

CONCEITO DE MUNDO E CONCEITO NA DISSERTAÇÃO DE 1770 PRIMEIRA PARTE

Paulo R. Licht dos Santos

UFSCAR

INTRODUÇÃO: A ORIENTAÇÃO COSMOLÓGICA DA DISSERTAÇÃO

Desempenharia o conceito de mundo alguma função na *Dissertação* de 1770? Em princípio, essa questão não deveria suscitar maiores dificuldades, como já indicado pelo título original da obra, *De mundus sensibilis atque intelligibilis forma et principijs* e pela posição inicial de seu problema, a exposição da dupla gênese do conceito de mundo – um todo absoluto composto de partes¹. Apesar dessas indicações, muitos intérpretes negam haver na *Dissertação* alguma ligação mais substancial entre a investigação *cosmológica* e a investigação sobre *os princípios do conhecimento*, a tal ponto de um intérprete afirmar que o problema do mundo não desempenha papel relevante em 1770 (Philonenko 1975; pp. 67-100) e outro sustentar que o problema antinômico, o problema em conceber a totalidade na cosmologia, não comparece na *Dissertação* (Reich 1958, VII-XVI)². Decerto, ninguém negaria

(1) Cf. *Dissertação*, § 1 (Kant 1900, II 387).

(2) O mesmo se passa com de Vleeschauwer, que, depois de dizer que “o problema das antinomias representou um papel considerável na gênese da *Dissertação*”, logo acrescenta: “não hesitemos

que essa obra dedica algumas seções ao conceito de mundo e que “já” se encontram alguns elementos que prefigurariam a antinomia na *Crítica da razão pura*. Na verdade, o que se alega é que a *Dissertação* não seria “o lugar certo para explicar de maneira pormenorizada” a questão cosmológica, pois essa obra trataria “sobretudo da nova teoria do espaço e do tempo e da relação entre conhecimento sensível e conhecimento do entendimento” (Malzkorn 1998, p.396)³. Segundo essa leitura, portanto, a *Dissertação*, quando se atém ao conceito de mundo, estaria ainda aquém da crítica, por que vinculada à “perspectiva leibniziana, isto é, uma perspectiva cos-

porém em achar estranho e desconcertante que a *Dissertação* não faça um uso mais amplo e, sobretudo, mais claro dessa doutrina [i.e, a antinomia]” (de Vleeschauwer 1976, I, 148-149). Mais recentemente, Brigitte Falkenburg defende que a *Dissertação* passa ao largo da antinomia, uma vez que Kant, admitindo ainda o conhecimento do mundo inteligível, conceberia uma cosmologia livre de toda contradição (Falkenburg 2000, p. 135-136; 142). Semelhante opinião parece ser compartilhada por Linhares, que, em seu cuidadoso trabalho, diz que as “passagens da *Dissertação* que se referem ao tema cosmológico nada dizem sobre o conflito da razão consigo mesma” (Linhares 2005, p. 58). Convém advertir que, quando pomos sob suspeita tal linha de interpretação, não queremos dizer que se deva esperar encontrar na *Dissertação* a antinomia tal como será formulada pela *Crítica*, onze anos mais tarde. Por isso, concordando em princípio com a interpretação de Hinske e com a sua crítica a Reich, falamos em *problema antinômico*, para assinalar a formulação provisória que, em 1770, precede a concepção estrita e plenamente crítica da antinomia (Cf. Hinske 1970, pp. 97-112). Discordamos desse intérprete, porém, quanto ao que seja propriamente o problema antinômico na *Dissertação* (cf. abaixo 1.2. I-II).

(3) Cf. também Sala 1998, pp. 1-16. Depois de assinalar que o tema central da *Dissertação* é a separação entre *mundo* sensível e *mundo* inteligível, Giovanni Sala detém-se apenas nos princípios do conhecimento sensível e do conhecimento inteligível, passando tacitamente do tema substantivo dos princípios do mundo para os adjetivos que os qualificam. Do mesmo modo, Vorländer interpreta o título da *Dissertação* como simples reflexo do primado da questão metodológica que distingue conhecimento *sensível* do conhecimento *inteligível* (Vorländer 1977, p. 252). Do outro lado, estão Josef Schmucker (Schmucker 1974, pp. 262-282); Cěnal, que situa a nova teoria do espaço e do tempo na problemática da antinomia cosmológica (Cěnal 1996, pp. 159-163); Eugen Fink, cuja orientação heideggeriana o leva a assinalar a questão cosmológica na *Dissertação* como ponto de partida para a superação da metafísica (Fink 1990, pp. 37-95) e Walter Patt, que sublinha a “orientação cosmológica” da *Dissertação* (Patt 1987, p. 174).

mológica” (Gueroult 1978, p. 3). Em outras palavras, desvinculada da nova teoria do espaço e do tempo, a questão cosmológica da *Dissertação* ainda estaria ligada a uma herança dogmática, deixada intocada pelo exame crítico.

No entanto, o problema dessa linha de interpretação é que desconsidera que a perspectiva cosmológica, ao menos como investigação de um *conceito fundado na razão*, não é de nenhum modo um resíduo dogmático que o aprofundamento da crítica iria eliminar. De fato, embora de reconhecida matriz leibniziana, a cosmologia comparece não apenas no período que imediatamente se segue à *Dissertação*⁴, mas também é continuamente retomada por Kant, mesmo no “período crítico”, em suas lições de metafísica. É retomada, por exemplo, na *Metaphysik Mrongovius* (1782-1783), como investigação da unidade substancial e dinâmica do mundo:

(...) como em geral são possíveis substâncias em comércio [commercio] recíproco? Foi Leibniz quem primeiro pôs essa questão no caminho certo. Depois dele essa investigação foi levada mais longe por Wolff (em cuja filosofia a proposição está em primeiro lugar) e por Baumgarten. Agora, porém, porque se procura a mera popularidade e por isso se abandona o rigor com satisfação, essa proposição também foi deixada para trás, embora seja uma das mais importantes de toda a filosofia (Kant 1900; XXIX, 865).

Kant não poderia ter sido mais claro: a investigação cosmológica, inaugurada por Leibniz, é “uma das mais importantes de toda a filosofia”, e quem a rejeita, desdenhando, no mesmo lance, também o rigor, é a filosofia popular. Ora, se é logo depois da publicação da primeira *Crítica* que Kant avalia positivamente a cosmologia de seus predecessores não é por uma súbita e incompreensível recaída no sono dogmático, mas é por reconhecer que está em jogo um conceito que, embora ligado a uma dialética, é, ainda assim, um conceito *necessário* da razão. Conforme assinala a mesma *Metaphysik Mrongovius*:

O conceito de Cosmos é mero problema, um conceito da razão, que facilmente posso pensar abstratamente, mas nunca oferecer *in concreto*. (...). Ora, estas idéias transcen-

(4) Cf., por exemplo, a Rx. 4525 (1772?) (Kant 1900; XVII, 582).

dentais e dialéticas (também conceitos especiosos) não seriam então meras ficções da mente (*entia rationis ratiocinantis*)? Não, pois é necessário à razão levar todos os seus conceitos à completude e, portanto, também tornar completo o *compositum absolute*, pois a natureza traz consigo a projeção de regras gerais, de modo que nada pode permanecer incompleto (Kant 1900; XXIX, 851-852).

Não deixa de surpreender o paralelismo que as primeiras linhas dessa passagem têm com o problema cosmológico tal como é introduzido na *Dissertação*⁵. Esse paralelismo, porém, não daria antes razão aos intérpretes que vêm, nessa obra, uma grande proximidade com a cosmologia dogmática, de feição leibniziana? Afinal de contas, a passagem citada da *Metaphysik Mrongovius* foi extraída das aulas de metafísica de Kant, que se servia precisamente da *Metaphysica* de Baumgarten como manual. No entanto, é preciso observar que a passagem em questão nada mais faz do que explicitar um ponto essencial que a própria *Crítica* não deixará de enfatizar na *Dialética Transcendental*: as idéias transcendentais ou conceitos puros da razão, dentre os quais se conta o conceito de mundo, não são conceitos arbitrariamente forjados pelos filósofos, mas estão fundados na própria razão humana; são, por isso, *conceitos* necessários e legítimos, mesmo que ligados a uma ilusão inevitável que propicia o emprego abusivo deles por parte da metafísica dogmática.

Mas, acima de tudo, é importante notar que, na *Dissertação*, a noção de mundo ou de totalidade absoluta não está presente apenas na cosmologia herdada de Leibniz, mas também se insinua onde talvez menos se espere encontrá-la: na “nova teoria do espaço e do tempo”, mais precisamente, na *conclusão* da investigação acerca do espaço e do tempo. Para mencionar aqui apenas o espaço:

Assim, o *espaço* é um *princípio formal do mundo sensível* absolutamente primeiro, não só porque pelo conceito dele os objetos do universo podem ser fenômenos, mas sobre-

(5) “Porque uma coisa é, dadas as partes, conceber a *composição* do todo [i. e., o mundo] por uma noção abstrata do entendimento; outra coisa é *executar* [*exsequi*] essa *noção* geral, como certo problema da razão, por meio da faculdade de conhecer sensitiva, isto é, representá-la *in concreto* por uma intuição distinta”. (Kant 1900; II 387).

tudo pela razão de que por essência não é senão único, abrangente de absolutamente tudo o que é sensível externamente, e, por conseqüência, constitui o princípio da *universidade*, isto é, de um todo que não pode ser parte de outro. (Kant 1900; II, 405)⁶.

Como adverte a última passagem, o espaço é princípio do *mundo* fenomênico não apenas “porque pelo conceito dele os objetos do universo podem ser fenômenos”, mas também porque – e este é o ponto crucial – “por essência não é senão único, abrangente de *absolutamente tudo* o que é sensível externamente” (itálico meu). Assim, *mundo* sensível não é simplesmente uma imagem imprecisa da *pluralidade* de fenômenos, como se estes estivessem soltos, por assim dizer, uns ao lado dos outros; na verdade, é contra-imagem exata do conceito de totalidade – o todo que não é parte de outro, ou seja, é contra-imagem do conceito de mundo. Isso significa que os fenômenos, em sua pluralidade, não são senão recortes ou delimitações de um todo (mundo) que os torna possível como partes.

Ora, se na *Dissertação é conclusão* da “nova teoria do espaço e do tempo” que estes são “princípios formais do mundo sensível”, então é forçoso reconhecer que, nessa investigação, tudo o que antecede são de algum modo premissas ou conclusões parciais de um problema que, desde o início, é cosmológico: um todo que não é parte de outro, isto é, a totalidade absoluta como “*quodam problema rationis*”⁷.

(6) Para a conclusão da investigação sobre o tempo, cf. Kant 1900; II, 402.

(7) Cēnal aproxima-se desse ponto ao dizer, contra Reich, que “a nova teoria do espaço e sua conseqüência mais imediata, a distinção radical entre representação sensível e idéia da razão (...)” se funda na antinomia cosmológica, a grande luz de 1769 (Cēnal 1996, p. 163). Há, porém, uma dificuldade na posição de Cēnal: se por um lado reconhece que em 1770 a distinção entre sensível e inteligível é *conseqüência* da antinomia cosmológica, ele não poderia dizer, por outro lado, que a antinomia “se estabelece entre o mundo sensível e sua faculdade correspondente, a sensibilidade, e o mundo inteligível e a faculdade cognoscente correspondente, o entendimento” (Cēnal 1996, p. 161). Onde está a dificuldade? Se a distinção radical entre a sensibilidade e o entendimento é *conseqüência* do problema antinômico, tal distinção não pode ser considerada, ao mesmo tempo, a *premissa* do problema (cf. abaixo 1.1).

Ainda que exata, trata-se, porém, de contra-imagem. Pois se há semelhança entre a totalidade própria à representação do espaço e do tempo e a totalidade concebida pelo entendimento (a ponto de ser possível dizer que de ambos os lados há, embora segundo princípios diferentes, totalidade absoluta⁸), não existe, porém, identidade, uma vez que aquela comporta uma relação das partes com o todo que não se encontra nesta. Com efeito, no espaço e no tempo, o todo é condição de possibilidade das partes, ao passo que, no conceito de todo, as partes são condições de possibilidade dele⁹. De tal resultado, aliás, irá tirar proveito a *Estética Transcendental*, para esclarecer que o espaço (“der **all**befassender Raum”) e o tempo são representações *singulares* ou intuições e não representações *comuns* ou conceitos (argumentos 3 e 4 do espaço e 4 e 5 do tempo, na segunda edição da *Crítica*), bem como a *Dialética Transcendental*, que assinala tal diferença como a distinção entre *totum e compositum* (B466 - B467), o todo que torna possível as partes e o todo que é possível pelas partes.

Todas essas são indicações suficientemente claras de que não se pode, sem mais, ignorar a orientação cosmológica da *Dissertação*, nem desqualificá-la como incompreensível herança dogmática a ser deixada para trás pelo desenvolvimento da crítica. Kant logo cedo manifestou sua insatisfação com a elaboração do problema cosmológico da *Dissertação*, como, de resto, já advertiu Reich (Reich 1958, IX-XI)¹⁰. Esse fato contudo, longe de significar a desimportância da própria inves-

(8) Ou seja, se o espaço (assim como o tempo) é princípio formal de um todo que não pode ser parte de outro, então é claro que é princípio formal de uma totalidade absoluta. Cf. tb. Rx. 4673 (1773-1775): “O *spatium absolutum*, este enigma dos filósofos, é algo inteiramente correto (mas não *reale*, mas *ideale*) ...” (Kant 1900; XVII, 639).

(9) Na *Dissertação*, é corolário da investigação do tempo e do espaço que estas representações “não são, como no que é intelectual, conceitos gerais, mas intuições singulares e, no entanto, puras; nelas, diferentemente do que prescrevem as leis da razão, as partes, sobretudo as simples, não contêm o fundamento [*rationem*] da possibilidade do composto, mas, segundo o modelo da intuição sensível, o infinito contém o fundamento de cada parte pensável e, por fim, do simples, ou melhor, do limite (...)” (Kant 1900; II 405).

