detalhada levou Kant a problematizar esta concepção, tornando-se central a questão de saber como os conceitos subjetivos do entendimento puro podem se referir a um objeto em geral. Surgia, assim, um novo programa de investigação: "e então fiz o plano para uma obra que poderia ter o título *Os Limites da Sensibilidade e da Razão*. Pensava nela duas partes, uma teórica e (uma) prática. ... Enquanto examinava a parte teórica em toda sua abrangência, observei que me faltava ainda algo essencial, que eu, em minhas longas

investigações metafísicas, tanto quanto outros, tinha deixado fora de consideração e que, na verdade, constitui a chave de todo o mistério da metafísica, até ali ainda oculta a si mesma. Pois perguntei a mim mesmo: em que se baseia a relação daquilo que em nós se chama representação ao objeto?"<sup>322</sup> Formulando claramente a questão acerca da relação da representação a um possível objeto, Kant pode se dar conta em seguida de que, até ali, não dispunha de uma resposta a esta questão, quando ela é reportada especificamente às representações do entendimento puro.

As representações empíricas não constituem um problema neste contexto: "Se a representação apenas contém a maneira como o sujeito é afetado pelo objeto, então é fácil de compreender como ele lhe é adequado, tal como o efeito a sua causa, e como esta determinação de nossa mente pode representar algo, isto é, ter um objeto. As representações passivas ou sensíveis têm, pois, uma relação compreensível a objetos, e os princípios derivados da natureza de nossa alma possuem uma validade compreensível para todas as coisas, na medida em que devam ser objetos dos sentidos."<sup>323</sup> Quando o entendimento não faz senão formar, através do tratamento lógico, representações gerais a partir de representações obtidas na intuição sensível, entende-se que estas representações gerais possam ter um correlato objetivo, a saber, as representações de que foram obtidas, não sendo lícito aqui falar de objetos senão neste sentido amplo.

---

<sup>322</sup> Carta a Herz de 21.2.1772 (AA X, 124): "und nun machte ich mir den Plan zu einem Werke welches etwa den Titel haben könnte: *Die Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft*.. Ich dachte mir darinn zwey Theile, einen theoretischen und praktischen. ... Indem ich den theoretischen Theil in seinem gantzen Umfange und mit den wechselseitigen Beziehungen aller Theile durchdachte, so bemerkte ich: daß mir noch etwas wesentliches mangle, welches ich bey meinen langen metaphysischen Untersuchungen, sowie andre, aus der Acht gelassen hatte und welches in der That den Schlüssel zu dem gantzen Geheimnisse, der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphys., ausmacht. Ich frug mich nemlich selbst: auf welchem Grund beruhet die Beziehung desienigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?"

<sup>323</sup> AA X, 124-125: "Enthält die Vorstellung nur die Art, wie das subject von dem Gegenstande afficirt wird, so ist leicht einzusehen, wie er diesem als eine Wirkung seiner Ursache, gemäß sey und wie diese Bestimmung unsres Gemüths etwas *vorstellen* d.i. einen Gegenstand haben könne. Die passive oder sinnliche Vorstellungen haben also eine begreifliche Beziehung auf Gegenstände, und die Grundsätze, welche aus der Natur unsrer Seele entlehnt werden, haben eine begreifliche Gültigkeit vor alle Dinge in so fern sie Gegenstände der Sinne seyn sollen." Aqui é preciso ter cuidado para não confundir os conceitos empíricos com representações empíricas do tipo mencionado na carta, pois conceitos sempre implicam uma ação do entendimento, mesmo quando têm seu fundamento em dados dos sentidos.

Sem maior dificuldade seria possível também compreender a relação das representações de um entendimento produtivo ao objeto: "Da mesma maneira: se o que em nós se chama representação fosse ativo com relação ao objeto, i.é, se por ela fosse produzido o objeto, como representamos o conhecimento divino enquanto modelo das coisas, então também poderia ser compreendida a conformidade da mesma com os objetos."<sup>324</sup> A questão da relação das representações a objetos seria, pois, facilmente respondida tanto no caso de um entendimento arquetípico, cuja intuição do objeto constitui o próprio fundamento do objeto, quanto no caso de um entendimento simplesmente ectípico, limitado a tomar os dados para suas representações gerais da intuição sensível e tendo, portanto, nesta a referência objetiva de suas representações.

O problema formulado pela carta a M. Herz acaba, pois, se concentrando inteiramente sobre um terceiro tipo de representações, nem meramente passivas nem ativas, como se apresentam, para Kant, as representações do entendimento puro. Se o entendimento humano não é nem criador dos objetos nem pura e simplesmente efeito dos mesmos, como é possível que as representações que nele têm sua origem se refiram a objetos? Assim, coloca-se o problema da objetividade ou validade objetiva dos conceitos puros do entendimento: "No entanto, nosso entendimento não é, através de suas representações, a causa do objeto nem o objeto a causa das representações intelectuais (*in sensu reali*). Os conceitos puros do entendimento não devem, pois, ser abstraídos das sensações dos sentidos nem expressar a receptividade das representações pelos sentidos, mas ter sua fonte na natureza da alma e isto enquanto não causados pelo objeto nem produzindo o próprio objeto."<sup>325</sup> Já antes da *Dissertatio*, os conceitos puros do entendimento são tidos como tendo origem na natureza do entendimento e, portanto, como não sendo deriváveis da sensibilidade. Mas se estes conceitos

---

<sup>324</sup> AA X, 125: "Eben so: wenn das, was in uns Vorstellung heißt, in Ansehung des objects activ wäre, d.i. wenn dadurch selbst der Gegenstand hervorgebracht würde, wie man sich die Göttliche Erkenntnisse als die Urbilder der Sachen vorstellt, so würde auch die Conformität derselben mit den objecten verstanden werden können."

<sup>325</sup> AA X, 125: "Allein unser Verstand ist durch seine Vorstellungen weder die Ursache des Gegenstandes noch der Gegenstand die Ursache der Verstandesvorstellungen (*in sensu reali*). Die reine Verstandesbegriffe müssen also nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahirt seyn, noch die Empfänglichkeit der Vorstellungen durch die Sinne ausdrücken, sondern in der Natur der Seele zwar ihre Quellen haben, aber doch weder in so ferne sie vom Object gewirkt werden, noch das object selbst hervorbringen."

não podem produzir seu próprio objeto, coloca-se efetivamente a questão de saber como ainda podem se referir a um objeto, uma vez que este não lhes pode ser dado pelos sentidos.

Na *Dissertatio*, Kant se limitara a introduzir negativamente os conceitos puros do entendimento, apresentando-os como representações que não têm sua origem nas sensações dos sentidos. A questão acerca da sua relação a objetos não se colocava ainda, porque eram assumidos como as representações que pensam o objeto tal qual ele é e não tal qual nos aparece. Agora esta questão se torna central, pois, se os conceitos puros do entendimento não produzem seu próprio objeto e nem podem recebê-lo pelos sentidos, é difícil imaginar como eles possam ainda se referir de todo a algum objeto: "Eu dissera: as representações sensíveis representam as coisas como elas aparecem, as intelectuais, como elas são. Mas por que meio então estas coisas nos são dadas, se não o são pelo modo como nos afetam, e, se estas representações intelectuais repousam sobre nossa atividade interior, de onde provém a concordância que elas devem ter com os objetos"<sup>326</sup>

Até esta data, Kant concebia os conceitos puros do entendimento como subjetivos, quer dizer, como válidos para o sujeito do pensamento. A partir de 1772, suas investigações se concentram, e por muitos anos, sobre a possibilidade de estabelecer a validade objetiva destes conceitos. O programa que se coloca assim será mais tarde conhecido como Analítica Transcendental, sendo desdobrado em uma dedução transcendental das categorias e uma exposição do esquematismo dos conceitos puros do entendimento e dos princípios do entendimento; este programa constitui a parte mais fundamental da lógica transcendental.

Nos anos que seguem à carta a M. Herz de 1772, Kant estará desenvolvendo de forma sistemática uma lógica transcendental, distinta da lógica em geral, apesar de se ocupar também da forma do conhecimento humano. Visando estabelecer a objetividade dos conceitos puros do entendimento, as investigações de Kant abrem um novo campo de reflexão sobre o formal do conhecimento, não redutível nem à forma da intuição (espaço e tempo), objeto de uma estética transcendental, nem à forma geral de todo pensamento, objeto da lógica geral.

---

<sup>326</sup> AA X, 125: "Ich hatte gesagt: die sinnliche Vorstellungen stellen die Dinge vor, wie sie erscheinen, die intellectuale wie sie sind. Wodurch aber werden uns denn diese Dinge gegeben, wenn sie es nicht durch die Art werden, womit sie uns afficiren und wenn solche intellectuale Vorstellungen auf unsrer innern Thätigkeit beruhen, woher komt die Übereinstimmung die sie mit Gegenständen haben solien"?

### 6.3. O programa da lógica transcendental

O programa de uma lógica transcendental remonta, em seus traços mais elementares, àquele período iluminado de 1769/70, no qual Kant toma consciência da necessidade de evitar que as representações e conceitos puros do entendimento sejam misturados com elementos provenientes de nossas representações sensíveis. Esta mistura e falta de pureza teria levado a metafísica a se perder em intermináveis investigações inúteis e discussões desesperançadas, uma vez que os metafísicos não haviam se dado conta de que, não sendo a metafísica mais do que conhecimento do intelecto puro, ela jamais pode permitir o recurso a elementos da sensibilidade.

A grande luz de 1769, como Kant a chama, surge em público na *Dissertatio* de 1770, em que vamos encontrar exposta a noção, característica de toda a filosofia crítica kantiana, de uma dupla finalidade do conhecimento intelectual.<sup>327</sup> Por um lado, temos uma finalidade negativa, que visa evitar os erros que a razão comete quando não atenta para os limites que se encontram entre sua própria atividade e aquela do entendimento em seu uso lógico, voltado para as coisas do mundo sensível; por outro, uma finalidade positiva, que visa estabelecer em sua pureza o próprio conhecimento intelectual voltado para sua finalidade interna.

O uso negativo do conhecimento intelectual é dito elêntico, porque visa não estabelecer qualquer conhecimento positivo, mas apenas desmascarar o erro e, assim, afastá-lo do cenário da discussão.<sup>328</sup> A grande fonte de erros na metafísica é, de acordo com a *Dissertatio*, a confusão do elemento intelectual com o sensível em nossos conhecimentos, sendo tarefa do conhecimento filosófico, em seu uso negativo, identificar todos aqueles erros

---

<sup>327</sup> Cf. *Dissertatio*, § 9: "A finalidade dos conhecimentos racionais é, em princípio, dupla."

<sup>328</sup> Cf. *Dissertatio*, § 9: "A primeira (finalidade) é elêntica, através da qual eles (os conhecimentos racionais) são de utilidade negativa, porque apenas mantêm o apreendido sensivelmente afastado dos noumena e, mesmo que não levem a ciência a avançar um único dedo, pelo menos eles a mantêm livre da influência de erros."

que têm sua origem nesta confusão. A deficiência fundamental da metafísica tradicional não reside ainda no não reconhecimento dos limites internos impostos a uma racionalidade do tipo da humana, mas no desconhecimento da fronteira existente entre o conhecimento sensível (de fenômenos) e o conhecimento baseado apenas na razão (do noumenon ou intelectual). A própria *Dissertatio* é apresentada como uma obra elêntica e, nesta medida, com sua função propedêutica de preparar o terreno para o verdadeiro conhecimento intelectual, naturalmente avançado pela metafísica: "Ora, a filosofia que contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro é a metafísica. Mas é propedêutica desta a ciência que ensina a discriminar o conhecimento sensível do intelectual, de que apresentamos um exemplo nesta nossa dissertação."<sup>329</sup>

O objetivo supremo continua sendo, pois, a metafísica, na qual se faria um uso positivo do conhecimento intelectual, designado por Kant como dogmático, apresentando os princípios gerais do entendimento puro.<sup>330</sup> Com relação a este uso dogmático do conhecimento intelectual, as objeções levantadas por Lambert foram de grande importância para o desenvolvimento posterior de Kant. Elas o convenceram do deficiente ancoramento desta atividade intelectual pura, ao mesmo tempo em que tornaram inadiável o tratamento da questão ontológica fundamental, qual seja, a da relação dos conceitos puros do entendimento com objetos de nossa experiência.

As cartas a M. Herz de 7.6.1771 e de 21.2.1772 documentam a continuidade da reflexão de Kant com relação ao propósito fundamental da *Dissertatio*. Em ambas encontra-se referência a uma obra que deveria se ocupar exaustivamente dos limites da sensibilidade e da razão, ou seja, uma obra que daria continuidade ao programa propedêutico dado a público em 1770. A determinação dos limites da sensibilidade e da razão visava identificar os erros

---

<sup>329</sup> *Dissertatio*, § 8. No parágrafo de conclusão, retoma-se esta caracterização: "E isto quanto ao método, principalmente acerca da distinção entre o conhecimento sensível e o intelectual, o qual, se algum dia for tratado adequadamente através de investigações cuidadosas, ocupará o lugar de uma ciência propedêutica de grande proveito para todos aqueles que pretendem penetrar no recesso da própria metafísica." (§ 30)

<sup>330</sup> Cf. *Dissertatio*, § 9: "A última (finalidade) é *dogmática*, segundo a qual os princípios gerais do entendimento puro, exibidos pela ontologia ou pela psicologia racional, se orientam para um modelo não concebível senão pelo entendimento puro e que é medida comum de tudo o mais em vista da realidade, e que é a *perfeição enquanto noumenon*."

decorrentes da não observação da fronteira existente entre ambas as esferas, cumprindo, por conseguinte, uma função negativa ou elénctica, a de desmascarar e afastar equívocos. Este ainda não é o programa da *Crítica da razão pura*, pois aqui não se trata de determinar os limites da razão pura nela mesma, mas de estabelecer claramente a fronteira demarcatória de sua atividade com relação à esfera do conhecimento sensível. O objetivo inicial deste programa cético era evitar a influência perniciosa dos elementos da sensibilidade sobre a atividade do entendimento puro e não a determinação dos limites da própria razão.

As investigações empreendidas por Kant no sentido de dar uma resposta satisfatória às objeções de Lambert levam-no a uma ampliação e conseqüente transformação daquele programa propedêutico destinado à demarcação dos limites entre sensibilidade e razão. De certa forma, a problemática levantada na carta a M. Herz de 1772 é apenas a ponta do iceberg, que se lança nas profundezas das questões metafísicas. Como documentam as reflexões sobre metafísica do ano de 1772, Kant está ocupado com uma reformulação global do modo de abordar a metafísica. O programa propedêutico da delimitação de sensibilidade e razão, como executado em parte na *Dissertatio* de 1770, cumpria uma função negativa e reveladora de equívocos. O aprofundamento da problemática específica dos conceitos puros do entendimento leva a uma extensão da dúvida e da negação a esferas cada vez mais fundamentais, sendo que o velho programa elénctico dá lugar a um vasto programa de crítica da razão pura.

Neste contexto, a crítica da razão pura assume a função propedêutica e elénctica de preparar o terreno para a metafísica: "A crítica da razão pura (é) um exercício preliminar para a metafísica na filosofia teorética."<sup>331</sup> Na medida em que cresce a esfera a ser submetida a uma crítica prévia, o próprio objeto da metafísica vai se tornando problemático. Encontra-se nas reflexões deste período e ao longo dos anos 70 diversas tentativas de articular os diversos campos e aspectos tratados tradicionalmente pela metafísica.<sup>332</sup> Nestas rearticulações a metafísica é ora identificada com a própria crítica, quando considerada na perspectiva

---

<sup>331</sup> R 4466 (1772): "Die Kritik der reinen Vernunft eine Vorübung zur Metaphysik in der theoretischen Weltweisheit."