(10) Reich não concede nenhum relevo ao problema cosmológico na *Dissertação*, apoiando-se, entre

tigação no campo da cosmologia, não constituiria, antes, um indício de que Kant logo viu a necessidade de seguir adiante e até o fim o caminho que a *Dissertação* abriu com o problema cosmológico, o “exemplo, para ver de modo mais penetrante o método em metafísica” (Kant 1900; II, 387)? Daí o interesse maior de investigar a *Dissertação*: não apenas compreender uma etapa provisória do percurso de Kant, mas modo de iluminar o próprio projeto crítico a partir de sua gênese¹¹.

Tendo esse alvo diante de nós, nossa tarefa é mostrar que na *Dissertação de 1770*:

1. o conceito de mundo propõe o problema da investigação, sendo a distinção radical entre dois modos de representar (sensibilidade e entendimento) ou conseqüência imediata desse problema ou então expediente que, embora

outras razões, no fato de Kant ter escrito a Lambert não terem importância a primeira e a quarta seção dessa obra, que tratam respectivamente do conceito de mundo e da unidade do mundo inteligível (cf. carta a Lambert de 2 de setembro de 1770) (Kant 1900; X, 98). Convém advertir, porém, que a questão cosmológica está presente também nas seções III e V, não desqualificadas por Kant. Com efeito, como assinalamos há pouco, a seção III versa sobre os princípios da forma do mundo sensível, introduzindo a nova doutrina do espaço e do tempo; já a seção V acentua que essa doutrina constitui recurso indispensável para evitar o “labirinto inextricável” em que se enreda a metafísica tradicional ao lidar com o conceito de mundo, bem como com os conceitos de alma e de Deus (§ 27 e § 28). Uma segunda dificuldade da posição de Reich encontra-se, como aponta Hinske, em sua concepção anistórica e estática de antinomia, que o impede de perceber na *Dissertação* o problema antinômico como uma etapa que precede a formulação plenamente crítica da antinomia (Hinske 1970, pp. 97-99).

(11) Em carta a Herz de 1 de maio de 1781, Kant atribui à *Dissertação* o marco inicial das investigações da *Crítica*: “Esse livro [a *Crítica da razão pura*] contém o desenvolvimento de todas as múltiplas investigações que se iniciaram com os conceitos que juntos discutimos sob a denominação de *mundo sensibilis und intelligibilis (...)*” (itálico meu; Kant 1900; X, 266). Outra indicação similar está no consentimento de Kant à proposta de Tieftrunk de publicar-lhe os escritos menores: aprovava, desde que Tieftrunk começasse com a *Dissertação de 1770* (carta a Tieftrunk de 13 de outubro de 1797; Kant 1900, XII 208). Sem dúvida, essas indicações de Kant quanto à origem da filosofia crítica sempre devem ser vistas com desconfiança (nos *Prolegômenos*, como é conhecido, o relevo é dado a Hume). Não obstante, são indicações da importância que Kant, mesmo mais tarde, confere à *Dissertação* na gênese da *Crítica*.

fundado em outras razões, é posto a serviço do problema cosmológico como princípio de sua resolução (capítulos 1 e 2 deste ensaio);

2. a questão cosmológica requer ou envolve uma crítica da ontologia dogmática, uma vez que o conceito de mundo é conceito *feito* a partir dos conceitos *dados* de substância e de causalidade; é nesse horizonte cosmológico que se delinea a distinção entre uso lógico e uso real do entendimento (capítulo 3);

3. uma teoria da abstração, entendida como processo negativo (*non attenderre ad*) permite entender tanto a formação dos conceitos empíricos como a investigação propedêutica que, nessa formação, descobre os conceitos puros do entendimento como regras subjacentes à formação dos conceitos empíricos. Essa tese leva a uma dupla conseqüência: a. os conceitos do entendimento possuem primeiro um uso empírico (como leis do entendimento na formação de conceitos empíricos)¹² e apenas subseqüentemente, com abstração da matéria empírica, podem ser encontrados como *conceitos de coisas em geral* e, como tais, podem ser usados para *conceber* o mundo inteligível, abrindo o caminho, assim, para um conhecimento *simbólico* deste último (capítulo 4, na segunda parte deste ensaio)¹³.

(12) Como veremos, uma das chaves do enigma está na correta interpretação do § 8 da *Dissertação* (Kant 1900, II 395).

(13) Para que o leitor não desqualifique desde já essa interpretação, reconheçamos, incomum, vale a pena indicar alguns momentos sobre os quais se apóia: 1. o que é irrepresentável não deve ser confundido com o inconcebível: deve vigorar, pois, a distinção entre conceber *in abstracto* e representar *in concreto*, isto é, a distinção entre conceito e intuição (§ 1); 2. *todo conhecimento* envolve alguma forma possível de intuição (quer sensível quer não-sensível): é uma regra certa que “tudo o que não pode ser *conhecido* por nenhuma intuição simplesmente não é pensável” (§ 25; grifo meu); ora, não é porque a nossa intuição é sensível que devemos declarar que absolutamente toda forma não-sensível de intuição é inconcebível, e, por isso, impossível; 3. decorrem daí duas conseqüências: a. do ponto de vista humano, o que não pode ser representado na intuição sensível é, sim, possível (pois pode ser objeto de outra intuição possível); no entanto, com isso não se vai além do mero *conceito*: “um conceito do inteligível, como tal, é destituído de todos os dados da intuição humana” (II 396); b. como o homem não possui intuição daquilo que é intelectual, então só possui deste um “*conhecimento simbólico*” (§ 10; grifo meu).

Nota-se, pela simples enumeração desses três pontos, que a interpretação aqui proposta contrasta fortemente com a leitura mais usual, que vê na *Dissertação* um equilíbrio precário entre duas orientações conflitantes: uma crítica (que contemplaria sobretudo a nova teoria do espaço e do tempo e a distinção de gênero entre sensibilidade e entendimento) e outra ainda dogmática ou pré-crítica (que ainda admitiria o conhecimento puramente racional da essência ontológica das coisas em si mesmas)¹⁴.

(14) Quem se refere a essa linha de interpretação como opinião corrente é de Vleeschauwer, dizendo que a *Dissertação*, apesar de conter a matéria e algumas teses fundamentais da *Estética Transcendental*, “é considerada a justo título o escrito mais dogmático de Kant. Essa reputação é merecida, pois em parte alguma Kant proclamou de modo mais enérgico do que aqui o dogma racionalista por excelência: o conhecimento das coisas em si” (de Vleeschauwer 1976, pp. 154; cf. tb. pp. 163-164; 206; 208-209). Essa reputação encontra sua imagem mais eloqüente na metáfora de Lewis White Beck: para ele, a *Dissertação*, como o templo romano de Jano, possuiria uma natureza bifronte (“*a Janus character*”), resultante do fato de que, ao escrevê-la, Kant estaria “olhando para trás, para a metafísica que ensinou por décadas e estava relutante em abandonar, e para a frente, para o que apenas tomaria forma definida depois de onze anos” (Beck 1992, p. 109). Diversos intérpretes, mesmo discordando em vários pontos sobre a relação da *Dissertação* com a *Crítica*, assumem, de maneira tácita ou não, que a *Dissertação* possuiria um caráter bifronte: G. Martin (Martin 1969, p. 48), Philonenko (Philonenko 1975, pp. 69-70), Giovanni B. Sala (Sala 1978, p. 2), P. Guyer (Guyer 1987), Cěnal (Cěnal 1996, p. 163-164), B. Falkenburg (Falkenburg 2000, pp. 135-136; 142); H. Allison (Allison 1968, p. 181), (Allison 2004, p. 58) e P. Mouy (Mouy 1995, pp. 13-14). Escapa inteiramente dessa leitura Walter Patt, tanto por sua ênfase na orientação cosmológica da *Dissertação* como por sua leitura do uso real do entendimento como um uso não dogmático dos conceitos puros; aliás, ênfase e leitura que deram a abertura e o impulso para a interpretação aqui proposta. Lebrun, curiosamente, se situa entre uma e outra linha de interpretação. De fato, por um lado reconhece que a distinção entre sensível e inteligível está intimamente ligada à investigação do que aqui se chamou de “problema cosmológico” (atinentes ao conceito de todo e de infinito), bem como assinala que, da *Dissertação* à *Crítica*, não há ruptura, mas um aprofundamento desse problema, o que acarretaria outra relação entre fenômeno e inteligível, mal entrevista em 1770; por outro lado, Lebrun defende que, nessa fase, Kant ainda acredita num *conhecimento* puramente racional das coisas em si e do número (Lebrun 1993, pp. 37-50).

Cabe, por fim, advertir: se apontamos esse contraste, não é com a intenção de situar a *Dissertação* em outra fase da filosofia de Kant, intenção, de resto, bastante duvidosa. Na verdade, lançamos mão dos termos pré-crítico, crítico e dogmático a respeito da *Dissertação* apenas para enfeixar um conjunto de interpretações aparentadas sobre essa obra. Tampouco se quer dizer que a *Dissertação* contenha *in nuce* toda a *Crítica*: os onze anos que as separam são a mais clara advertência contra tal pretensão. Na verdade, mais frutífero do que ocupar-se com classificações, é a tarefa de compreender a gênese da *Crítica*, sem dúvida parcial, a partir da *Dissertação*. Isso implica, caso a interpretação aqui proposta tenha lá algum acerto, pensar a origem da filosofia crítica a partir de uma configuração das peças do quebra-cabeça bem mais diversa do que se supunha.

1. A POSIÇÃO DO PROBLEMA DA DISSERTAÇÃO

Que a solução a um problema o pressupõe e só é possível por ele é difícil de contestar e jamais se deveria perder de vista, sobretudo em Kant, em que a exata determinação da questão é sempre tida por condição indispensável para qualquer resposta mais sólida. Quando os *Prolegômenos* criticam Hume mais por este não ter compreendido integralmente o próprio problema que propôs do que pela insuficiência das conclusões a que chegou; quando a primeira *Crítica* reduz a diversidade de questões a um único problema, o de saber como são possíveis juízos sintéticos *a priori* – em nada disso há algo inteiramente novo na filosofia kantiana, ao menos não a premissa de que a fragilidade da metafísica se deve acima de tudo ao fato de que ela não soube compreender a natureza de suas próprias questões. Nas *Forças Vivas* a correta avaliação das forças dos corpos passa, antes, pela discussão da natureza do conflito entre cartesianos e leibnizianos, assim como na *Monadologia Física* a questão da composição dos corpos só vem a ser esclarecida depois que o problema foi construído como oposição de teses acerca da divisibilidade do espaço. No entanto, embora não fuja ao preceito de que o método precede o saber (*Methodus antevertit omnem scientiam*; § 23), ou melhor, exatamente porque o incorpora desde o início como propedêutica à metafísica, a *Dissertação* começa pelo fim e pela resolução do problema, expondo o conceito de mundo no âmbito de um método já plenamente delineado:

Nessa exposição do conceito examinado [o conceito de mundo e suas partes], além das notas características que são pertinentes ao conhecimento distinto do objeto, também voltei um pouco os olhos para a sua *dupla gênese* a partir da natureza da mente; ela não me parece ser pouco recomendável, já que pode servir, como exemplo, para ver de modo mais penetrante o método em metafísica (II, 388).

Claramente, a dupla gênese do conceito de mundo, isto é, a distinção entre o trabalho de representar *in concreto* o conceito na sensibilidade e a produção do próprio conceito abstrato pelo pensamento, é *resolução*, não o próprio problema: de outro modo, como recomendar a distinção como exemplo a ser seguido nas questões metafísicas? De fato, no contexto da *Dissertação*, a noção de gênese comporta dois sentidos correlatos: quer produção quer origem; ou seja: (1) a atividade de *produzir* o conceito ou de *representá-lo* e (2) a própria *origem* dessa atividade¹⁵. Ora, referir o conceito a duas fontes ou dois modos de conhecer consiste exatamente no método que a *Dissertação* propõe como propedêutica à metafísica: “A ciência *propedêutica* para ela [a metafísica] é a que ensina a distinção entre conhecimento sensitivo e conhecimento intelectual; dessa ciência, apresentamos uma amostra nesta nossa *Dissertação*” (*Diss.* § 8; II, 395). Ou seja, o corte radical entre sensibilidade e entendimento e, com ele, a distinção entre a aparência da coisa e a própria coisa, que Kant estabelece na *Dissertação* (§ 3; Kant 1900; II, 392), consiste na chave para resolver um problema, não é o próprio problema.

(15) Gênese possui o significado de origem na seguinte passagem: “[conhecimentos sensitivos] são denominados *sensitivos em virtude de sua gênese*, não por sua *comparação* quanto à identidade ou oposição” (Kant 1900; II, 393). Isto é, o conhecimento é chamado sensitivo em virtude de sua origem na sensibilidade. Em segundo lugar, gênese significa também produção: “visto que o reto uso da razão aqui constitui os próprios princípios, e tanto os objetos quanto os axiomas que devem ser pensados acerca destes se tornam primeiro conhecidos unicamente mediante a índole da razão, **a exposição das leis da razão pura é a própria gênese da ciência (...)**” (Kant 1900; II, 411; sublinhado por mim). Isto é, a ciência que investiga a razão é produzida com a exposição das leis da razão. Importa notar desde já que, segundo essas passagens, *gênese* é termo que, em sua dupla acepção, pode reportar-se tanto ao conhecimento dos sentidos como ao conhecimento intelectual.

No entanto, seja porque a *Dissertação* inverte a ordem natural e expõe primeiro o resultado alcançado pela aplicação do método, seja porque a própria resposta traz novas dificuldades, é com frequência que a distinção entre fenômeno e a coisa mesma seja considerada o problema mesmo, a questão que deveria ser ou acolhida como uma “nova teoria” ou então rejeitada como a primeira forma do equívoco ontológico de Kant (Cf. Granel 1970; pp. 43-96). Seja qual for o caso, porém, age-se como se a distinção tivesse vida própria e não se atrelasse àquilo que recebe, na *Dissertação*, o sugestivo nome de “quodam problema rationis”: o conceito de mundo como um problema da razão. Isso não quer dizer que um intérprete possa alguma vez deixar de recortar um tema, ou que a cosmologia em 1770 deva ou possa ser isolada da investigação dos princípios de conhecimento. Apenas se quer dizer que, se é inteiramente legítimo dirigir o foco da interpretação sobre a distinção entre sensível e inteligível, jamais se deve perder de vista, porém, que ela é traçada em atenção a outro problema, proposta, na verdade, como parte essencial do método que permite superar a dificuldade contida no conceito de mundo. De fato, mundo, entendido como o conceito de um todo absoluto, é caracterizado como a *crux philosophorum*: “Essa *totalidade* absoluta, ainda que ofereça o aspecto de um conceito trivial e facilmente acessível, principalmente quando enunciada de modo negativo, tal como ocorre na definição, parece no entanto, se for ponderada com maior profundidade, ser a cruz do filósofo” (Kant 1900; II 391).