<sup>332</sup> Mesmo a obra madura de Kant apresenta ensaios de rearranjo arquitetônico, revelando-se como uma verdadeira obra em progresso.

teorética,<sup>333</sup> ora apresentada como a filosofia pura acerca dos conceitos e princípios do entendimento puro,<sup>334</sup> ora dividida em crítica (teorética) e dogmática (prática),<sup>335</sup> ora colocada como alvo da crítica.<sup>336</sup> Em termos gerais, as investigações metafísicas agrupam-se agora em dois campos distintos, um voltado para os interesses últimos da razão, o outro para os erros e equívocos cometidos pela razão pura, quando ultrapassa seus próprios limites: "Na metafísica aplicada muita coisa é dogmática. Na transcendental tudo é crítico".<sup>337</sup> O tratamento crítico da metafísica tem uma utilidade negativa, visando afastar os erros decorrentes da precipitação da razão em seu uso puro. Como tal, portanto, "ela é a demarcação da razão pura e o guarda-fronteira para evitar que ela, desrespeitando seus próprios limites, confunda a si mesma e inquiete com suas quimeras religião e costumes."<sup>338</sup> A utilidade do tratamento crítico da metafísica não é o estabelecimento de uma ciência, mas o afastamento de dúvidas impertinentes, originárias dos erros passados de uma razão excessivamente precipitada. Com relação à metafísica como ciência, a crítica é apenas uma propedêutica,<sup>339</sup> assim como ela também pode ser considerada uma propedêutica da sabedoria.<sup>340</sup>

Ao mesmo tempo em que, por volta de 1772, começam a se delinear claramente um uso crítico-teorético e um uso dogmático-prático dos princípios da metafísica, desenvolve-se também o campo de investigações acerca da relação dos conceitos e princípios do

<sup>333</sup> Cf. Reflexões 4445, 4453, 4464, 4628, todas elas do início dos anos 70.

<sup>334</sup> Cf. Reflexões 4362, 4366, 4385, todas do início dos anos 70.

<sup>335</sup> Cf. Reflexões 4446, 4457, do início dos 70.

<sup>336</sup> Cf. R 4454 (1772-1775).

<sup>337</sup> R 4457 (1772): "In der metaphysica applicata ist vieles dogmatisch. (in der transcendentalen alles critisch)".

<sup>338</sup> R 4464 (meados dos 70): "Sie (die Metaphysik) ist die Demarcation der reinen Vernunft und die Grenzwahe, um zu verhüten, daß sie nicht, indem sie über ihre Grenzen ausschweift, sich selbst verwirre und Religion und Sitten mit ihren Chimären beunruhige."

<sup>339</sup> Cf. R 4457 (1772): "Als critick hat sie Nutzen. Wenn gleich Religion und Tugend sich nicht auf sie gründen, sondern andre Quellen haben, so dient sie die Hindernisse wegzuschaffen. Critick der Wissenschaft und *Organon* der Weisheit (eine propaedeutic derselben; die moral ist ein *organon*.)"

<sup>340</sup> Cf. R 4459 (1772): "Was ist dasienige, was den tiefen Untersuchungen der Metaphysik ihren obersten Bewegungsgrund giebt und worin die Wahre Wichtigkeit einer solcher Wissenschaft zu setzen ist.

1. Es ist nicht die unmittelbare Wisbegierde, die sie befriedigt, also nicht als Wissenschaft.
2. Auch nicht als ein *organon* anderer Wissenschaften. z. B. der Naturwissenschaft.
3. Also nur als eine propaedeutik der Weisheit."

entendimento puro a objetos da experiência ou do conhecimento sensível. Vimos já que estas investigações procuram responder às objeções levantadas por Lambert à dicotomia sensível-intelectual traçada pela *Dissertatio* e que elas retomam em novo contexto os velhos conceitos e as velhas questões da ontologia. Este campo de investigações recebe inicialmente o nome de lógica transcendental,<sup>341</sup> na qual se situam os maiores avanços de Kant no período que se estende da carta a M. Herz de 1772 até a *Crítica da razão pura*.

Pelo menos até meados dos anos 70, quando se verifica um considerável desenvolvimento de suas questões, a lógica transcendental se contrapõe à crítica da razão pura, sendo mesmo considerada preparatória desta, na medida em que faz um levantamento das fontes de conhecimento: "Há um uso natural de nossa razão pura, mas este é dialético. Para colocá-lo em limites, é preciso disciplina da razão pura e de acordo com este cânone. Mas antes [é preciso], na lógica transcendental, a analítica dos conceitos fundamentais e princípios, a extensão e os limites do conhecimento a priori."<sup>342</sup> Originalmente, portanto, a lógica transcendental se limitava ao que mais tarde, na *Crítica da razão pura*, seria objeto da analítica transcendental, ou seja, a fonte, a extensão e os limites do conhecimento a priori do entendimento humano. Nesta medida, ela se contrapõe, no todo da filosofia transcendental, à crítica da razão pura. O projeto da filosofia transcendental se estende ao conjunto das questões pertinentes às fontes e limites do conhecimento a priori,<sup>343</sup> abarcando o conhecimento da forma da intuição (i.é da intuição pura), já abordado em detalhe pela *Dissertatio*, da forma do entendimento, que ocupa Kant particularmente por volta de 1775, e dos limites deste conhecimento, tema que perpassa as reflexões ao longo dos anos 70. No projeto de filosofia transcendental deste período, a lógica transcendental ainda não se estende à dialética, como se vê na sistemática seguinte: "transcendental é todo conhecimento puro a priori, no qual, portanto, não é dada nenhuma sensação. 1. A estética transcendental. 2. A lógica

---

<sup>341</sup> Cf. R 4152 (1769-70) e acima.

<sup>342</sup> R 4762 (1775-78): "Es ist ein natürlicher Gebrauch unsrer reinen Vernunft, aber dieser ist dialectisch. Um diesen in Schranken zu setzen, gehoret disciplin der reinen Vernunft und nach diesem Canon. Vorher aber in der transcendentalen Logik die analytic der Grundbegriffe und der Grundsätze; der Erkenntnis a priori umfang und Schranken."

<sup>343</sup> Cf. R 4873 (1776): "Die transcendente Philosophie betrachtet nicht die Gegenstände sondern das Menschliche Gemüth nach den Quellen, woraus in ihm die Erkenntnis a priori abstamt, und den Grentzen."

transcendental. 3. A crítica transcendental. 4. A arquitetônica transcendental.<sup>344</sup> A crítica transcendental, mencionada nesta reflexão, tem como alvo o uso dialético natural da razão pura, visando mantê-la em seus devidos limites,<sup>345</sup> mas não é caracterizada ainda como uma dialética transcendental e nem considerada uma parte da lógica transcendental.

Os primeiros avanços no sentido da descoberta de uma dialética da razão pura situam-se no contexto preparatório da *Dissertatio*,<sup>346</sup> quando Kant passa a se ocupar de uma antitética da razão, inicialmente limitada àquelas contraposições originadas da não observação da fronteira existente entre sensibilidade e entendimento, algumas delas já descritas na *Dissertatio* (cf. §§ 25ss). No período seguinte, esta antitética começa a se fixar como um método apropriado para identificar todo tipo de oposições inevitáveis da razão: "Antítese: um método da razão para descobrir as oposições das leis subjetivas".<sup>347</sup> O mérito deste método é esvaziar controvérsias inúteis e que têm sua origem no desconhecimento da posição que cada lado assume com relação à posição do lado oposto. Mas o mesmo método de contraposição de tese e antítese também pode ser empregado por ocasião de uma crítica da metafísica, quando esta pretende poder avançar conhecimentos que, com base na filosofia transcendental, devem ser tidos como impossíveis ao entendimento humano: "Na crítica da metafísica podemos nos valer de dois métodos. O primeiro é: examinar as demonstrações e procurar seus paralogismos e petições de princípio. O segundo: opor a uma demonstração uma outra do oposto e na verdade

---

<sup>344</sup> R 4643 (anos 70): "transcendental ist eine jede reine Erkenntnis a priori, worin also keine Empfindung gegeben ist.

1. Die transcendente Aesthetik.
2. Die transcendente Logic.
3. Die transcendente Critic.
4. Die transcendente Architectonic."

<sup>345</sup> Cf. R 4762.

<sup>346</sup> Na descoberta de uma necessária antitética da razão em seu uso puro consiste, aliás, a famosa "luz de 1769", como mostra a nota em que Kant a ela se refere: "Ich sahe anfänglich diesen Lehrbegriff wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es gantz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegenheil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine illusion des Verstandes vermuthete, zu entdecken, worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht."