A dissociação, consciente ou não, entre a posição inicial do problema e a solução que ele exige, remonta já às *Observações da filosofia especulativa* (*Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*), de Marcus Herz, em rigor, o primeiro comentário público à *Dissertação*¹⁶:

(16) Marcus Herz foi encarregado por Kant, segundo os preceitos acadêmicos de então, de fazer em seu nome a defesa pública da *Dissertação*. Logo a seguir, em 1771, Herz publica as *Considerações*, livro que não apenas serviu para divulgar a *Dissertação*, pouco acessível porque editada em pequeno número, mas também lhe marcou a recepção imediata e mesmo a mais tardia (Cf. a *Introdução* dos editores: Herz 1990; p. XXX e ss.). No início, Kant tem opinião favorável das *Considerações*, mas depois passa a criticá-las: Herz não teria sido feliz em apreender o sentido inédito da *Dissertação* (carta a Nicolai, de 25 de outubro de 1773) (Kant 1900; X, 142).

A finalidade principal [de Kant na *Dissertação*] é destrinçar os diferentes métodos do modo subjetivo e do modo objetivo de filosofar e oferecer princípios pelos quais temos de proceder tanto em um modo como no outro (...). Para tornar proveitosa essa doutrina abstrata, [Kant] escolhe o conceito de um *mundo*, considera-o na medida em que o alcançamos pela faculdade de conhecimento sensível e na medida em que nos é oferecido por meio da razão pura (Herz 1990, p. 8).

Que é, para Herz, o *Hauptzweck* da *Dissertação*? Destrinçar os princípios do conhecimento subjetivo e do conhecimento objetivo. Que é, então, o conceito de mundo? Um conceito *escolhido* por Kant; portanto, não um conceito da razão, ainda que oferecido por meio dela (*durch*); um *exemplo* para tornar manejável uma doutrina abstrata, portanto, não o conceito que nasce no interior dela e ao mesmo tempo a alimenta¹⁷. Enfim, o conceito de mundo é apenas um *meio* para alcançar um objetivo, indiferente, pois, à própria finalidade visada e, por isso mesmo, *em si* dispensável: “Kant teria podido servir-se de inumeráveis outros exemplos, cuja explicação talvez lhe tivesse assegurado a mesma utilidade, entretanto nenhum está tão ligado à inteira metafísica como esse conceito” (Herz 1990, p. 8).

Mas, e este é o ponto principal, é precisamente o que a *Dissertação* nega. Não é questão de submeter à prova mais uma tese *da* metafísica; em rigor, não está em jogo o que se pensou ou se costuma pensar por meio do conceito de mundo, como observa o § 2 da *Dissertação*, mas sim o que se tem de pensar por ele, visto que só é questão “de um problema nascido segundo leis da razão: como podem diversas substâncias formar uma unidade e sobre que condições repousa que essa unidade não seja parte de outra” (Kant 1900; II, 389). A tese é clara: longe de ser um exemplo feliz, escolhido para tornar uma doutrina menos abstrata e comprovar-lhe a eficácia, mundo é problema da razão, posto por ela e para ser resolvida à luz de suas leis. Faltou apenas uma palavra: é conceito *necessário* da razão.

Talvez nem isso, pois a *Dissertação* irá fazê-lo negativamente: a definição de mundo, isto é, o seu conceito geral, não é arbitrária. De fato, a justificação e a po-

(17) “A exposição das leis da razão pura é a própria gênese da ciência” (Kant 1900; II, 411).

sição do problema encontra-se no § 1 da *Dissertação*. Não no início deste, em que o conceito de mundo é submetido a um método já conquistado, tampouco na seqüência, em que se aponta a natureza própria de cada um dos modos de conhecimento que o método distingue, mas encontra-se no final desse parágrafo, quando se adverte que o conceito de mundo (por meio de um *ceterum*: “de resto”, isto é, sejam quais forem as dificuldades que implica ou as opiniões a que deu ocasião), é conceito posto pelo sujeito segundo as leis do pensamento:

De resto, visto que facilmente se torna manifesto por um argumento tirado de razões [*rationibus*] do entendimento que, uma vez dados compostos substanciais pelo testemunho dos sentidos ou por outro modo qualquer, há tanto partes simples como um mundo, então aponte em nossa definição também as causas contidas na índole do sujeito, para que a noção de mundo não parecesse puramente arbitrária e, como se passa nas matemáticas, criada apenas para dela deduzir conseqüências. De fato, a mente, que se volta ao conceito de composto, tanto para resolvê-lo quanto para compô-lo, para si exige e pressupõe limites nos quais possa encontrar repouso tanto na parte *a priori* quanto na parte *a posteriori*¹⁸ (Kant 1900; II, 389).

Estamos diante de uma passagem a que jamais se deu muita atenção, e, no entanto, é nela que se encontra a posição do problema da *Dissertação*. A passagem traça uma comparação ou contraposição entre uma noção *criada* [*conficta*] arbitrariamente em vista das conseqüências, e outra que não o é, pois remete às *causas* contidas na índole do sujeito¹⁹. Em rigor, não se inscreve a noção de mundo, isto é, o seu conceito geral, num processo causal, que reduziria o pensar a um evento da natureza, mas, como assinalado pelo termo comum da comparação – o modo de inferir (deduzir conseqüências de um conceito geral) – trata-se de apontar que a definição de mundo é uma conseqüência e por isso tem um antecedente. Trata-se, na verdade, da relação de “*principium et principiatum*” ou de fundamento e funda-

(18) Quer dizer, no jargão de 1770, tanto na regressão ou *análise* do composto em partes como na progressão ou *síntese* das partes em um todo (cf. Rx. 4201) (Kant 1900; XVII, 454).

(19) Cf. passagem paralela na primeira *Crítica*, A 237/ B 384.

do²⁰, relação geral de dependência entre termos da qual a relação de causa e efeito é, segundo a *Dissertação*, apenas especificação (Kant 1900; II, 390).

Isso significa que o conceito geral de mundo: (1) segue-se necessariamente de algo outro, porque é uma consequência e (2) o próprio princípio de que ele se segue é necessariamente posto, pois o próprio antecedente não é criado em vista da consequência, mas tem um fundamento último: o sujeito ou suas leis²¹. Dito de outro modo, o conceito geral de mundo, como fundado, é *necessariamente* posto pelo sujeito. Como também afirma a Reflexão 4085 (1769? 1771?):

(20) Cf. tb *Logik Blomberg* (Kant 1900; XXIV, 43).

(21) A ordem de *exposição* do § 1 da *Dissertação* se apresenta deste modo:

1. definição do conceito de mundo segundo dois modos de conhecer (aplicação do método proposto a um conceito da razão como exemplo para as demais questões da metafísica);
2. explicação da heterogeneidade entre os modos de conhecer: conceber o mundo e suas partes por conceitos abstratos e representá-los *in concreto* na intuição, isto é, trata-se da gênese do conceito no *intellectus* e de sua gênese temporal na sensibilidade.
3. I. consequência da heterogeneidade entre as duas gêneses, isto é, da heterogeneidade entre os dois modos de representar (incongruência entre sensibilidade e entendimento); II. objeções à interpretação tradicional (o que não se pode representar *in concreto* não é, por isso, forçosamente inconcebível).
4. explicação do mundo como conceito necessário da razão: o conceito de mundo e suas partes é conceito a que se chega por um argumento segundo leis do entendimento (a mente exige e pressupõe limites na progressão e na regressão: o simples e o todo absolutos).

Assim, na *Dissertação*, a *ordem de exposição* segue o sentido inverso da *ordem da posição da questão*: aquela vai da solução ao problema, ao passo que esta vai da posição do problema para a sua solução. Na segunda ordem, portanto, parte-se do conceito de mundo em geral como conceito necessário do *intellectus*, passa-se pela dificuldade inerente a este (dificuldade em pensá-lo em termos temporais: a cruz dos filósofos) e aponta-se para a necessidade de distinguir entre gênese *in concreto* do conceito do mundo na ordem do tempo e gênese abstrata desse conceito segundo leis da razão. Quer dizer, na *positione quaestionis*, parte-se do mundo como conceito necessário para chegar-se à distinção entre sensível e inteligível. Vê-se assim que, já no nascimento, o idealismo kantiano e sua distinção entre fenômeno e coisa em si mesma não é o fim, mas o meio da investigação; não o problema, mas o princípio de sua resolução.

A idéia de mundo não é arbitrária, pois assim como tenho de (*muss*) pensar enfim uma parte que não é mais um todo, assim tenho de pensar um todo que não é uma parte (Kant 1900; XVII, 408^o409; grifo meu).

Há, deste modo, um argumento que possui dois passos, e explicar cada um deles culmina no esclarecimento da gênese subjetiva do conceito de mundo. O primeiro passo mostra que o conceito de mundo é um conceito que pressupõe outros conceitos (“uma vez dados compostos substanciais pelo testemunho dos sentidos ou por outro modo qualquer”), mais precisamente, é conceito *feito* a partir de conceitos já *dados* e, dessa maneira, requer uma atividade do sujeito que envolve, além da abstração que subjaz à formação de todos os conceitos, a ligação desses conceitos em um novo conceito. O segundo passo mostra que essa combinação não é arbitrária e, por isso, difere da construção matemática, cujos conceitos, embora criados segundo leis da razão, não são postos em virtude delas; quer dizer, não são conceitos necessários da razão, embora, uma vez criados, dêem ocasião a proposições necessárias. Sendo assim, este último passo, na medida em que pressupõe conceitos já dados de algum modo, pressupõe o primeiro passo; no entanto, como é propriamente o ponto visado, o segundo passo constitui o horizonte da investigação (neste ensaio nos deteremos apenas no primeiro passo, isto é, na análise de como conceitos dados são postos à disposição para que se possa fazer o conceito de mundo, um dentre os *conceptus factitii*)²².

Antes de prosseguir na análise desse argumento, pela própria posição do problema já se podem extrair algumas conseqüências importantes e medir a envergadura da questão:

1. Se é a partir de algo dado (um composto substancial) que se chega ao conceito de mundo por um *argumento* tirado de razões do entendimento, então o conceito de mundo não é imediatamente *dado*, seja por experiência externa seja

pela inspeção da consciência, mas é inferido. Se aqui vai como que por si mesma a tese de que a totalidade absoluta não é *objeto* de nenhuma experiência, por outro lado essa tese parece conter um contra-senso: se é conceito de totalidade absoluta, se é, pois, verdadeiramente o conceito do absoluto ou uma modalidade do incondicionado, como é que mundo poderia ser apenas o termo final do processo e não residir já em seu princípio sem deixar de ser um conceito do absoluto? Explica-se: a totalidade absoluta, assim como a parte absolutamente simples, são conceitos feitos e implicam uma gênese ou produção; nesta, apenas se encontra como princípio o impulso para a totalidade²³, como lei de formação (o princípio da forma, na terminologia da *Dissertação*), o que Kant, na passagem em questão, exprime de maneira bastante metafórica: “a razão exige e pressupõe limites tanto na parte *a priori* como na parte *a posteriori*”. Ou seja, o pensar exige e pressupõe tanto um primeiro (a parte simples) como um extremo (o todo).

Por isso, uma vez que se trata da *gênese* do conceito, não parece justificar-se a alegação de Gueroult de que o conceito de mundo é conceito dogmaticamente *dado*: “No § 1 da *Dissertação*, Kant, como Leibniz, Malebranche, Spinoza, Descartes e a metafísica tradicional, considera o mundo como alguma *coisa dada*, a saber, como um composto substancial, que é um todo composto de partes” (Gueroult 1978; p. 7; grifo meu). Pelo mesmo motivo, tampouco parece apropriado afirmar que a cosmologia da *Dissertação* segue o *modelo* mereológico de todo-parte (Fink 1990, p.39), que afinal seria o modelo da *Monadologia* de Leibniz (Falkenburg 2000; pp. 145-147). De fato, basear-se num modelo implica que este já se encontra *dado* (na condição de imagem, conceito ou procedimento) como referência ou padrão de julgamento, ao passo que o decisivo aqui é que o conceito de mundo, inscrevendo-se num processo de formação, é *originário* e exclui, portanto, a própria noção de um modelo previamente dado. Na verdade, é tese expressa da *Dissertação*, acerca da idéia de Deus ou ideal, que o modelo não está no ponto de partida, como um dado exterior a ser seguido ou imitado, mas é termo final de um processo: “(...)

(23) *Impulso intellectu*, segundo a expressão da *Dissertação* (Kant 1900; II, 418).

os princípios gerais do entendimento puro, tais como a ontologia ou a psicologia racional os exibem, *culminam [exeunt]* em algum modelo, somente concebível pelo entendimento puro e medida comum de tudo o mais no tocante à realidade (...)” (Kant 1900; II, 395-396; *itálico meu*). Mas o que vale para o ideal vale também para o conceito de mundo, que, como *feito*, não é *éctipo*, ou seja, não reproduz um dado, mas é *arquétipo* (ainda que só *comparativamente*, pois apenas o entendimento divino o é absolutamente), pois propõe uma nova configuração que, não se encontrando dada em parte alguma, pode servir como modelo ou regra de julgamento.

2. O conceito de mundo é conceito inferido a partir de um dado que é, inicialmente, *ontologicamente neutro*: “(...) facilmente se torna manifesto por um argumento tirado de razões do entendimento que, *uma vez dados compostos substanciais pelo testemunho dos sentidos ou por outro modo qualquer*, há tanto partes simples como um mundo” (Kant 1900; II, 389; *itálico meu*). Ou seja, em relação ao que é dado como ponto de partida da inferência, só importa considerar que é composto substancial, mas não importa a natureza mesma da substância, se é sensível ou inteligível, se é *res cogitans* ou *res extensa*, se é material ou espiritual (na cosmologia da *Dissertação*, essa generalidade ou neutralidade ontológica chama-se *matéria* em sentido transcendental²⁴). Por isso, a inferência que parte de um composto substancial alcança não o conceito de mundo inteligível nem mesmo o conceito de mundo sensível, mas tão-somente o *conceito de mundo em geral* (conforme, aliás, o título do parágrafo: *de notione mundi generatim*) – a unidade de todas as substâncias consideradas como partes do todo, não importando qual a natureza delas. Essa indeterminação ontológica é importante por dois motivos:

(24) Cf. Kant 1900; II, 289. Segundo Norbert Hinske, *matéria* em sentido transcendental se refere na *Dissertação* à *matéria do mundo* quando investigada em uma cosmologia transcendental, isto é, em uma cosmologia geral ou racional, disciplina filosófica que C. Wolff delineou e nomeou (Hinske 1970; p. 48 n 142.). Na *Metaphysik Mrongovius*, de 1782-1783, Kant explica que *matéria* são as substâncias, que também podem ser espíritos, pois, na cosmologia, a *matéria* não é considerada corporalmente, mas é tomada em sentido transcendental: “*quacumque ratione determinabile*” (tudo o que é determinável pela razão) (Kant 1900; XXIX, 850).

I. só se poderá estabelecer a dicotomia entre mundo sensível e mundo inteligível porque há, antes, um conceito superior de mundo que tornará possível a divisão por uma diferença específica. Isso é o que a *Dissertação* irá supor em seguida, ao transitar do princípio do mundo ou universo, sem qualificação alguma e, por isso, mundo em geral, para o princípio formal do mundo *sensível* e, a seguir, para o princípio do mundo *inteligível*: “Princípio da forma do universo é o que contém o fundamento da conexão universal pela qual todas as substâncias e seus estados são pertinentes ao mesmo todo, que se chama *mundo*. Princípio da forma do *mundo sensível* é o que contém o fundamento da *conexão universal* de todas as coisas na medida em que são *fenômenos*. A forma do *mundo inteligível* reconhece um princípio objetivo, isto é, alguma causa pela qual há a ligação dos existentes em si” (Kant 1900; II, 398).

Daí que a divisão entre mundo *sensível* e mundo *inteligível* também não seja originária nem esteja pressuposta desde o início, mas seja apenas possível uma vez alcançado o conceito de mundo, pura e simplesmente. Na verdade, a distinção será *resultado* do problema antinômico ou princípio de sua resolução, mais precisamente, servirá como chave para livrar o conceito de mundo, um conceito necessário da razão, da contradição que o envolve quando pensado em termos temporais:

Essa *totalidade* absoluta, ainda que ofereça o aspecto de um conceito trivial e facilmente acessível (...) parece no entanto, se for ponderada com maior profundidade, ser a cruz do filósofo. De fato, dificilmente se pode conceber como a série *que nunca deve ser acabada* de estados do universo que *eternamente* se sucedem uns aos outros pode ser reduzida a um *todo* que compreenda absolutamente todas as vicissitudes. (...). Quem quiser desembaraçar-se dessa questão espinhosa, que note: tanto a coordenação simultânea quanto a coordenação sucessiva de um diverso (porque ambas repousam em conceitos do tempo) não são pertinentes ao conceito *intelectual* do todo, mas apenas às condições da *intuição sensitiva* (Kant 1900; II, 391-2).

Desde já se vê que não se supõe, desde o início, um mundo sensível e outro intelectual. Ao contrário, a distinção entre ambos e, portanto, entre fenômeno e núnemo, *decorre* do problema posto pelo conceito necessário de totalidade (há,

sem dúvida, outras razões, independentes do problema cosmológico, que também justificam essa distinção, em particular a investigação sobre a natureza do espaço e do tempo; mas essas razões estão a serviço da investigação no campo da cosmologia e da metafísica; cf. §27 e § 28). Ou seja, a doutrina da idealidade do espaço e do tempo, tal como apresentada na *Dissertação*, não tem vida própria, não é um fim em si mesmo, mas é concebida como expediente para evitar a contradição que se aloja no conceito de mundo, quando esse conceito necessário da razão é pensado como totalidade *no* tempo (e no espaço)²⁵. Essa conclusão aparece mais claramente se trouxermos em cena os adversários não nomeados por Kant na questão cosmológica: Wolff e Baumgarten. De fato, é Wolff quem insere determinações temporais e espaciais na própria definição geral de mundo: “A série dos entes finitos tanto simultâneos quanto sucessivos que estão conectados entre si denomina-se *mundo* ou universo” (Wolff 1964; § 48, p. 44). Também Baumgarten assim procede, embora de forma indireta: “O mundo (universo, *παν*) é a série (multidão, todo) dos atuais finitos que não é parte de outro” (Baumgarten 1924; § 354, p. 103). Note-se que, por essa definição, *multidão* e *todo* são tidos por sinônimos, isto é, Baumgarten confunde o múltiplo no espaço e no tempo (*multitudo*) com o próprio conceito de totalidade (*totum*). Por isso, definindo o mundo como série temporal e espacial, o filósofo só pode concluir que tempo e espaço são elos que *necessariamente* articulam as coisas como partes e assim tornam possível um todo: “Visto que as partes do mundo são ou simultâneas ou sucessivas, se elas forem postas exteriores umas às outras, irão conectar-se no

(25) Introduzir determinações temporais e espaciais no que é puramente intelectual constitui o que a *Dissertação* denomina vício de sub-repção metafísico (§ 24), do qual o conceito de mundo é exemplo privilegiado, mas não o único. Também o conceito de alma, ao ser submetidos às condições sensíveis, dá origem a “questões vazias”, assim como o conceito de Deus, submetidos às mesmas condições, dá lugar a “questões absurdas”, leva à “contradição” e a um “labirinto inextricável” (§27). Kant observa que “tudo isso se esvai como fumaça se se observa convenientemente a noção de tempo” (§ 27), isto é, se se considera o tempo (e o espaço) não como condição dos conceitos intelectuais, mas condição própria à sensibilidade. Em resumo, sem a doutrina da idealidade do espaço e do tempo, o progresso da metafísica é nenhum, mero trabalho de Sísifo (§ 23).

mundo ou pelo tempo ou pelo espaço ou por ambos” (Baumgarten 1924; § 374, p. 106). Assim, para Wolff e Baumgarten, espaço e tempo são condições objetivas, isto é, são ligação das coisas *atuais* como partes do mundo. No diagnóstico da *Dissertação*, ambos erram, pois “são enganados pelos conceitos de *espaço* e de *tempo*, como se fossem condições já dadas por si mesmas e primitivas, com a ajuda das quais, quer dizer, sem nenhum outro princípio, seria não só possível, mas também necessário que os diversos atuais se relacionassem mutuamente como partes e constituíssem um todo” (Kant 1900; II, 391). Mas o sintoma que torna possível o diagnóstico do erro é precisamente a dificuldade acarretada pela definição de mundo que ambos propõem, a *crux philosophorum* já mencionada. Porque entendem a conexão das coisas do mundo em termos temporais e espaciais, Wolff e Baumgarten não podem deixar de conceber, por um lado, um todo absoluto de atuais que, por outro lado, jamais pode ser atualizado como tal. Desse modo, acabam por tornar incompreensível a própria noção de mundo como totalidade: “dificilmente se pode conceber como a série *que nunca deve ser acabada* de estados do universo que *eternamente* se sucedem uns aos outros pode ser reduzida a um *todo* que compreenda absolutamente todas as vicissitudes” (II, 391). Em poucas palavras, o conceito de mundo como todo absoluto implica uma dificuldade ou mesmo contradição quando se concebe, à maneira de Wolff e de Baumgarten, que espaço e tempo são vínculos objetivos das coisas atuais: o mesmo mundo é, então, considerado finito e infinito²⁶. Nessa dificuldade, a cruz dos filósofos, está, a meu ver, não propriamente na antinomia, que só irá tomar forma definitiva na *Crítica*, mas sim no *problema antinômico*, uma formulação ainda provisória da antinomia. Aqui é preciso tomar o cuidado de não confundir a doença que acomete a *cosmologia racionalis* com o diagnóstico oferecido pela *Dissertação*. Sem dúvida, Kant explica que o erro da *cosmologia racionalis* está enraizado em leis inerentes ao próprio representar: segundo a lei do entendimento de encontrar um repouso na parte *a posteriori* ou um termo último da série (II,

(26) Cf. Rx. 4525 (1772?): “(...) certamente, podemos pensar um todo absoluto do mundo, mas não no espaço e no tempo. O todo absoluto no fenômeno é contradição” (Kant 1900; XVII, 582).

389), o mundo é totalidade acabada²⁷; segundo a lei da sensibilidade, esse mesmo mundo é série de sucessivos que não tem um limite último (pois o tempo é uma grandeza contínua). Assim, em face da duplicidade de leis da representação, somos levados a pensar uma totalidade absoluta composta de partes absolutamente simples, sem que possamos, por outro lado, representá-la *in concreto* na intuição. No entanto, se realmente está em jogo um desacordo ou *conflito* entre a lei do entendimento e a lei da sensibilidade (daí o caráter antinômico do problema: conflito de leis em torno de um conceito necessário da razão), em rigor a causa da *contradição* não se encontra nesse *conflito*, mas na doutrina de Wolff e Baumgarten que, considerando o espaço e tempo como condições objetivas, não pode ver no conflito de leis do sujeito senão uma contradição acerca do próprio objeto, o mundo: “Ora, esse conflito [*reluctantia*] subjetivo contrafaz, quase sempre, alguma contradição [*repugnantiam*] objetiva e facilmente engana os incautos, uma vez que os limites que circunscrevem a mente humana são tidos por limites que encerram a própria essência das coisas” (Kant 1900; II, 389)”. O sintoma, tornando possível o diagnóstico da doença, leva ao remédio para ela: a *Dissertação* contorna a contradição ao mostrar que espaço e tempo “não são idéias racionais e objetivas de alguma conexão, mas fenômenos” (II, 391). Daí decorre a distinção entre, por um lado, o *conceito* de mundo como um todo absoluto de partes substanciais simples (um *totum reale*), isto é, o conceito de mundo inteligível, e, por outro lado, a *representação* do espaço e do tempo como totalidades ideais que tornam possíveis as partes como limites (*tota idealia*), isto é, espaço e tempo como princípios *formais* do mundo sensível²⁸. Lançando mão desse expediente, Kant afasta o tempo e o espaço do caminho do *conceito* de totalidade absoluta: “Quem quiser desembaraçar-se dessa questão espinhosa, que note: tanto a coordenação

(27) Por brevidade, considero apenas o problema do todo absoluto, não da parte absolutamente simples.

(28) Cf. tb. a crítica de Kant à definição de mundo de Baumgarten na *Metaphysik Mrongovius* (Kant 1900; XIX, 851); embora essa *Vorlesung* seja datada de 1782-1783, ela parece refletir consideravelmente a posição de Kant na *Dissertação de 1770*.

simultânea quanto a coordenação sucessiva de um diverso (porque ambas repousam em conceitos do tempo) não são pertinentes ao conceito *intelectual* do todo, mas apenas às condições da *intuição sensitiva* (...)" (II, 391). Em poucas palavras, em 1770, Kant resolve o problema antinômico ao apontar a dupla origem ou gênese do conceito de mundo, segundo o método anunciado já na abertura do § 1 da *Dissertação*.

II. Note-se, porém, que o próprio problema antinômico que encaminha a solução só pode ocorrer porque há desde o início um conceito de mundo em geral. De fato, como argumenta Schmucker (contra a interpretação de Hinske do § 1 da *Dissertação*, para quem o problema antinômico se dá na forma do *dissensus* entre entendimento e sensibilidade): "Uma antinomia só é dada quando duas conclusões determinam de maneira contrária o mesmo objeto, considerado sub eodem respectu, mas não lá onde duas maneiras de compreender, que pertencem a uma modalidade distinta de conhecer e, por isso, também consideram o mesmo objeto sub diverso respectu, não podem ser tornadas congruentes na apresentação [*Vergegenwärtigung*] desse objeto. Na realidade, nos dois modos divergentes de representação do mundo como um todo, na distinção entre o mundo como fenômeno e no mundo como realidade absoluta em si, temos o *princípio da resolução do problema da antinomia* (...)" (Schmucker 1974, p. 275). Dito de outro modo: o problema antinômico só é possível como tal porque há o conceito de *um* mundo como totalidade de partes. Na ordem das razões, portanto, a questão da gênese do conceito de mundo precede a doutrina da idealidade do espaço e do tempo e a distinção entre mundo sensível e inteligível.

3. Até o momento, identificamos o argumento cuja conclusão é o mundo e as partes simples que o compõem à *gênese* desses conceitos. Haveria, porém, algum apoio textual para essa identificação? À primeira vista, não, pois a *Dissertação* começa por identificar a gênese com a síntese temporalmente condicionada: "acrescentando sucessivamente parte a parte, o conceito de composto é possível geneticamente, ou seja, por síntese, e é pertinente às leis da *intuição*" (Kant 1900; II, 387). O que vale para a síntese não deveria valer também para a *análise* do composto em suas partes constitutivas? Se for assim, só pode haver gênese do conceito na

intuição, isto é, ou a síntese sucessiva das partes para compor um todo ou a análise sucessiva do composto em suas partes, mas não gênese do próprio conceito, à parte de toda condição temporal. No entanto, também já nos referimos mais acima a outra passagem, em que gênese, longe de esgotar-se na atividade temporalmente condicionada, equivale à produção da ciência das leis da razão *pura*, portanto, da razão considerada independentemente de toda condição sensível: “a exposição das leis da razão pura é a própria gênese da ciência, e a distinção entre estas e supostas leis é o critério de verdade”. Se “supostas leis” são axiomas sub-reptícios, que furtivamente fazem passar como puramente intelectual o que contém também algum elemento sensível, então a exposição das leis da razão não pode nem deve contar com a intuição sensível; pelo contrário, apenas ao entendimento puro a gênese deve reportar o conceito das coisas e das relações. Nada mais nada menos do que considerar a gênese também como produção do conceito puro no entendimento, ao lado ou independentemente da gênese de sua representação *in concreto*. De outro modo, caso gênese significasse apenas síntese e análise na ordem do tempo, o método propedêutico não iria sequer poder ensinar que, para não cair nas dificuldades da metafísica tradicional (em relação não só ao conceito de mundo, mas também ao conceito de Deus e de alma: cf. *Dissertação*, § 27), é preciso distinguir uma *dupla* gênese do conceito. De fato, não haveria senão uma única atividade reportada a uma única origem, a representação *in concreto* do conceito na intuição sensível, de modo que o conceito de mundo, assim como o de Deus e de alma, não apenas estaria envolto nas tradicionais dificuldades da metafísica, mas não seria sequer concebível ou possível como *conceito*. Ora, é tese expressa da *Dissertação* que impossível e irrepresentável não são termos equivalentes (Kant 1900; II, 389), ou, o que dá no mesmo, que uma coisa é a possibilidade de conceber o conceito, outra coisa é a possibilidade de representá-lo *in concreto* (tese que, seja qual for a validade objetiva que a *Dissertação* possa conceder ao conceito usado abstratamente, ao seu uso real, tomará na *Crítica* a forma da distinção entre pensar e conhecer).