<sup>347</sup> R 4275 (1770-71). "Antithesis: Eine methode der Vernunft, die oppositionen der *subiectiven* Gesetze zu entdecken".

uma igualmente convincente. Este último método é o melhor."<sup>348</sup> Ao longo dos anos 70, este método antitético desenvolve-se cada vez mais, ampliando seu campo de aplicação e ganhando uma análise mais e mais detalhada, sendo tratado como uma dialética natural da razão em seu uso puro.<sup>349</sup> A crítica da razão pura, quando detalhada, assume a forma de análise da dialética natural da mesma em seu uso puro.

A correlação entre o conhecimento empírico e os conceitos puros do entendimento e particularmente a relação entre a estética transcendental e a lógica (analítica) transcendental são exaustivamente investigadas por Kant por volta de 1775, o que documentam as reflexões conhecidas como *Duisburgscher Nachlaß*. Nestas reflexões, seguramente datáveis entre 1774 e 1776, encontram-se os elementos para uma analítica transcendental, tal como a *Crítica da razão pura* a detalhará, inclusive as primeiras tentativas de uma dedução transcendental das categorias.<sup>350</sup> A problemática da carta a M. Herz de 1772 é abordada sob diversos ângulos e à questão "Como representações do entendimento puro podem se referir a objetos?" Kant passa a dar sua resposta clássica: porque sem elas não há objetos para nosso entendimento.

Apesar de entrar bem nos detalhes da dedução dos conceitos puros do entendimento, o *Duisburgscher Nachlaß* não apresenta ainda a sistemática da *Crítica da razão pura*, entendendo a lógica transcendental apenas no sentido da analítica transcendental: "A lógica transcendental trata de conhecimentos do entendimento de acordo com o conteúdo, mas sem determinar o modo como os objetos são dados."<sup>351</sup> Este projeto é concebido por analogia à lógica geral, que trata também de conhecimentos do entendimento, mas apenas de acordo com sua forma (lógica), não levando em conta qualquer conteúdo. O conteúdo de que trata a lógica transcendental não deve ser confundido com o conteúdo material de nosso conhecimento

---

<sup>348</sup> R 4454 (1772-75): "In der Critik der Metaphysik kan man sich zweyerley methoden bedienen. Die erste ist: die Beweise zu examiniren und ihre paralogismos oder petitiones principii aufzusuchen. Die zweyte: einem Beweise einen andern und zwar eben so überzeugenden des Gegentheils zu opponiren."

<sup>349</sup> Cf. Reflexões 4756 e 4757, entre 1775 e 1777, nas quais se encontra um tratamento detalhado desta antitética e dialética da razão pura, sem que ainda caíam sob o programa de uma lógica transcendental enquanto dialética transcendental.

<sup>350</sup> O comentário clássico deste legado e que ainda hoje se lê com grande proveito é o de Th. Haering: *Der Duisburg'sche Nachlaß und Kants Kriticismus um 1775*. Tübingen 1910.

<sup>351</sup> R 4675 (1775): "Die transcendente Logik handelt von Erkenntnissen des Verstandes dem Inhalte nach, aber unbestimmt in ansehung der Art, wie obiecten gegeben sind."

empírico, sendo antes o conteúdo do próprio entendimento puro em contraposição ao meramente sensível. Do ponto de vista do conhecimento sensível, o conteúdo do entendimento puro é parte da forma do conhecimento, tal como a forma da intuição (espaço e tempo).

No *Duisburgscher Nachlaß* a analítica transcendental é caracterizada como tética transcendental, porque expõe os princípios do entendimento puro, contrapondo-se a uma antitética transcendental que, tratando do uso natural destes princípios, acaba expondo as contradições da própria razão, quando não limitada à esfera da experiência.<sup>352</sup> O uso dos princípios do pensamento em geral sem a devida limitação a objetos da experiência é dito ser sempre dialético,<sup>353</sup> anunciando-se um paralelismo entre uma tética ou analítica transcendental e uma antitética ou dialética transcendental, mas elas não são ainda concebidas sob o mesmo teto da lógica transcendental, limitando-se esta à primeira.

Para o fim dos anos 70 começa a se mostrar o paralelo entre analítica e dialética transcendental, sendo a primeira apresentada como lógica da verdade e a segunda como lógica da ilusão: "analítica transcendental se dá, quando o entendimento considera a si mesmo; dialética transcendental, quando fala a priori de objetos. Ilusão. (lógica da verdade e da ilusão.)"<sup>354</sup> Surge uma ilusão transcendental sempre que o conhecimento das condições de operação do intelecto é confundido com conhecimento de objetos como eles são em si mesmos. A lógica da ilusão nada mais é do que uma crítica da mesma, contrapondo-se à lógica da verdade, que acaba constituindo uma doutrina da verdade, porque descreve todas as condições subjetivas para que algo assim como verdade e conhecimento possa se constituir: "A dialética transcendental é a crítica da ilusão, assim como a analítica é a doutrina da verdade."<sup>355</sup> Assumindo que o entendimento apresente sempre as mesmas condições, pode-se elaborar uma

---

<sup>352</sup> Cf. R 4676 (1775): "transcendentale Thetic: von Errichtung der Grundsätze der reinen Vernunft. Antithetic: vom natürlichen Gebrauch der reinen Vernunft."

<sup>353</sup> Cf. R 4676 (1775): "Die allgemeinen Regeln aber oder Grundsätze des *Denkens überhaupt* ohne determinirte obiecte oder Bestimmung der Erkenntnis aus dem Verhältnisse zu den obiecten ist iederzeit dialectisch."

<sup>354</sup> R 4896 (1778): "transcendentale Analytic ist, da der Verstand sich selbst erwägt. transcendentale dialectic, da er a priori von obiecten redet. Schein. (Logic der Wahrheit und des Scheins.)"

<sup>355</sup> R 5063 (1776-78): "Die transcendentale dialectic ist die Critik des Scheins, wie die Analytic die doctrin der Wahrheit ist."

doutrina acerca destas condições (subjetivas) de todo conhecimento objetivo, o que constitui o programa da analítica transcendental. Se a lógica geral descreve as condições gerais (lógico-formais) de todo pensamento, não importando se este pensamento é objetivo, fantasiado ou puramente abstrato, a descrição das condições específicas da aplicação do entendimento no conhecimento objetivo parece merecer também o nome de lógica, desta feita transcendental, por apresentar as condições formais e subjetivas do conhecimento objetivo. Esta lógica ainda é uma lógica da verdade, porque diz respeito a condições necessárias para que se possa falar do conhecimento de uma verdade objetiva, o que não é o caso da crítica da ilusão originada da confusão do elemento subjetivo com o conhecimento de objetos: "A analítica transcendental é ainda a lógica da verdade, porque não julga objetivamente; mas a dialética julga objetivamente. Nisto deve ser tomado tudo do sujeito e ainda assim julgado objetivamente."<sup>356</sup> Esta confusão do elemento subjetivo com conhecimento objetivo constitui a grande fonte da ilusão transcendental, exigindo contínua crítica, que acaba dando origem a uma lógica da ilusão, a dialética transcendental.

Na *Crítica da razão pura*, por fim, a analítica e a dialética transcendentais são expressamente apresentadas como constituindo duas partes da lógica transcendental, uma como lógica (transcendental) da verdade e a outra como lógica (transcendental) da ilusão.