Esses, porém, são desmembramentos posteriores da posição de um problema que no início se ocupa apenas com a questão da gênese do conceito de mundo ou de totalidade absoluta (“como podem diversas substâncias unificar-se em uma

unidade, e sobre que condições repousa que essa unidade não seja parte de outra”), sem com isso perguntar se o conceito é, de fato ou de direito, apenas “idéia abstrata do entendimento”, mera determinação do pensamento, ou se é *representação* no sentido mais estrito, determinação do sujeito que se refere ao objeto. Essa ordem de razões é clara: somente é possível alguma vez indagar se o conceito de mundo corresponde ou não a algum objeto, se é ou não representação, no sentido mais estrito deste termo, se já estivermos na posse do conceito de mundo – mas não antes, pois o conceito não é *dado* em lugar algum.

4. Hinske já mostrou de maneira convincente que a cosmologia transcendental é ciência nova que Wolff inaugura no confronto com a física matemática e numa relação *analógica* com a ontologia (N. Hinske 1970, pp. 45- 46). De fato, conforme a caracterização de Wolff em sua *Philosophia rationalis sive logica*:

Por isso também costumo chamá-la [a cosmologia] transcendental porque aqui não se demonstra senão o que lhe convém como ente composto e mutável, de tal maneira que ela está para a física na mesma relação que a ontologia como filosofia primeira está para a filosofia universal (cit. por Hinske 1970, p. 46).

Essa analogia acaba, porém, por imprimir um traço antigo mesmo no novo. Como ciência do *ente composto*, a cosmologia transcendental de Wolff se afigura como extensão da ontologia, ciência do ente em geral²⁹. Ora, se na *Dissertação*, de acordo com os três pontos acima, a cosmologia levanta em primeiro lugar a questão da gênese do conceito de mundo como problema da razão – a questão de como o *intellectus* chega, por um argumento ou inferência, conforme sua própria legalidade ou exigência, ao conceito de totalidade absoluta, sem se importar de início com o estatuto ontológico do objeto concebido nem com a possibilidade de apresentá-lo na intuição – então se tem na *Dissertação*, pela primeira vez, a passagem da cosmologia dogmática como doutrina do *ente composto* para a cosmologia como investigação do *conceito* de mundo como totalidade absoluta. Esse passo decisivo

(29) Cf. tb. Baumgarten 1924; § 4, p. 24; § 351, p. 103.

distancia a *Dissertação* da cosmologia dos predecessores, os quais, segundo Gueroult “consideram o mundo como *coisa dada*”, ao mesmo tempo em que a coloca já no solo da *Crítica*, ou melhor, prepara-lhe o terreno. Pois se a exposição genética da *Dissertação* consiste em mostrar, em primeiro lugar, a produção do conceito de mundo pelo *intellectus*, então ela se avizinha ou é o primeiro esboço do que será na *Crítica* a derivação subjetiva dos conceitos puros da razão ou idéias transcendentais: “Dessas idéias transcendentais não é propriamente possível nenhuma *dedução objetiva*, assim como a que pudemos oferecer das categorias. (...). Mas podemos empreender uma derivação subjetiva delas a partir da natureza de nossa razão (...)” (A 336/ B 393). Na literatura sobre Kant, essa derivação costuma ser chamada dedução metafísica das idéias transcendentais, em virtude do paralelismo com a dedução metafísica das categorias a partir das formas do juízo, um paralelismo explicitamente traçado pela *Crítica*.

Pode parecer estranho que na *Dissertação*, diferentemente do que ocorre na *Crítica*, a gênese do conceito de totalidade e de simples preceda a derivação subjetiva dos conceitos ontológicos. Mas, na *Dissertação*, esta última é de algum modo pedida pela primeira, na medida em que tais conceitos, particularmente o de substância, oferecem a *matéria* a partir da qual o entendimento forma os conceitos de simples e de totalidade – em atenção à sua exigência ou pressuposto de pensar o incondicionado (o primeiro e o último): “Para esse conceito [i.e, o conceito intelectual de todo], porém, é suficiente que *coordenados sejam de algum modo dados* e sejam todos pensados como pertinentes a uma unidade” (Kant 1900; II, 392; *italico meu*). Daí os dois passos mencionadas acima: (1) explicação da formação de conceitos que servem para a gênese do conceito intelectual de todo e suas partes, o que na *Dissertação* é levado a cabo por uma teoria da abstração e (2) a própria gênese desse conceito pela combinação e separação (síntese e análise) daqueles conceitos segundo uma lei própria ao sujeito.

Seja qual for o resultado da investigação, porém, constitui já conseqüência importante da própria posição do problema: na *Dissertação*, é o conceito de totalidade absoluta que lança o desafio à investigação, ao passo que a distinção entre os dois modos de conhecer e, com ela, entre a aparência e a coisa mesma, se não

decorre imediatamente do problema, é pensado como modo de livrar um conceito necessário da razão da contradição que adere a ele caso espaço e tempo sejam concebidos como conceitos objetivos. Observação importante, pois se costuma tomar o efeito pela causa, como se Kant introduzisse a dicotomia como um pressuposto aceito sem exame, um prejuízo que seria passível, portanto, de diversas explicações extrafilosóficas. Assim, o que devemos perguntar, antes de tudo, é em que sentido o conceito de mundo envolve um “problema da razão”.

2. CONCEITOS DADOS E CONCEITOS FEITOS

A *Dissertação*, diferentemente da *Crítica da razão pura* (A /B 366), não faz nenhuma distinção formal entre entendimento e razão e, por conseqüência, entre conceitos refletidos do entendimento, sejam empíricos sejam puros, e conceitos inferidos da razão. De fato, a *Dissertação* não apenas usa por diversas vezes *intellectualis* e *rationalis* como termos equivalentes (§ 3, por exemplo), mas também embaralha as fronteiras de competência de cada uma das faculdades. Embora parta de um problema da razão e da metafísica especial, o conceito de todo e de simples, a *Dissertação* somente enumera, ao mencionar logo depois os “conceitos encontrados na metafísica”, os conceitos do entendimento e da ontologia, como se esgotassem o inteiro campo da metafísica:

Visto que em metafísica não se acham princípios empíricos, os conceitos nela encontrados não devem ser procurados nos sentidos, mas na própria natureza do entendimento puro (...). Desse gênero são possibilidade, existência, necessidade, substância, causa etc. com os seus opostos ou correlatos. (Kant 1900; II, 395).

Não é de estranhar que a ausência de um corte explícito entre os domínios acabe por refletir-se nos próprios *terminis technicis*. Para estabelecer uma distinção entre os conceitos do entendimento e os conceitos empíricos, a *Dissertação* chama aos primeiros *idéias* (“idéias puras”; § 6), recorrendo ao mesmo termo para referir-se aos conceitos de mundo e de parte simples (“idéias abstratas”; § 1) e também à representação do tempo (“idéia do tempo”; § 14). Ora, ao abrigar distintos modos

de representação sob a mesma rubrica de *idéia*, a *Dissertação* lança mão de uma terminologia que mais tarde a *Crítica* rejeitará por inteiro, qualificando-a de “descuidada desordem” (B 376). Kant dirá então que o nome *idéia*, tradicionalmente tido por sinônimo de representação em geral, deveria ser reservado apenas aos conceitos puros da razão, cujo objeto, o incondicionado, não pode ser dado na experiência (em alegada conformidade com o sentido original do termo, em Platão). Mas, e esta é a pergunta chave, a “descuidada desordem” na terminologia implicaria que a *Dissertação* também comete o grave erro *conceptual* que a *Crítica* imputa à metafísica tradicional? Pois a confusão terminológica, como sugerem os *Prolegômenos*, pode ser índice de confusão quanto ao próprio conceito investigado.

No entanto, apesar da inegável confusão terminológica, há efetivamente na *Dissertação* uma distinção entre os conceitos dados pela natureza do entendimento e o conceito de mundo. De fato, como já observamos no início, o conceito de mundo, sem ser *dado*, é alcançado tão-somente por um argumento: “(...) facilmente se torna manifesto, por um argumento extraído de razões do entendimento, que, uma vez dados compostos substanciais pelo testemunho dos sentidos ou por outro modo qualquer, há tanto partes simples como um mundo” (Kant 1900; II, 389).

Desde já se vê o peculiar estatuto do mundo, que será na *Crítica* partilhado por todo objeto da metafísica especial: mundo não é objeto dado na experiência, não é sequer um conceito *dado*, mas é, antes de tudo, um conceito a que se chega por um argumento, isto é, por uma inferência a partir de um dado. Na verdade, a *Dissertação* recorre à distinção, embora não a explicita, entre conceitos *dados* e conceitos *feitos*, *gegebene Begriffe* e *gemachte Begriffe* ou *concepti dati* e *concepti fictiti*; uma distinção que é comum já no “período pré-crítico” (sua fonte é Meier) e nessa fase se encontra sobretudo nos textos de Kant sobre lógica (lições e reflexões). Recorrer a essa chave como princípio *heurístico* torna possível esclarecer a gênese do conceito do mundo como conceito *feito* pelo *intellectus* a partir de conceitos *dados* como matéria para a sua atividade. Pois na *Dissertação* não é tanto como conceitos inferidos, mas como conceitos que se reportam a uma atividade criadora (*machen* ou *effingere*) que o conceito de mundo e o conceito de Deus como ideal da razão (§ 9) vão pouco a pouco se distinguindo dos conceitos ontológicos.

A distinção entre conceitos dados e conceitos feitos é traçada deste modo pela lógica de *Blomberg* (1771?):

Todos os conceitos são ou dados ou feitos [sunt vel dati, vel facti sive ficti]. *Os conceitos dados são, por sua vez, dados a priori* pela razão pura ou *dados a posteriori* pela experiência. Todos os *conceitos dados a posteriori* são abstraídos *da experiência*. Outros, porém, não surgem mediante experiências, mas, antes, são extraídos de leis da razão pura, por exemplo, o conceito de possível e impossível *Os conceitos dados são assim ou abstraídos da experiência, ou são racionais.* (Kant 1900; XXIV 7, 253).

Assim, aos conceitos *dados*, tanto empíricos como puros, contrapõem-se os conceitos *feitos* [*facti sive ficti*]. Estabelece-se assim uma dicotomia, claramente expressa pela Reflexão 2852 (1770 -1775?): “Conceitos são ou dados ou feitos; são dados ou a priori (intelectuais) ou a posteriori (conceitos empíricos)” (Kant 1900; XVI, 546; tradução modificada)³⁰.

O que a dicotomia revela é, antes de tudo, que a razão não se limita a elaborar ou a compreender o que lhe é de algum modo *dado*, seja pela experiência seja por sua própria natureza, mas *faz* conceitos novos segundo suas próprias regras e para o seu próprio uso. Sem dúvida, esse ir além dos dados rumo a conceitos não dados é precisamente o que irá demandar uma crítica à razão. A crítica terminará por mostrar, então, que esse ir do dado ao que não é dado nem pode sê-lo, que constitui o fim essencial da metafísica, corroborado, aliás, em *Os progressos da metafísica*, por uma duvidosa derivação etimológica do termo, o além da física (Kant 1900; XX, 317; XIX, 773), não promove um verdadeiro alargamento do conheci-

(30) Note-se que a dicotomia entre conceitos dados e conceitos feitos não se restringe ao período da *Dissertação*, como se Kant, mesmo em relação aos conceitos dados, ainda estivesse a meio caminho de uma concepção mais definitiva entre *Sinn* e *Bedeutung* no sentido fregeano (o *Gegebensein* e a *Weise des Gegebenseins des Gegenstandes*), como sugere Falkenburg (Falkenburg 2000; p. 144, n. 17). Na verdade, a dicotomia é chave amplamente empregada também no período crítico, embora com outras implicações e subdivisões que nem sempre se recobrem; cf. *Lógica de Busolt*, de 1790 (Kant 1900; XXIV, 655).

mento *teórico* sobre objetos supra-sensíveis. Mas já a *Dissertação* estabelece que o conceito de mundo, para mencionar um desses conceitos criados pela razão, não pode ser representado na intuição sensível (o *dissensus* entre entendimento e sensibilidade).

No entanto, esse *resultado* a que chegará o exame crítico está longe de significar que tal conceito não seja *legitimamente* criado e posto pela razão; segundo a *Lógica de Viena* (1780):

(1) O conceito de todo pode ser **dado** na experiência, é *notio intellectualis*, mas se eu quiser (2) **fazer** ainda um **novo** conceito, por exemplo, o conceito de um mundo, que deve ser o todo não criado que compreende todas as coisas e no qual todas as partes estão em ligação, então esse conceito não pode ser dado na experiência (...).Tão logo minha razão representa algo divisível, então ele pode ser ainda dividido. (3) **Mas minha razão exige** por fim a última parte, que não pode ser mais dividida, isto é, o simples. (Kant 1900; XXIV, 906; grifado e numerado por mim).

Note-se o encadeamento de idéias: (1) a noção intelectual (isto é, o conceito do entendimento) de todo é conceito suscetível de ser dado na experiência (o conceito de corpo, uma maçã, por exemplo, se reporta a um todo constituído por partes), mas essa totalidade dada, bem como as partes dela, é apenas *comparativamente* totalidade e parte, quer dizer, não é totalidade *absoluta* nem parte *absolutamente* simples; (2) ora, ir além dessa noção de todo comparativo implica *fazer* um conceito de algo que não é dado, implica, portanto, constituir um conceito *novo*: a totalidade de todas as coisas como partes ligadas entre si. (3) Essa elaboração de um novo conceito, porém, não é invariavelmente a ligação *arbitrária* de representações (o unicórnio, a mônada espiritual, a montanha de ouro), pois *se teve* de fazê-lo: o conceito é feito não apenas em *conformidade* com as regras da razão, mas também em virtude delas: “minha razão exige” isso. Ou, para recorrer à expressão mais simplificada da *Crítica*: os conceitos puros da razão, as idéias transcendentais, estão “fundados na natureza da razão humana” (A323/ B 380). Ora, esse conjunto de teses de 1780, que exprimem a necessidade de pensar o conceito de todo e parte

absolutos, não retoma senão uma linha de investigação que se encontra na *Dissertação* e nos textos que a sucedem:

1. (...) a mente, que se volta ao conceito de composto, tanto para resolvê-lo quanto para compô-lo, para si exige e pressupõe limites nos quais possa encontrar repouso tanto na parte *a priori* quanto na parte *a posteriori* [isto é, tanto o simples quanto o mundo]. (*Dissertação*; Kant 1900; II, 389).
2. A idéia de mundo não é arbitrária, pois assim como tenho de (*muss*) pensar enfim uma parte que não é mais um todo, assim tenho de pensar um todo que não é uma parte (*Reflexão* 4085, 1769? 1771?) (Kant 1900; XVII, 408°409; grifo meu).
3. Esse conceito [o conceito de mundo] é um conceito puro da razão, e não é arbitrário, mas necessário à mente humana. Nossa razão tem a necessidade de que ela não se satisfaz até que encontre na série das coisas uma completude, ou até que possa pensar um totalidade completa (*Metaphysik* L1 – meados da década de 1770; Kant 1900; XXVIII, 195).

Como o ir além do dado, propriedade do *intellectus* que o torna a única faculdade em sentido estrito (*Dissertação*, § 3), pressupõe naturalmente que algo seja dado, então será preciso esclarecer o que sejam os conceitos *dados* e como são alcançados, o que constitui condição necessária do conceito *feito* de mundo. Ou, nos termos da *Dissertação*, a gênese do conceito de mundo, explicação da produção do conceito segundo a exigência do *intellectus*, pressupõe o conceito dado de substância e de causa³¹. Assim, se nesta ocasião nosso exame dos conceitos dados (primeiro passo do argumento da *Dissertação*) passa ao largo do exame da gênese do conceito de mundo (o segundo passo), na verdade ele o tem como alvo visado. Dito de outro modo, a crítica da ontologia tem como horizonte o problema cosmológico que a exige³².

(31) Princípio formal do mundo inteligível é Deus, *causa* do mundo que, por ser única, confere unidade às partes substanciais e assim constitui um todo (§ 20). Nesse sentido, a *Dissertação* adverte que não se pode atribuir ao mundo um *início* no tempo, mas apenas um *princípio* na série de causados (Kant 1900; II, 415-416).

(32) Cabe mais uma vez lembrar que, no presente ensaio, nos detemos apenas no primeiro passo do argumento, isto é, na questão da origem e do uso dos conceitos ontológicos do entendimento.

3. CONCEITOS DADOS E A TEORIA DA ABSTRAÇÃO

FORMAÇÃO DOS CONCEITOS DADOS

Que um conceito seja dado não significa de modo algum que ele já se encontre pronto em algum lugar, no sujeito ou nos objetos, pois um conceito, seja qual for, é sempre *produzido* e, como tal, requer uma atividade especial. Conforme a *Lógica de Blomberg*:

Se digo: *um cavalo*, então este conceito é dado *per experientiam*. Mas a universalidade da representação surge por abstração. (...). Aqui a própria matéria está na experiência, mas a forma da universalidade está na abstração (Kant 1900; XXIV, 253).

Assim, a forma de todo conceito empírico, a sua universalidade, é sempre *formada* pelo sujeito mediante abstração (termo que abrevia um processo mais complexo, que envolve, como veremos, também a comparação e a reflexão). E se um conceito, embora seja produzido, é dado, é porque se leva em conta somente a sua matéria, que é de algum modo dada para a atividade do pensar. Note-se que, ao formar um conceito, não introduzimos nada de novo, uma vez que a forma diz respeito apenas *ao modo* de representar o objeto. Ao representar a virtude, no exemplo dado pela *Lógica de Blomberg* (Kant 1900; XXIV, 40), posso ver nela, de um lado, *o que* eu represento, isto é, o elemento material da representação, e, de outro lado, *como* ela é representada, isto é, o elemento formal da representação. Se tomo o conceito de virtude do entendimento comum como objeto de investigação e a seguir distingo as partes do conceito, então não tenho outro objeto, apenas o mesmo objeto representado de dois modos (confuso antes, distinto depois), a exemplo da Via Láctea vista primeiro a olho nu e depois por um telescópio. Do mesmo modo, se a abstração eleva diversas representações a um conceito, então ela não acrescenta nenhuma informação *nova* à representação, mas apenas representa *como* universal um aspecto da representação, dizendo ser comum a diversos objetos representados (isso em oposição a Wolff, para quem o ato de extrair algo comum a diversas representações forma um novo conceito³³).

Talvez essa descrição, ainda parcial, possa sugerir que a abstração explique apenas a formação dos conceitos empíricos, não dos conceitos puros:

Todos os conceitos da experiência são conceitos abstraídos (*abstrahiert*). Conceitos da razão, porém, não são dados pela experiência mediante abstração (*Absonderung*), mas pela razão pura, e por isso se distinguem dos conceitos empíricos (*Blomberg*, 253).

Quer dizer, um conceito do *intellectus*, precisamente por ser puro, não provém de nenhuma matéria dada pela experiência. Mas nem por isso esse conceito dado deixa ser formado também por *abstração*, extraídos não de dados sensíveis, mas das leis do próprio entendimento. Segundo a *Logik Blomberg*:

Um conceito pode ser abstraído das leis da experiência e também das leis da razão pura. Os últimos não são abstraídos das coisas, mas inversamente são chamados racionais. (Kant 1900; XXIV, 253).

Ou dito de manaria mais direta na *Logik Philippi* (ca. 1772), que, embora posterior, se refere explicitamente à *Dissertação*:

A abstração pode ocorrer com os conceitos puros da razão. Mas porque esses são extraídos não dos objetos, mas da atividade da razão pura, então não se chamam também conceitos abstratos. O Sr. Professor Kant chama-os em sua dissertação [*Disputation*] conceitos abstrantes [*absonderende abstrahirende Begriffe*] (Kant 1900, XXIV, 453).

Desse modo, *todo* conceito deve a sua universalidade, a propriedade de ser representação comum a muitos, ao fato da abstração, como processo essencialmente negativo, não considerar o diferente em diversas representações. Conforme a Reflexão 2834 (1769 – 1770?):

Um conceito é uma representação refletida. A matéria de todo conceito é o objeto, a forma de todo conceito é a universalidade. No último há abstração daquilo pelo qual o múltiplo se distingue (...). (Kant 1900; XVI, 536).

Assim, segundo o testemunho dessas passagens, o processo de abstração é responsável pela formação de *todo* conceito dado, não só dos conceitos empíricos, mas também dos conceitos puros, havendo, pois, uma única raiz na formação de ambos.

Encontraríamos tese semelhante na *Dissertação*? Tendo sido levada a estabelecer um corte entre conhecimento sensível e conhecimento intelectual como expediente para superar a contradição que se aloja no conceito de mundo quando é concebido como totalidade absoluta de coisas na ordem do tempo, a *Dissertação*, ao menos assim se interpreta com muita frequência, teria sido incapaz de ir além da divisão e de estabelecer a conexão necessária entre as formas do conhecimento sensível e do conhecimento intelectual, relegando todo o fardo à *Crítica*, não sem deixar marcas nessa própria obra³⁴. Esse equívoco, segundo tal opinião, estaria associado a outro: Kant (ao menos por um momento de sua trajetória, aliás, bastante incompreensível para o autor dos *Sonhos de um visionário*) teria sido levado a acreditar que os conceitos puros do entendimento, estando de tal modo isolados do sensível, se prestariam para conhecer as coisas tais como são em si mesmas, Deus e a alma, conforme o ideal da antiga ontologia. Paul Guyer, por exemplo, o diz com todas as letras: “Basicamente, a idéia de uma faculdade do entendimento que usa conceitos puros no conhecimento empírico simplesmente está ausente da *Dissertação* de 1770. O uso real do entendimento providencia conhecimento de objetos tais como Deus, a alma e a perfeição moral, que não são de modo algum objetos de conhecimento sensível (...). Ao lado disso, a suposição de Kant parece ser que as formas do conhecimento sensível precisam ser suplementadas apenas pelo uso *lógico* do entendimento para que possam chegar ao nível mesmo das espécies mais gerais de conhecimento empírico (...). Essencialmente a *Dissertação* não tem nenhuma teoria do papel dos *conceitos* no conhecimento empírico” (Guyer 1987, p. 18)³⁵.

(34) Cf. Sala 1978, em especial p. 12.

(35) A esse respeito, a interpretação de Guyer ecoa uma mais antiga, a de de Vleeschauwer (de Vleeschauwer 1976; I, 157-158). Sem dúvida, Guyer mitiga sua tese ao afirmar que o final da *Dissertação* admite haver alguma conexão entre entendimento e sensibilidade nos princípios de conveniência,

Essa interpretação, para não mencionarmos o apoio textual ou a falta dele, é fonte de dificuldades reais: seria possível alguma vez, na esfera da representação em que Kant se move, explicar de maneira conseqüente a formação de conceitos empíricos sem recorrer à legalidade ou à forma estruturante do pensamento, isto é, sem uma teoria do papel dos conceitos no conhecimento empírico? Giovanni Sala, ao assumir desde o início a tese de que na *Dissertação* conceitos puros e conceitos empíricos não se comunicam, ou melhor, ao assumir, tal como Guyer, a tese de que na *Dissertação* o uso lógico do entendimento excluiria por completo o emprego de regras do pensamento ou dos conceitos puros que as exprimem, conclui que, nesse caso, nem a *Dissertação* nem outra teoria semelhante poderiam alguma vez explicar a formação de conceitos empíricos (Sala 1978; pp.1-15). Para contornar essa conclusão, aliás plenamente conseqüente com a tese inicial que assume, Sala se vê obrigado a recorrer à abstração como processo *positivo* de separar o universal que existe nos indivíduos, justamente o que Kant recusa. Ora, já esse resultado alcançado por esse intérprete mostra, pelos efeitos, como seria duvidoso isolar a formação dos conceitos empíricos da formação dos conceitos puros (ou melhor, isolá-los das leis formais do entendimento das quais os conceitos puros são produtos).

Felizmente, parece que não é o que Kant faz. É inegável que a *Dissertação*, como propedêutica à metafísica, ocupa-se sobretudo com a *distinção* (*dis-criminen*) entre conhecimento sensitivo e conhecimento intelectual, modo de prevenir o contágio deste com aquele e de superar os impasses da metafísica tradicional (§§ 8, 23; 30, observação). Por isso, mais preocupada em discernir (*krinein*) do que em unificar, ela pouco enfatiza aquele traço comum aos conceitos empíricos e puros que as passagens acima destacam: o fato de essas duas espécies de conceitos serem conceitos *dados* que se inscrevem igualmente num processo de *abstração*³⁶. Falta de

mas apenas para dizer que se trata de uma consideração final, “formulada vagamente e sem nenhum argumento” (Guyer 1987, p. 20).

(36) Sem dúvida, essa é uma das razões que têm levado os intérpretes a acreditar que, na *Dissertação*, a distinção entre conhecimento sensitivo e intelectual implica o completo isolamento entre ambos (cf. de Vleeschauwer 1976; I, 155). No entanto, já a metáfora que Kant propõe deveria servir

ênfase não significa, porém, a ausência do tema e da investigação. Em primeiro lugar, a *Dissertação* diz que devem chamar-se *abstratos* aqueles conceitos que são *dados* por experiência (§5 e § 6). Em segundo lugar, diz que também os conceitos puros são *dados*: “são dados mediante a própria natureza do entendimento”; e, para não incorrer num indesejado inatismo, adverte que os conceitos puros, ainda que não sejam “abstraídos de nenhum uso dos sentidos” (§ 6), são, no entanto, adquiridos por ocasião da experiência, isto é, são “abstraídos de leis ínsitas à mente” no processo de formação de conceitos empíricos (§ 8). A lição é clara: aqui também, tanto os conceitos empíricos como os conceitos puros são *dados* e, como tais, se inscrevem no *processo de abstração*.

Não estaríamos, porém, diante de um processo duplo encoberto por um só nome, como se a abstração envolvida na obtenção de conceitos empíricos fosse inteiramente diversa daquela envolvida na obtenção de conceitos puros, a exemplo de uma faca que é feita para cortar pão e outra para cortar carne (pois a abstração, negativamente entendida, é como que um cortar)? Assimilando a formação de ambos os conceitos a um único processo, não estaríamos incorrendo na ambigüidade denunciada pela *Dissertação* da palavra “abstrato”?

Ora, aqui é necessário notar a enorme ambigüidade da palavra “*abstrato*”, que, para que não macule nosso exame acerca do que é intelectual, penso que deve ser antes suficientemente dissipada. A saber, propriamente se deveria dizer: *abstrair de algo*, e não *abstrair algo*. A primeira expressão denota que em certo conceito não atentamos em nada mais que de um modo ou de outro está em conexão com ele; a segunda, porém, que ele não é dado senão *in concreto* e de tal maneira que se separa do que está ligado a ele (Kant 1900; II, 394).

Assim, no lugar de assinalar um processo comum na formação de conceitos puros e empíricos, talvez devêssemos dizer que há um duplo processo: de um lado, a obtenção de conceitos empíricos: desconsidera-se o diferente (abstrai-se deste) para reter apenas, na multiplicidade de aspectos, o que é comum; de outro lado, e totalmente à parte, estaria a obtenção dos conceitos puros do entendimento: perante os atos do entendimento, desconsidera-se tudo o que provém dos dados

sensíveis (abstrai-se destes). Aliás, essa parece ser exatamente a leitura sugerida pela própria *Dissertação*: “Por isto, o conceito intelectual *abstrai* de todo o sensitivo, *não é abstraído* do que é sensitivo, e talvez seja mais corretamente chamado *abstraente* do que *abstrato*” (II, 394). Por essa leitura, os conceitos do entendimento deveriam a sua pureza ao fato de não ter nenhum contato com os dados empíricos, estando inteiramente à parte, portanto, da formação de conceitos abstratos ou empíricos: “No que diz respeito porém ao que é estritamente intelectual, em que o *uso do entendimento é real*, tais conceitos, tanto dos objetos como das relações, são dados pela própria natureza do entendimento e não são abstraídos de nenhum uso dos sentidos nem contêm forma alguma de conhecimento sensitivo, como tal” (Kant 1900; II, 394).