#### 6.4. *Analítica transcendental e crítica da razão pura*

O esforço de determinar as fontes, o alcance e os limites de nosso conhecimento, característico da analítica transcendental, distingue o programa do criticismo kantiano de programas de cunho cético. Entre o dogmatismo dos que pensam poder conhecer tudo e mais um pouco e o ceticismo dos que duvidam que possamos ter qualquer conhecimento certo

---

<sup>356</sup> R 5003 (1778): "Die transcendental analytic ist darin noch die Logik der Wahrheit, weil sie nicht objectiv urtheilt; die dialectic aber urtheilt objectiv. Es muß darin alles aus dem subject hergenommen und doch objectiv geurtheilt werden."

acerca das coisas, Kant pensa poder situar um terceiro programa, cujo ponto de partida é a investigação das fontes e alcance do conhecimento humano, determinando em que medida ele é capaz de atingir a certeza desejada e em que medida deve se resignar com a impossibilidade de ir além. Ou seja, o esforço da analítica transcendental distingue o criticismo kantiano dos ceticismos de diversa ordem. Se estes pregam a suspensão do juízo, porque descreem definitivamente da capacidade cognitiva do ser humano, o programa crítico recomenda a suspensão do juízo até que se tenha determinado as condições sob as quais podemos julgar com segurança: "O método crítico suspende o juízo na esperança de chegar a ele."<sup>357</sup> Como método de suspensão do juízo a crítica está mais próxima do ceticismo do que do dogmatismo, porque este assume simplesmente que, tal como em outras ciências (matemática e física, por exemplo), nós podemos ter conhecimento seguro na área da metafísica, sem antes determinar como podemos chegar a ter tal conhecimento. A crítica da razão é uma resposta ao insucesso das tentativas tradicionais de estabelecer uma metafísica definitiva e, por isto, traz em seu bojo uma boa porção de dúvidas, mas sem com isto desesperar totalmente das capacidades da razão, como faz o cético: "O ceticismo: o preconceito de não acreditar em nenhum conhecimento da razão, por causa de (seu) insucesso. Criticismo é a confiança em si mesmo condicionada pelo autoconhecimento da razão."<sup>358</sup> O criticismo se coloca como um programa filosófico com duas diretrizes distintas, uma positiva, a de determinar fontes e alcance do conhecimento humano, e outra negativa, de destruir as ilusões e os equívocos da razão pura a respeito dos objetos que ela mesma se propõe conhecer.

Nesta medida, a analítica transcendental ou lógica (transcendental) da verdade é uma parte fundamental do programa da filosofia crítica. Mas não se pode esquecer que ela é apenas uma parte, sendo sua tarefa muito mais circunscrita do que aquela da filosofia transcendental como um todo. O programa de uma filosofia transcendental é esboçado por volta de 1772, no momento mesmo em que Kant se debate com a famosa problemática expressa na carta a M. Herz, e diz respeito à determinação tanto das fontes subjetivas do conhecimento quanto dos

---

<sup>357</sup> R 2665 (anos 70): "Die critische Methode suspendirt das Urtheil in Hofnung, daz zu gelangen."

<sup>358</sup> R 2667 (anos 90): "Der scepticism: das Vorurtheil, um des Mislingens willen keinen Vernunftkenntnissen zu trauen. Criticism ist das auf die Bedingung der Selbsterkenntnis der Vernunft eingeschränkte Zutrauen zu sich selbst."

limites do mesmo e, sobretudo, dos equívocos oriundos do desconhecimento dos mesmos: "A filosofia transcendental é crítica da razão pura. estudo do sujeito, confusão do subjetivo com o objetivo, prevenção."<sup>359</sup> Não é difícil identificar aqui o programa apresentado na *Dissertatio* de 1770, de acordo com o qual o método a ser seguido em metafísica deveria permitir desfazer equívocos e confusões originárias do desrespeito aos limites das diversas esferas do conhecimento humano. A filosofia transcendental é, neste sentido, o aprofundamento do ideário proposto em 1770, tomando forma cada vez mais precisa a necessidade de detectar, desfazer e afastar as ilusões de uma razão que se desconhece em suas próprias origens.

A crítica da razão pura dá continuidade ao já secular programa crítico do iluminismo. Especificamente, filia-se à milenar tradição da *medicina mentis*, reavivada pelos iluministas desde o fim do século XVII. Esta filiação é documentada por uma reflexão em que a crítica da razão pura é caracterizada como catártica: "A razão pura é dogmática apenas em vista dos objetos da vontade, mas em vista da especulação, catártica."<sup>360</sup> A razão humana tende por sua própria natureza a levantar hipóteses sobre aquilo que não é dado a nenhum ser humano conhecer e, ao desconhecer os limites, confunde estas hipóteses com conhecimento objetivo, fazendo mau uso de suas próprias capacidades. Se a razão humana deve poder fazer um uso correto e sadio de suas capacidades, então é preciso que ela se conheça em sua origem e que tenha à mão os remédios para enfrentar as ilusões que a acometem quando relaxa na observância de sua pureza. De forma literária, poder-se-ia descrever assim o ideário de uma *medicina mentis*, que assume agora a forma abrangente de uma crítica da razão pura.

Novamente, é a carta a M. Herz de 1772 que apresenta o primeiro registro seguramente datado da idéia de uma ampla crítica da razão, abrindo as reflexões e investigações neste âmbito, que se estenderiam até o surgimento da *Crítica da razão pura* (1781): "posso dizer que atingi o essencial de meu objetivo e que agora estou em condições de apresentar uma crítica da razão pura, contendo a natureza do conhecimento teórico tanto quanto do prático, na medida em que ele é apenas intelectual, e da qual executarei primeiro a primeira parte, que contém as

---

<sup>359</sup> R 4455 (1772): "Die transcendentalphilosophie ist critick der reinen Vernunft. studium des subjectis, Verwechslung des subjectiven mit obiectiven, Verhütung."

<sup>360</sup> R 4445 (1772): "Die reine Vernunft ist nur in Ansehung der Objecte des Willens dogmatisch, in Ansehung der Speculation aber cathartisch."

fontes da metafísica, seu método e limites, e depois os princípios puros da moralidade".<sup>361</sup> Para a execução da primeira parte deste ambicioso programa Kant se dava o prazo de três meses, mas acabou levando longos nove anos. Ano após ano vemos como vai adiando a execução final, aprofundando suas investigações e mesmo descobrindo novos territórios, como é o caso da dedução transcendental das categorias, que o ocupa intensamente por volta de 1775. Em fins de 1773, escreve novamente a M. Herz, reafirmando sua intenção de concluir o mais cedo possível suas investigações transcendentais: "Ficarei contente, quando tiver concluído minha filosofia transcendental, que é propriamente uma crítica da razão pura; então irei para a metafísica, a qual tem apenas duas partes: a metafísica da natureza e a metafísica dos costumes".<sup>362</sup> Ao longo das investigações dos primeiros anos da década de 1770, Kant passa a contrapor uma nova metafísica àquilo que deveria ser apenas o estudo preliminar, isto é, à filosofia transcendental. Esta concepção de metafísica é a que ele usará até o fim de sua vida e magistério. Inicialmente, a idéia de uma crítica exaustiva da razão deve ter parecido de fácil execução, mas então os anos vão passando e Kant continua protelando sua execução final. Em novembro de 1776 volta a escrever a M. Herz, sempre anunciando a próxima conclusão de seu projeto, e em agosto de 1777 faz um balanço de suas atividades ao longo dos anos 70, registrando a dificuldade que encontra com o projeto introdutório de uma crítica da razão pura: "Desde o tempo que nós estamos afastados, minhas investigações acerca de diversos objetos da filosofia, inicialmente fragmentárias, ganharam forma sistemática e me levaram paulatinamente à idéia do todo, que torna possível por vez primeira o juízo sobre o valor e a influência recíproca das partes. Contudo, a redação de todos estes trabalhos é impedida por aquilo que eu chamo de *crítica da razão pura*, como uma pedra no caminho, com cuja remoção estou agora

---

<sup>361</sup> Carta a M. Herz de 21.2.1772 (AA X, 126-7): "kan ich sagen daß es mir, was das wesentliche meiner Absicht betrifft gelungen sey, und ich itzo im Stande bin eine Critick der reinen Vernunft, welche die Natur der theoretischen so wohl als practischen Erkenntnis, so fern sie blos intellectual ist, enthält vorzulegen wovon ich den ersten Theil, der die Quellen der Metaphysic, ihre Methode u. Grenzen enthält, zuerst und darauf die reinen principien der Sittlichkeit ausarbeiten werde."

<sup>362</sup> Carta a M. Herz de fins de 1773 (AA X, 138): "Ich werde froh seyn wenn ich meine Transcendentalphilosophie werde zu Ende gebracht haben welche eigentlich eine Critik der reinen Vernunft ist alsdenn gehe ich zur Metaphysik die nur zwey Theile hat: die Metaphysik der Natur und die Metaphysik der Sitten".

exclusivamente ocupado.<sup>363</sup> As investigações transcendentais parecem se impor a Kant meio a contragosto, levando-o a se afastar do objeto de sua predileção, a metafísica, sempre vista como de fácil execução, desde que se tenha anteriormente realizada a tarefa introdutória da crítica da razão pura, pois é desta que a metafísica se origina.