No entanto, se examinados com mais atenção, os próprios textos citados não corroboram essa leitura. Em primeiro lugar - e este é o ponto importante - se há necessidade de afastar a ambigüidade da palavra abstração é, como diz Kant textualmente, para “não macular o *exame* acerca do conhecimento intelectual”. Ou seja, quando a *Dissertação* chama a atenção para o uso correto do termo abstração, o que está em jogo não é, aqui, o processo de formação de conceitos, mas sim a investigação filosófica sobre eles. Com efeito, se abstrair fosse invariavelmente abstrair algo (*abstrahere aliquid*), não poderíamos nem sequer perguntar se os conceitos ontológicos são conceitos *puros* e provêm *do* entendimento, pois desde o início estaria decretada a sua origem nas próprias coisas, de onde seriam extraídos (abstraídos). Ou seja, a abstração, entendida impropriamente, faria de todos os conceitos do entendimento meros conceitos empíricos.

Mas a concepção errônea da abstração não cria impedimento apenas para a investigação dos conceitos puros, mas também para a investigação de toda e qualquer representação, mesmo a das formas sensíveis. Pois se a abstração fosse invariavelmente *abstrair algo*, não poderíamos sequer aventar a possibilidade de que haja representações que se fundam não nas coisas, mas na sensibilidade do sujeito, muito embora possam ser usadas para apreendê-las. Ou seja, a concepção inadequada de abstração traria abaixo a inteira teoria do espaço e do tempo da *Dissertação*, da qual irá apropriar-se a *Crítica*, e teriam razão, então, os leibnizianos,

que fazem do espaço e do tempo relações extraídas (abstraídas) das coisas. Para fugir a essas conseqüências, impõe-se, portanto, um sentido de abstração que não inviabilize desde o princípio o *exame* de representações *puras* em geral, quer sejam representações sensíveis, quer sejam conceitos do entendimento. É notável que essa lição da *Dissertação*, tão mal compreendida por seus comentadores³⁷, servirá a Kant em sua polêmica contra Eberhard:

Não se abstrai um conceito como nota característica comum, mas abstrai-se no uso de um conceito da diversidade daquilo que está contido sob ele. Somente os químicos estão em posição de abstrair algo, quando separam um líquido de outro material para isolá-lo; o filósofo abstrai daquilo que ele não quer tomar em consideração em certo uso do conceito. (...). O abandono dessa precisão escolástica freqüentemente falsifica o juízo sobre um objeto. Quando digo: o tempo ou o espaço abstratos têm estas ou aquelas propriedades, passa-se então como se o espaço e o tempo fossem primeiro dados nos objetos dos sentidos, tal como a cor vermelha nas rosas, no cinábrio, etc, e fossem daí extraídos apenas logicamente. Mas se digo: no tempo e no espaço, considerados *in abstracto*, i. e., antes de todas as condições empíricas, podem-se observar estas ou aquelas propriedades, então mantenho ao menos em aberto tê-los por cognoscíveis independentemente de toda experiência (*a priori*), o que não me seria lícito se eu tivesse o tempo por mero conceito abstraído dela. No primeiro caso posso julgar acerca do espaço e do tempo puro em oposição ao empírico mediante princípios *a priori*, ao menos posso tentar julgar, desde que abstraia de todo o

como advertência contra essa interpretação: é a técnica mineralógica da docimasia que ilustra o método de distinguir o conhecimento intelectual do conhecimento sensível (Kant 1900; II, 412). Assim, não sugere a metáfora que o conhecimento sensitivo e o conhecimento intelectual estão, de início, intimamente ligados, como os metais num minério, mas devem ser separados para que a metafísica não incorra em sub-repções onde o uso do conceito deve ser *puramente* intelectual?

(37) Cf., por exemplo, Giovanni Sala, que, apoiando-se no § 6 acima citado, nega que os *conceptus intellectus puri* surjam por um processo de abstração que se refira a um conteúdo dado na sensibilidade (Sala 1978, pp. 4 e 10).

empírico, o que no segundo caso me seria vedado, se eu tivesse abstraído esses conceitos (como se diz) apenas da experiência (como no exemplo acima da cor vermelha) (Kant 1900; VIII, 198).

A que resultado se chega? As passagens da *Dissertação*, que à primeira vista pareciam sugerir que os conceitos abstraentes do entendimento não possuíam nenhum contato com os conceitos abstratos da experiência, oferecem, na verdade, um primeiro *indício* de que aqueles podem ter emprego no sensível e que tanto os conceitos puros como os conceitos empíricos são formados no *mesmo* processo de abstração. Pois é esse entrelaçamento mesmo que exige uma noção exata de abstração que torne ao menos possível separar, *no mesmo* conceito, o que é contribuição das leis próprias do entendimento daquilo que provém apenas das impressões sensíveis. Por essa razão, em segundo lugar, abre-se espaço para um uso do entendimento que, graças a um sentido exato de abstração, deixe de lado o que, nos seus conceitos, provém das sensações para poder empregá-los num sentido estritamente intelectual, como conceitos gerais das coisas e de suas relações:

No que diz respeito porém ao que é estritamente intelectual, em que o *uso do entendimento é real*, tais conceitos, tanto dos objetos como das relações, são dados pela própria natureza do entendimento e não são abstraídos de nenhum uso dos sentidos nem contêm forma alguma de conhecimento sensitivo, como tal (Kant 1900; II, 394).

Na *Dissertação*, *intelectual* é sempre o conhecimento, jamais o objeto, objeto que pode ser tanto o fenômeno, o objeto de um conceito empírico, quanto o inteligível, o objeto concebido à parte de todos os dados sensíveis. *Estritamente* intelectual é, portanto, o *conhecimento* que desconsidera o empírico e se ocupa com os conceitos das coisas em geral, tal como ocorre na ontologia. Ora, para usar os conceitos puros em sua máxima generalidade, como requer a ontologia, é preciso abstrair de todos os dados sensíveis, esvaziá-los do conteúdo dos sentidos, para reter apenas o elemento formal, contribuição exclusiva do entendimento. Feito isso, o filósofo pode empregá-los de outro modo, considerá-los não mais no uso que

esses conceitos possam ter como formas do conhecimento sensitivo como tal. É, pois, no uso que o filósofo faz dos conceitos do entendimento, e não no emprego que é comum a todas as ciências, que os conceitos “não são abstraídos de nenhum uso dos sentidos nem contêm forma alguma de conhecimento sensitivo, como tal”. De fato, tais conceitos não são extraídos (o sentido impróprio de abstração) dos sentidos, mas do entendimento, e são considerados não na sua função de organizar o conhecimento sensível, mas com abstração dos dados sensíveis³⁸. Segundo *indício*, portanto, de que o uso real do entendimento não exclui o uso de conceitos puros no sensível; mais do que isso, um indício de que o uso real até mesmo pressupõe o uso de conceitos puros na experiência. Pois somente quem sabe abstrair da matéria que provém do sensível pode empregá-los como conceitos das coisas e de suas relações de um ponto de vista *estritamente* intelectual. De resto, esse duplo emprego do mesmo conceito do entendimento, o de substância, por exemplo, está inteiramente de acordo com a neutralidade ontológica, acima comentada, vigente no argumento cosmológico, que infere o mundo e suas partes simples “uma vez dados compostos substanciais pelo testemunho dos sentidos ou por outro modo qualquer” (Kant 1900; II, 389).

Indícios, porém, são apenas isto, pistas, não a prova. No entanto, como a *Dissertação* é bastante econômica acerca da questão, temos de alcançá-la a partir de algumas Reflexões, não em uma linha reta, mas em sucessivas aproximações, de sorte que alguma repetição é inevitável, porém proveitosa. Toda essa análise dos conceitos puros do entendimento, convém enfim lembrar, situa-se no horizonte cosmológico, em vista do qual importa saber como o entendimento pode dispor de conceitos dados, particularmente o conceito de substância e o de causa, para utilizar o primeiro como *matéria* de um novo conceito, o conceito necessário de mundo como totalidade de substâncias, e o segundo para conceber o princípio formal da ligação das substâncias num todo.

(38) Na segunda parte deste artigo, queremos mostrar que, na *Dissertação*, o uso real do entendimento na ontologia não é, como se costuma pensar, o conhecimento das coisas tais como são em si mesmas.

A POLÊMICA CONTRA LOCKE E A FORMAÇÃO DOS CONCEITOS (REFLEXÃO 3930)

A Reflexão 3930 (datada de 1969) volta-se contra a tentativa de Locke de reduzir por inteiro os conceitos a idéias extraídas de impressões sensíveis (Kant 1900; XVII, 352). Em virtude do tema e da idéia central da reflexão, Erdmann a considera um esboço que antecipa a dedução dos conceitos puros: “Assim se mostra também aqui como foi gradual a passagem para o criticismo, visto que as considerações decisivas sobre a dedução já estão postas tão cedo” (Erdmann 1992; p. 475 n.1). Essa dedução, para Erdmann sem outro qualificativo, é entendida por de Vleeschauwer como uma dedução *metafísica* dos conceitos puros, uma vez que ela deriva os conceitos ontológicos da legalidade do entendimento (de Vleeschauwer 1976; I, pp. 226, 234, 235). De fato, se se levar em conta apenas a idéia central, trata-se de um primeiro ensaio ou esboço de dedução metafísica, pois, seja qual for o conteúdo mais específico da reflexão, o seu programa geral se enquadra no mesmo contraste que a *Crítica* estabelece entre a genealogia ou fisiologia dos conceitos levada a cabo por Locke e a derivação deles a partir do entendimento, quer dizer, entre a derivação empírica e a dedução metafísica dos conceitos³⁹. Nessa chave, o importante para nós é que, desde que bem lida, a reflexão corrobora o indício de que, na época da *Dissertação* ou nos textos que imediatamente a precedem, é na abstração que se encontra a raiz comum de formação dos conceitos puros e dos conceitos empíricos. A restrição é necessária, pois de início parece que a Reflexão 3930 sustenta o contrário:

Alguns conceitos são abstraídos das sensações, outros apenas da lei do entendimento ao comparar, [e] ligar e separar os conceitos abstratos. A origem dos últimos está no entendimento, a dos primeiros nos sentidos. Todos os conceitos de tal gênero chamam-se conceitos puros do entendimento, *conceptus intellectus puri* (Kant 1900; XVII, 352).

Note-se que essa Reflexão começa por usar abstração em sentido positivo, isto é, no sentido que a *Dissertação* condena: extrair uma coisa de algo (no caso,

(39) Cf. *Crítica da razão pura* A IX; A 186/ B 118, B 127.

extrair um conceito das sensações). Nesse sentido, o que, de um lado, se extrai da lei do entendimento origina-se do próprio entendimento e por isso é conceito puro, ao passo que aquilo que, de outro lado, é extraído das sensações é conceito abstrato que tem sua origem nos sentidos. Parece, então, que de um lado temos o conceito puro, e, de outro lado, o conceito empírico, a faca para cortar pão e a faca para cortar carne. E a exterioridade entre eles só não parece completa porque um conceito puro é extraído da atividade intelectual de comparar, ligar e separar aqueles conceitos abstratos ou empíricos. Até mesmo essa relação parece limitar-se apenas a um impulso inicial, que desperta o entendimento para as suas próprias formas, mas é logo deixado para trás uma vez comunicado o movimento:

Certamente só por ocasião das impressões sensíveis podemos pôr em movimento essas atividades do entendimento e tornar-nos conscientes de certos conceitos das relações gerais de idéias abstraídas segundo leis do entendimento; e assim vale aqui também a regra de Locke de que sem impressão sensível nenhuma idéia se torna clara para nós; mas se as *notiones racionales* originam-se por meio de impressões e também só podem ser pensadas na aplicação às idéias abstraídas delas, não estão, porém, nelas e não são abstraídas delas (Kant 1900; XVII, 352).

No entanto, visto mais de perto temos outra coisa. Note-se em primeiro lugar que as próprias idéias abstratas, isto é, os conceitos empíricos, são abstraídos “segundo leis do entendimento”; em segundo lugar, note-se que os conceitos puros (*notiones racionales*) são primeiramente pensados por sua aplicação aos conceitos empíricos (às idéias abstraídas das impressões): “as *notiones racionales* originam-se por meio de impressões e também só podem ser pensadas na aplicação às idéias abstraídas delas”. Por isso, Kant concede a Locke que, sem impressões sensíveis, os conceitos não se tornam claros para nós, quer dizer, não teríamos consciência deles como conceitos e, assim, não seriam nada para nós. Ou seja, admite-se que sem impressões sensíveis não podemos formar conceitos *como tais*. Igualmente se concede a Locke que as *notiones puras* só podem ser pensadas em sua aplicação ao sensível: não teríamos jamais o conceito de causalidade se não tivéssemos percebido causas na experiência, dirá Kant em outra passagem que, embora posterior, é

em tudo paralela à reflexão em questão⁴⁰. Isso, porém, está longe de significar, adverte Kant, que um conceito do entendimento se origine *inteiramente* das impressões sensíveis, ainda que surja *por ocasião* das impressões sensíveis e só possa ser pensado em aplicação a elas: “as *notiones racionales* (...) não estão, porém, nelas [nas impressões sensíveis]”. O ponto de discordância, portanto, é que Locke atribui a origem dos conceitos, em sua integralidade, à experiência, como se cada um deles proviesse *por inteiro* das impressões sensíveis. É evidente que o ponto de discordância com Locke só tem força e se justifica porque os conceitos puros ou as *notiones racionales* estão intimamente ligados à experiência. Por isso, o erro de Locke não se deve ao fato de que não atentou na íntima conexão entre conceito e impressão sensível, mas ao fato de que, ludibriado por essa conexão, reduziu o conceito por inteiro a uma reprodução de impressões sensíveis ou reprodução das relações das coisas – sem que, nessa conexão, tenha sabido separar ou isolar a contribuição especial e originária do entendimento na formação das próprias idéias abstratas, os conceitos empíricos. Aliás, é precisamente desse diagnóstico que mais tarde a *Crítica* irá valer-se na polêmica contra Locke: “O célebre Locke (...) porque encontrou conceitos puros do entendimento na experiência derivou-os também da experiência” (A 92/ B 122). Ora, esta é a lição crucial da Reflexão 3930: os conceitos puros do entendimento não são conceitos inteiramente alheios aos conceitos empíricos, como se estivessem isolados por completo da formação destes. Na verdade, estão de tal modo vinculados a eles, que somente emergirão como conceitos puros quando deixarmos de lado as impressões sensíveis para atender somente ao trabalho do entendimento que as tornou possível como conceitos; ou, para usar o vocabulário

(40) Conforme a *Metaphysik L1* (1775-1780?): “Não devemos acreditar que todo conhecimento dos sentidos provenha dos sentidos; mas provém também do entendimento, que reflete sobre os objetos que os sentidos nos oferecem. Desse modo surgem em nós o *vitium subreptionis*; porque desde a juventude nos acostumamos a representar tudo pelos sentidos, não notamos a reflexão do entendimento sobre eles e consideramos os conhecimentos como intuição imediata dos sentidos. (...) mesmo os conceitos do entendimento, ainda que não tenham sido extraídos dos sentidos, surgem porém por ocasião dos sentidos; ninguém teria, por exemplo, o conceito de causa e efeito se não tivesse percebido causas por experiência” (Kant 1900; XXVIII, 232-233).

da *Dissertação*, somente ao abstrair do elemento sensível (o sentido negativo da abstração), para atentar nas próprias leis que se cristalizaram nesses conceitos. Essas formas, portanto, exprimem de um modo ou de outro a própria legalidade do entendimento, sem a qual não pode haver conceitos empíricos nem a relação entre eles, e por isso são puras: embora recaiam sobre as impressões sensíveis, provêm apenas do entendimento.