A complexa articulação entre crítica da razão pura e metafísica se deve à própria natureza dialética da razão em seu uso puro, consistindo na quase irrefreável necessidade de ultrapassar os limites que lhe são dados. Kant chama ao uso comum e não crítico da razão seu uso natural. Ora, este uso natural da razão não pode ser nem simplesmente descartado, porque nele se articulam as mais elementares convicções morais e religiosas, nem confirmado tal como se apresenta, porque, evoluindo para a especulação, enreda-se em contradições que acabam lançando dúvidas sobre todo uso da razão, ameaçando também aquelas convicções fundamentais.<sup>364</sup> A metafísica tem origem na especulação que se estabelece sobre a base do uso natural da razão pura e, quando desenvolvida sem uma prévia crítica ou análise das faculdades cognitivas, perde-se no emaranhado de suas próprias ilusões e contradições. Já nos anos 70, Kant via neste desenvolvimento especulativo da metafísica uma ameaça ao uso comum da razão, particularmente em moral e religião. Para enfrentar esta ameaça, não via outro remédio a não ser o de realizar a completa análise das fontes e alcance do conhecimento humano, pois só assim poder-se-ia convencer o metafísico especulativo da existência de limites para nosso conhecimento. Ou seja, pelo bem da moral e da religião cumpria executar o programa de uma radical crítica da razão pura, antes que se procedesse a qualquer tratamento da metafísica.<sup>365</sup>

---

<sup>363</sup> Carta a M. Herz de 20.8.1777 (AA X, 198): "Seit der Zeit daß wir von einander getrennt sind haben meine ehemdem Stückweise auf allerley Gegenstände der philosophie verwandte Untersuchungen systematische Gestalt gewonnen und mich allmählich zur *Idee* des Ganzen geführt, welche allererst das Urtheil über den Werth und den wechselseitigen Einflus der Theile möglich macht. Allen Ausfertigungen dieser Arbeiten liegt indessen das, was ich die *Critik der reinen Vernunft* nenne, als ein Stein im Wege, mit dessen Wegschaffung ich jetzt allein beschäftigt bin."

<sup>364</sup> Cf. R 4865 (1776-78): "Die wichtigen Grundwahrheiten der moral und religion sind auf den natürlichen Gebrauch der Vernunft gegründet, welcher ein Gebrauch nach der analogie des empirischen Gebrauchs ist und bis an die Grenze der Welt a priori und posteriori reicht, in so fern sie die Grenze ist, und also auf die Angrenzung, nicht aber über dieselbe. Dieser natürlicher Gebrauch ist nicht frey von Verirrungen der speculation, er bringt einen Glauben hervor und kein Wissen."

<sup>365</sup> Cf. R 4466 e acima.

Uma metafísica tratada com base numa preliminar crítica da razão pura só pode contribuir positivamente para o uso normal da razão humana: "Se a metafísica for tratada assim, então ela não é prejudicial, com ficções intelectuais, a nenhuma ciência da experiência, preserva a moral de falsas sutilezas e promove o prático, é vantajosa para as belas ciências, promove o conhecimento interior do homem."<sup>366</sup> Mesmo sendo essencialmente negativa em sua função, a crítica da razão pura mostra-se em uma dimensão positiva, quando considerada na perspectiva do que ela torna possível, a saber, um uso natural da racionalidade livre de toda dúvida cética e de toda ilusão especulativa. A crítica da razão pura, na medida em que prepara o terreno para uma legítima metafísica futura, torna-se a verdadeira *guardiã da espiritualidade*, defendendo-a contra as presunções do naturalismo, do materialismo e do ceticismo. Nesta perspectiva, Kant pode dizer, já para o fim dos anos 70, que a metafísica está entre as mais nobres das ciências, por defender os mais altos interesses da razão: "As mais nobres de todas as ciências da razão são a metafísica e a moral, mas aquela por causa desta. A utilidade da mesma é dialética: na medida em que a razão contrapõe algo às objeções dogmáticas da razão, os fundamentos da moral ficam desimpedidos."<sup>367</sup>

No entanto, a metafísica que assim se constitui parece-se muito pouco com a velha metafísica tradicional. Ela não se ocupa de objetos, não se arvora em doutrina, não obriga ninguém a jurar sobre seu catecismo: "A metafísica não é um *organon*, mas um *canon* da razão, um fundamento não da doutrina, mas (da) disciplina, não de conhecimento dogmático, mas de conhecimento crítico, não para estender conhecimentos, mas para afastar erros, não do objeto, mas das regras do sujeito, não a mãe da religião, mas sua proteção, de uso não objetivo, mas subjetivo."<sup>368</sup> A metafísica que se esboça, assim, a partir da crítica da razão pura expõe as

---

<sup>366</sup> R 4464 (1772): "Wenn die metaphysik so tractirt wird, so ist sie keiner Erfahrungswissenschaft hinderlich durch intellectuale fictiones, verwahrt die Moral gegen falsche subtilitæet und befördert das practische, ist den Schönen Wissenschaften vortheilhaft, befodert die innere Kenntnis des Menschen."

<sup>367</sup> R 4982 (1776-1778): "Die Vornehmste aller Vernunftwissenschaften sind Metaphysik und Moral, aber jene um dieser willen. Der Nutze derselben ist dialectisch; indem Vernunft den dogmatischen Einwürfen der Vernunft etwas entgegensetzt, so werden die Gründe der moral ohne Hindernis."

<sup>368</sup> R 4865 (1776-78): "Die Metaphysik ist kein organon, sondern Canon der Vernunft, ein Grund nicht der doctrin, sondern disciplin, nicht dogmatischer, sondern critischer Erkenntnis, nicht Erkenntnisse zu vermehren, sondern irrthümer abzuhalten, nicht vom object, sondern den regeln des subjects, nicht die Mutter der religion, sondern ihre Schutzwehr, nicht objectiven, sondern subjectiven Gebrauchs."

regras disciplinares da razão em seu uso puro; sua dinâmica se origina deste uso natural da razão, que sempre apresentará novos perigos, novas ilusões e novas contradições. Por isto ela nunca se tornará uma doutrina, algo fixo que pudesse ser transmitido de geração a geração em forma de dogmas a ser fielmente repetidos, mas no máximo chegará a ter o status de um sistema de regras disciplinares, com as quais o sujeito racional poderá evitar todo tipo de tentação, ilusão e vertigem no âmbito da razão pura.

Como herdeiro do iluminismo, Kant tem uma concepção moralista da espiritualidade humana, de tal forma que sua metafísica crítica se apresenta, por fim, como uma propedêutica da sabedoria, entendida esta no sentido da moralidade. Compreende-se, assim, que sua metafísica tenha como alvo dois objetos que se constituem a partir das necessidades da esfera moral. A propósito da metafísica como propedêutica da sabedoria, Kant pergunta: "Como tal (propedêutica), no entanto, em que consistem as principais questões que ela (a metafísica) deve resolver ou os conhecimentos essenciais, de que ela deve ser a chave? Elas são 2. Existe um deus e há uma vida futura. A resposta a estas questões é, por sua vez, importante, na medida em que constitui um fundamento de nosso comportamento e firma os princípios da vida."<sup>369</sup> Não que a metafísica possa dar respostas definitivas, no campo da teoria, a estas questões fundamentais que se colocam a um agente moral do tipo representado por Kant. Sua função não é constituir uma doutrina ou estabelecer um conjunto de verdades inquestionáveis acerca de Deus e da imortalidade da alma, mas combater todo tipo de presunção ilusória que ponha em risco estes objetos fundamentais. O fundamento do comportamento moral e os princípios supremos da vida moral não são deriváveis de uma teoria, mas têm uma outra fonte, a qual cumpre à metafísica defender, constituindo-se como metafísica crítica ou crítica a toda metafísica acrítica: "Mas se os princípios da vida têm outras fontes independentes disto, se para firmá-los não é necessário uma ciência, mas apenas conhecimento suficiente praticamente, e este mesmo é dado a partir de fontes práticas, também sem estrita perfeição lógica, então esta

---

<sup>369</sup> R 4459 (1772): "Als ein solches aber, worin bestehen die Vornehmste Fragen, die sie auflösen, oder die Wichtigen Erkenntnisse, wozu sie der Schlüssel seyn soll. Sie sind 2. Ist ein Gott, und ist ein künftiges Leben. Die Beantwortung dieser Fragen ist wiederum wichtig, sofern es ein Grund ist unseres Verhaltens und die Grundsätze des Lebens befestigt."

ciência só poderá servir para a segurança da doutrina-da-sabedoria contra todos os ataques de uma razão ilusória, sendo sua serventia muito grande."<sup>370</sup>

Subjacente à filosofia crítica kantiana encontraremos um tratamento crítico da metafísica, preocupado não tanto com os objetos que os metafísicos especulativos pretendem poder conhecer, mas com um alvo prático a ser defendido, cujas fontes não se encontram no âmbito da teoria, não podendo por isto ser derivado de uma doutrina teórica. Quanto à determinação deste objeto prático intencionado ultimamente, Kant se mostra como um herdeiro do iluminismo e, mais remotamente, do cristianismo.

---

<sup>370</sup> R 4459 (1772): "Wenn aber die Grundsätze des Lebens andere davon unabhängige Quellen haben, wenn um sie zu unterstützen keine Wissenschaft, sondern nur practisch hinreichende Erkenntnis nothig ist, diese aber auch ohne stricte logische Vollkommenheit selbst aus practischen quellen gegeben ist: so wird diese Wissenschaft nur zur Sicherheit der Weisheitslehre wieder alle Einbrüche einer scheinbaren Vernunft dienen können, welcher Dienst sehr gros ist."

## BIBLIOGRAFIA

Tendo parte deste trabalho sido redigido originalmente na Alemanha, o que levou a que se seguisse as normas daquele país, e não tendo sido possível reconstituir, para a versão portuguesa, os dados bibliográficos de todos os documentos usados, preferiu-se manter coerentemente a norma alemã para a apresentação das fontes. Além do mais, para facilitar a consulta dos textos de Kant, cita-se tanto a paginação da edição original (registrada na edição de Wilhelm Weischedel – Insel Verlag e Suhrkamp) quanto a da edição da Academia, com exceção das três críticas, das quais a edição da Academia traz também a paginação original. Ao longo do texto, foram sendo usadas as seguintes abreviações:

AA – *Kants Gesammelte Schriften*. Edição da Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften e seus seguidores. Berlin 1910-1983.

FS – *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren* (A: 1762).

UDG – *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (A: 1764).

R – Reflexões de Kant sobre lógica (R 1562 a 3488, no vol. XVI de AA) e metafísica (R 3489 a 4846, no vol. XVII, e R 4847 a 6455, no vol. XVIII de AA).

*Dissertatio – De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (A: 1770).

KrV – *Kritik der reinen Vernunft* (A: 1781; B: 1787).

*Prol. – Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* (A: 1783).

GMS – *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (A: 1785).

MANW – *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (A: 1786).

KpV – *Kritik der praktischen Vernunft* (A: 1788).

KU – *Kritik der Urteilskraft* (A: 1790; B: 1793).

*Fortschritte – Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik* (A: 1804).

### 1. Bibliografia-fonte

BAUMEISTER, Fried. Chr. *Institutiones Philosophiae rationalis*. Wittenberg 1735.

BAUMGARTEN, Alex. Gottl. *Acroasis Logica in Christianum L.B. de Wolff*. Halle 1761 (Reimpressão reprográfica: Hildesheim/New York 1973).

BAUMGARTEN, Alex. Gottl. *Metaphysica*. Halle 1757 (4. ed., reimpresso em: AA XVII, p. 5-226).

CRUSIUS, Chr. Aug. *Dissertatio philosophica de usu et limitibus principii rationis determinantis vulgo sufficientis*. Leipzig 1747 (Reimp. repr.: Hildesheim 1987).

CRUSIUS, Chr. Aug. *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig 1745 (Reimpr. repr.: Hildesheim 1964).

CRUSIUS, Chr. Aug. *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*. Leipzig 1747.

HAERING, Th. *Der Duisburg'sche Nachlass und Kants Kritizismus um 1775*. Tübingen 1910.

KANT, Imm. *Kants gesammelte Schriften*. 29 vols. Edição da Academia Prussiana das Ciências e seus seguidores. Berlin 1910-1983.

KANT, Imm. *Werkausgabe*. Ed de W. Weischedel. Frankfurt a. M. 1968.

LAMBERT, J. H. *Abhandlung vom Criterium Veritatis* (1761). Ed. de K. Bopp. Berlin 1915.

LAMBERT, J. H. *Anlage zur Architectonic oder Theorie des Ersten und Einfachen in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*. Riga 1771.

LAMBERT, J. H. *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrthum und Schein*. Leipzig 1764.

LEIBNIZ, G. W. *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*. Paris 1976.

MEIER, G. Fr. *Auszug aus der Vernunftlehre*. Halle 1752 (reimpresso em Kant, AA XVI, p. 3-872).

MEIER, G. Fr. *Vernunftlehre*. Halle 1752.

- MEIER, G. Fr. *Versuch eines neuen Lehrgebäudes von den Seelen der Thiere*. Halle 1749.
- MENDELSON, M. *Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*. Berlin 1764. (Reimpressão: *Gesammelte Schriften*, v. 2. Stuttgart 1972).
- REIMARUS, Herm. Sam. *Die Vernunftlehre, als eine Anweisung zum richtigen Gebrauch der Vernunft in dem Erkenntnis der Wahrheit, aus zweoen ganz natürl. Regeln der Einstimmung und des Widerspruchs hergeleitet*. Hamburg 1756 (1. ed.) e 1758 (2. ed.) (Reimpr. repr.: München 1979).
- TETENS, J. N. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Leipzig 1777.
- THÜMMIG, Ludw. Ph. *Institutiones Philosophiae Wolfianae*. 2 vol. Frankfurt/Leipzig 1725-26.
- TSCHIRNHAUS, E. W. von. *Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalis*. Leipzig 1695 (2. ed.).
- WOLFF, Chr. *Eigene Lebensbeschreibung*. Ed. de H. Wuttke. Leipzig 1841.
- WOLFF, Chr. *Philosophia prima sive ontologia*. Frankfurt 1729. (Reimpr. repr.: Hildesheim 1962).
- WOLFF, Chr. *Philosophia rationalis sive logica*. Frankfurt 1728.
- WOLFF, Chr. *Psychologia empirica*. Frankfurt 1732.
- WOLFF, Chr. *Ratio praelectionum Wolfianarum in mathesin et philosophiam universam*. Halle 1718. (Reimpressão repr.: Hildesheim 1972).
- WOLFF, Chr. *Vernünfftige Gedancken von der Kräften des menschlichen Verstandes*. Halle 1712. (Reimpressão: Hildesheim 1965). (*Deutsche Logik*)
- WOLFF, Chr. *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Frankfurt/Leipzig 1720. (Reimpr. repr.: Hildesheim 1983). (*Deutsche Metaphysik*)

## 2. Bibliografia de apoio

- ALLISON, H. E. (ed. e trad.) *The Kant-Eberhard Controversy*. Baltimore 1973.

- ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven/London 1983.
- AQUILA, R. E. "Kant's Theory of Concepts", in *Kant-Studien* 65 (1974), p. 1-19.
- AQUILA, R. E. *Representational Mind; a Study of Kant's Theory of Knowledge*. Bloomington 1983.
- ARNDT, H. W. "Die Logik von Reimarus im Verhältnis zum Rationalismus der Aufklärungsphilosophie", in: WALTER, W. & BORINSKI, L. (ed.) *Logik im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 1980.
- ARNDT, H. W. "Rationalismus und Empirismus in der Erkenntnislehre Christian Wolffs". in: SCHNEIDERS, W. (ed.) *Christian Wolff 1679-1754*. Hamburg 1986.
- BECK, L. W. "Two Ways of Reading Kant's Letter to Herz. Comments on Carl", in: FÖRSTER, Eck. (ed.) *Kant's Transcendental Deductions; The Three Critiques and the Opus Postumum*. Stanford 1989.
- BECK, L. W. *Early German Philosophy; Kant and his Predecessors*. Cambridge/Mass. 1969.
- BECK, L. W. *Studies in the Philosophy of Kant*. New York 1965.
- BECK, L. W. "Toward a Meta-Critique of Pure Reason", in: BECK, L. W. *Essays on Kant and Hume*. New Haven/London 1978.
- BENNETT, J. *Kant's Analytic*. Cambridge 1966.
- BOUVERESE, J. "Frege critique de Kant", in *Revue Internationale de Philosophie* 33 (1979), p. 739-760.
- BUTTS, R. E. "Kant's Schemata as Semantical Rules", in: BECK, L. W. (ed.) *Kant Studies Today*, p. 290-300.
- CAMPO, M. *Christiano Wolff e il rationalismo precritico*. Milano 1930/1947.
- CAMPO, M. *La genesi del criticismo kantiano*. Varese 1953.
- CARL, W. *Der schweigende Kant; Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Göttingen 1989.
- CARL, W. *Die Transzendente Deduktion der Kategorien in der ersten Auflage der Kritik der reinen Vernunft: Ein Kommentar*. Frankfurt a. M. 1992.
- CASSIRER, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3 vol. Berlin 1906-1920.
- CASSIRER, E. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen 1932.

- CASSIRER, E. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin 1910.
- CIAFARDONE, R. "Von der Kritik an Wolff zum vorkritischen Kant: Wolff-Kritik bei Rüdiger und Crusius", in: SCHNEIDERS, W. (ed.) *Christian Wolff 1679-1754*. Hamburg 1986.
- COFFA, J. A. "Kant, Bolzano and the Emergence of Logicism", in: *The Journal of Philosophy* 79 (1982), p. 679-689.
- COFFA, J. A. *The Semantic Tradition from Kant to Carnap*. Cambridge 1991.
- COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlin 1871.
- COHEN, I. B. "Hypotheses in Newton's philosophy", in: *Physis* 8 (1966), p. 163-184.
- CRAMER, K. *Nicht-reine synthetische Urteile a priori: Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*. Heidelberg 1985.
- CRAMER, K. "'Gegeben' und 'Gemacht'", in: PRAUSS, G. (ed.) *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*. Frankfurt a.M. 1986.
- ECONOMOS, J. J. "Kant's Theory of Concepts", in *Kant-Studien* 64 (1973), p. 63-70.
- EISLER, R. *Kant-Lexikon*. Hildesheim 1964.
- ENGFER, H.-J. "Die Urteilstheorie von H. S. Reimarus und die Stellung seiner "Vernunftlehre" zwischen Wolff und Kant" in: WALTER, W. & BORINSKI, L. (ed.) *Logik im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 1980.
- GLOUBERMAN, M. "Conceptuality: An Essay in Retrieval", in: *Kant-Studien* 70 (1979), p. 383-408.
- GLOUBERMAN, M. "Reason and Substance: The Kantian Metaphysics of Conceptual Positivism", in: *Kant-Studien* 73 (1982), p. 1-16.
- GLOUBERMAN, M. "The Dawn of Conceptuality: a Kantian Perspective", in: *Idealistic Studies* 9 (1979), p. 187-212.
- GLOY, K. "Die Kantische Differenz von Begriff und Anschauung und ihre Begründung", in: *Kant-Studien* 75 (1984), p. 1-37.
- GRAUBNER, H. *Form und Wesen*. Bonn 1973.
- GRAYEFF, F. "The Relation of Formal and Transcendental Logic", in: *Kant-Studien* 51 (1960), p. 349-352.
- GUYER, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge 1987.

- HARNACK, R. *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, II: Urkunden und Aktenstücke*. Berlin 1900.
- HEIDEGGER, M. *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt a. M. 1977.
- HEIMSOETH, H. *Metaphysik und Kritik bei Chr .A. Crusius*. Berlin 1926.
- HENRICH, D. "Kants Denken 1762/3: über den Ursprung der Unterscheidung analytischer und synthetischer Urteile", in: HEIMSOETH, H. & al. (ed.) *Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie*. Hildesheim 1967.
- HENRICH, Dieter. *Identität und Objektivität*. Heidelberg 1976.
- HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*. Stuttgart 1970.
- HINTIKKA, J. *Logic, Language-Games and Information. Kantian Themes in the Philosophy of Logic*. Oxford 1973.
- HINTIKKA, J. & REMES, U. *The Method of Analysis*. Dordrecht 1974.
- LEBRUN, G. *Kant et la fin de la métaphysique: Essai sur le "Critique de la faculté de juger"*. Paris 1970.
- LONGUENESSE, B. *Kant et le pouvoir de juger: Sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendentale de la Critique de la raison pure*. Paris 1993.
- LOPARIC, Z. *A Semântica Transcendental de Kant*. Campinas 1998. (imp. prov.)
- LOPARIC, Z. "Heurística kantiana", in: *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 5 (1983), p. 73-89.
- LOPARIC, Z. "Kant e o ceticismo", in: *Manuscrito* 11 (1988), p. 67-83.
- LOPARIC, Z. "O fato da razão: uma interpretação semântica". (imp. prov.)
- MERKER, N. *Die Aufklärung in Deutschland*. München 1982.
- PATON, H. J. "Formal and Transcendental Logic", in: *Kant-Studien* 49 (1958), p. 245-263.
- PATON, H. J. *Kant's Metaphysics of Experience: A Commentary of the First Half of the "Kritik der reinen Vernunft"*. London 1936.
- PATZIG, G. "Immanuel Kant: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?", in: SPECK, J. (ed.) *Grundprobleme der grossen Philosophen: Philosophie der Neuzeit II*. Göttingen 1976.

- PAULSEN, F. *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie*. Leipzig 1875.
- PINDER, T. "Das logische Problem der realen Grund-Folge-Beziehung in Kants Denken 1763", in: *Akten des 4. Int. Kant-Kongr. Mainz (1974)*, vol. II, p. 214-221.
- PIPPIN, R. B. *Kant's Theory of Form*. New Haven/London 1982.
- PIUR, P. *Studien zur sprachlichen Würdigung Christian Wolffs*. Halle 1903.
- POZZO, Riccardo. *Kant und das Problem einer Einleitung in die Logik*. Frankfurt a.M. 1989.
- PÜTZ, P. (ed.) *Erforschung der deutschen Aufklärung*. Königstein/Ts. 1980.
- PÜTZ, P. *Die deutsche Aufklärung*. Darmstadt 1979.
- REICH, K. *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*. Berlin 1948.
- RISSE, W. *Logik der Neuzeit*. Stuttgart 1964/70.
- SCHNEIDERS, W. (ed.) *Christian Wolff 1679-1754*. Hamburg 1986.
- SCHORR, K. E. "Der Begriff bei Frege und Kant", in: *Kant-Studien* 58 (1967), p. 227-246.
- SCHORR, K. E. "Kants Auffassungen vom Begriff und das Begründungsproblem der modernen Logik", in: *Kant-Studien* 56 (1965), p. 514-518.
- SCHRADER, G. "Kant's Theory of Concepts", in: *Kant-Studien* 49 (1957/58), p. 264-278.
- SCHULTHESS, P. *Relation und Funktion*. Berlin 1981.
- STRAWSON, P. *The Bounds of Sense*. London 1966.
- STUHLMANN-LAEISZ, R. *Kants Logik*. Berlin/New York 1976.
- TONELLI, G. "Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die "Deutlichkeit"", in: *Archiv für Philosophie*, Heft 9/1,2.
- TONELLI, G. "Kant's Critique of Pure Reason within the Tradition of Modern Logic", in: *Akten des 4. Int. Kant-Kongr. Mainz (1974)*, t. III, p. 186-191.
- TONELLI, G. *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768*. Torino 1959.
- VLEESCHAUWER, H. J. de *L'Évolution de la pensée Kantienne; Histoire de une doctrine*. Paris 1939.

VLEESCHAUWER, H. J. de. *La Deduction Transcendentale dans l'oeuvre de Kant*. Paris 1934-36.

WALSH, W. H. *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh 1975.

WARNOCK, G. J. "Concepts and Schematism", in: *Analysis* 8 (1949), p. 77-82.

WOLFF, R. P. *Kant's Theory of Mental Activity*. Cambridge/Mas. 1963.

WUNDT, Max. *Die deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*. Tübingen 1945.

ZELMS, Th. *Kants allgemeinlogische Auffassung vom Wesen, Ursprung und der Aufgabe des Begriffes*. Diss.phil. Freiburg 1923 (mecanogr.).