À luz da *Dissertação*, qual é então o papel da abstração aqui? Em primeiro lugar é a ferramenta do filósofo, que, não se deixando enganar como Locke pelo papel indispensável das impressões sensíveis na formação dos conceitos, sabe abstrair delas para encontrar o que provêm apenas do entendimento, não como *objeto* do sentido interno (as idéias de reflexão de Locke), mas como lei do entendimento na formação de conceitos de objetos. Em segundo lugar, a abstração é momento do processo de formação dos conceitos (a qual o investigador irá depois tomar como objeto de sua análise): “as *notiones racionales* originam-se por meio de impressões e também só podem ser pensadas na aplicação às idéias abstraídas por elas” (Kant 1900; XVII, 352). Aqui, ainda que não sejamos informados nem como nem por quê, Kant parece sugerir que as idéias abstratas (conceitos empíricos) possuem uma conexão estreita com as leis do entendimento e com as *notiones racionales* (conceitos puros) que as exprimem. Assim, uma coisa parece certa: se abstrair é um *não considerar*, e se o conceito é representação comum a muitas, pode-se inferir que os conceitos surgem no próprio ato de, diante de um diverso, desconsiderar isto ou aquilo para reter o que é comum a muitos, o que tem por resultado conceitos empíricos ou abstratos (resultado de sucessivas abstrações). Isso supõe, por sua vez, a *legalidade* do entendimento, isto é, a atividade que, desdobrando-se deste ou daquele modo, permanece constante e invariável nesse trabalho de encontrar o comum a muitos, mostrando-se ou tornando-se clara nesse próprio trabalho e por ele. Nesse sentido, o conceito empírico (aqui, idéia abstrata) só é possível como conceito porque resultado de uma série de abstrações a qual supõe, de algum modo, o conceito puro do entendimento (as *notiones racionales*).

considerar o diverso para reter o que é comum a muitos, elevando assim os dados sensíveis a conceitos. Por isso, tão-só porque na formação dos conceitos há uma contribuição originária do entendimento é que o filósofo pode propor-se a tarefa de encontrar, nas idéias abstratas (nos conceitos empíricos), os conceitos puros, decerto não como algum elemento material que delas pudesse ser abstraído, isto é, extraído, mas como elemento formal dessas idéias. E o filósofo pode encontrá-los desde que abstraia da própria matéria (isto é, não atente na matéria da representação), para reter somente os distintos modos da legalidade do pensar.

Vê-se, pois, como essa Reflexão é documento importante, ao atestar que nessa fase de seu trajeto Kant está longe de isolar a formação dos conceitos puros da atividade de organizar o sensível (opinião de que Guyer e Giovanni Sala são dois de muitos outros exemplos). Certamente, a Reflexão não é a teoria, cuja ausência na *Dissertação* era lamentada por Guyer, do papel dos conceitos no conhecimento empírico, visto que Guyer tem em mente a *demonstração* de que conceitos puros são condições de possibilidade da experiência e não se prestam para *conhecer* nada mais, ou seja, Guyer tem em mente a dedução transcendental deles. Mas não está ausente daqui, sem dúvida nenhuma, “a idéia de uma faculdade do entendimento que usa conceitos puros no conhecimento empírico” (Guyer 1987, p. 18). Não se acaba de mostrar, num esboço inicial de dedução metafísica, que o conceito puro não é conceito inteiramente alheio ao conceito empírico, mas está ligado às leis do entendimento que o tornam possível como conceito usado na experiência?

À luz dessa interpretação, altera-se a imagem mais tradicional da *Dissertação*, que começa, ao menos em parte, a adquirir um contorno menos incompreensível no trajeto crítico. Se ela insiste na separação entre sensível e inteligível, entre conhecimento dos sentidos e conhecimento intelectual, não é para separar o que nunca deveria andar junto. Ao contrário, porque ambos estão de tal maneira entrelaçados desde a sua origem ou formação, é que se faz necessário aprender a separar e discernir no conhecimento o que é próprio de cada um (em suma, aprender a criticar). De outro modo, não saberemos empregá-los convenientemente nem seremos capazes, quando for necessário para a metafísica, ele isolar os conceitos do entendimento das determinações sensíveis, de sorte que acabaremos por incorrer

nas sub-repções da metafísica tradicional. Não é, portanto, por simples distração ou por um equívoco *circunstancial* que o metafísico introduz relações temporais no conceito de totalidade absoluta, situa a alma em um lugar do corpo ou atribui uma localidade a Deus. Sem uma propedêutica (da qual a *Dissertação* é apenas uma amostra⁴¹) que lhe ensine a destrinçar modos de conhecer que estão tão intimamente ligados, ele inevitavelmente tem de empregar os conceitos puros do entendimento com as determinações sensíveis que são inseparáveis do processo de formação desses conceitos.

A CONSTÂNCIA DO PODER DE PENSAR E A FORMAÇÃO DE CONCEITOS (REFLEXÕES 3957 E 3974)

Outra reflexão da mesma fase não apenas corrobora a reflexão anterior, mas permite ir além dela. Refiro-me à Reflexão 3957, por Adickes datada de 1769, fase em que espaço e tempo ainda são tidos por *conceitos* puros do entendimento:

Todo o conhecimento humano pode ser dividido em duas espécies principais: 1. os conhecimentos que se originam dos sentidos e são chamados empíricos; 2. os conhecimentos que não são adquiridos por meio dos sentidos, mas têm seu fundamento na natureza constante do poder pensante da alma [*bestandigen natur der denkenden Kraft der Seele*], e podem chamar-se representações puras. Visto que todo o material forçosamente tem de ser dado ao pensamento por nossos sentidos, então é empírica toda a matéria de nosso inteiro conhecimento. Exatamente por isso todos os conceitos puros têm de reportar-se [*gehen auf*] apenas à forma do conhecimento. Ora, temos uma dupla forma do conhecimento: a forma intuitiva e a forma racional. A primeira se encontra somente no conhecimento imediato de coisas singulares, a segunda, em representações universais; à primeira quero chamar forma de intuir, à segunda, conceitos da razão (...). Assim, as impressões e os fenômenos feitos universalmente não são conceitos puros, mas conceitos empíricos do entendimento; mas se retirarmos

todo o efeito dos sentidos, então esses conceitos são conceitos puros da razão, tais como: possível, substância etc. (...) (Kant 1900; XVII, 364-365).

A tese é clara: os conhecimentos da segunda espécie, as representações puras, como os conceitos de possível e de substância, portanto, os conceitos ontológicos ou conceitos puros do entendimento, embora não provenham dos sentidos, têm como matéria dados empíricos e só são puros porque “têm seu fundamento na natureza constante do poder pensante da alma” ou porque se reportam “meramente à forma do conhecimento”. Ora, se contêm como matéria dados empíricos, segue-se que os conceitos do entendimento não são conceitos inteiramente estranhos aos conceitos empíricos nem, como tais, se prestam, ao menos não *de modo imediato*, para o conhecimento do não sensível (Deus, alma, perfeição moral). Inversamente, se eles são puros é somente se, nos conceitos empíricos, se deixa de lado [*weglassen*] “todo efeito dos sentidos”, isto é, quando abstraímos dos dados sensíveis para reter o que é da ordem do puro pensar. Que isso significa? Nada mais nada menos que um conceito ontológico é forma do conhecimento em geral e, uma vez que toda matéria do pensar é dada por meio dos sentidos, é também forma do conceito empírico. Dito de outro modo, a distinção entre conceitos puros e conceitos empíricos não nos põe diante de duas classes de entidades conceptuais, mas sim de dois modos de usar o mesmo conceito: como forma, fundada no entendimento, de conceber o sensível (universalização das impressões e dos fenômenos) e como forma pura, esvaziada de todo efeito dos sentidos (abstração, no conceito, da matéria sensível).

Vale a pena deter-se nesse ponto para abrir caminho para uma compreensão mais equilibrada da *Dissertação*. Na Reflexão 3957, a pureza dos conceitos ontológicos deve-se ao fato de terem “seu fundamento na natureza constante do poder pensante da alma”, ou porque, sendo empírica toda a matéria do pensar, tais conceitos “se reportam à forma do conhecimento”. Vê-se que “forma do conhecimento” e “natureza constante do poder pensante da alma” são termos correlatos, de modo que o formal do pensamento – a constância ou invariabilidade do pensar em face da diversidade ou variabilidade da matéria da representação – constitui na

verdade a forma do conhecimento. Ora, se um conceito ontológico é puro por ter como *fundamento* a natureza constante do poder pensante da alma ou por *reportar-se* [*geht auf*] à forma do conhecimento, então esse conceito não é imediatamente nem um nem outro, nem a própria invariabilidade do pensar nem a própria forma do conhecimento, embora esteja intimamente conectado com um ou outro. Em rigor, se o conceito puro tem seu *fundamento* no poder pensante da alma, então ele é *conseqüência* ou produto do pensar; e se, como *produto* do pensar, se reporta à *forma* do conhecimento, é porque, na própria atividade de elevar por abstração os dados sensíveis a conceitos empíricos, ele se erige como forma desses conceitos, sem que, com isso, se dilua no sensível como outro elemento material da representação (é o *como*, não o *quê* da representação). Pois se é verdade que “as impressões e os fenômenos feitos universalmente não são conceitos puros, mas conceitos empíricos do entendimento” (evidentemente, universalização é função da abstração), também é verdade que já aí se encontra a intervenção da invariabilidade do pensar, a que podemos chegar se não considerarmos a matéria desse conceito (abstrai-se dela). De algum modo, e aqui mais uma vez Kant não nos informa *como*, a natureza constante do poder pensante da alma, ao voltar-se a impressões e fenômenos como sua matéria, torna possível a abstração de certos aspectos díspares do sensível para reter o que é comum a muitos, isto é, o que neles é invariável. Nesse sentido, a constância da natureza do *poder* do pensamento, atualizada como entendimento ao desdobrar-se sobre o sensível, forma, num só lance, conceitos empíricos e conceitos puros; desse modo, estes nada mais exprimem do que a invariabilidade do pensar no trabalho de encontrar a invariabilidade no diverso sensível, tornado agora conceito empírico (“impressões e fenômenos feitos universalmente”). Em poucas palavras, sendo a um só tempo produzido pelo pensar e produtor da forma do conceito empírico, o conceito ontológico, na condição de conceito puro do entendimento, nasce e toma forma no ato mesmo de *conceber* o sensível.

Como, porém, isso ocorre? Se a reflexão acima não o diz, dando a impressão de descrever externamente uma atividade ou propor uma tese sem justificá-la, outra reflexão da mesma fase pode vir em nosso socorro (Reflexão 3974; 1769), por meio de um exemplo cuja inadequação mesma nos será de alguma vantagem. Para

ilustrar a tese de que os conceitos puros do entendimento nada mais são do que conceitos empíricos que abstraem dos dados sensíveis e, portanto, são modos de organizar impressões que podem ser revelados em sua pureza desde que se desconsidere o objeto por eles pensados, Kant oferece como exemplo a relação entre o conceito de gênero, conceito puro da razão ou do entendimento, e o conceito empírico de pedra em geral:

[Os conceitos puros da razão] não podem ser encontrados por nenhuma *análise* da experiência, ainda que toda experiência lhes seja coordenada, e são conceitos puros da razão quando nenhum objeto da experiência é pensado por meio deles; mas se este for o caso, então eles são conceitos empíricos, por exemplo, um *genus* é conceito puro, mas uma pedra em geral ou o *genus* de pedra é conceito empírico (Kant 1900; XVII, 371).

Gênero evidentemente não é um dos conceitos ontológicos em questão (substância, possível etc.); por outro lado, serve para falar de todos na máxima generalidade, pois cada um deles é tido por conceito em geral do entendimento puro. Que diz a Reflexão? Que pedra em geral é conceito empírico, ao passo que gênero não provém *da* (análise da) experiência e, por isso, é puro, embora possa ser encontrado *nesta* como aquilo por meio do qual “é pensado um objeto da experiência”. Ou seja, segundo a Reflexão, o conceito de pedra em geral é conceito empírico que deve a sua generalidade ao conceito de gênero e à condição de este provir do entendimento. Dizendo o mesmo negativamente: *sem* o conceito de gênero não se poderia pensar o conceito de pedra em geral, apenas seria possível ter a representação deste diamante que está agora diante de mim, de certa dureza, brilho e dimensão, ou a representação deste pedregulho ou daquele pedaço de mármore. Talvez nem mesmo isso, já que representar isto *como* diamante é conceber que este exemplar possui certas características que são ou podem ser partilhadas por algumas representações, mas não por outras, ou seja, é já usar diamante como representação igualmente geral, *espécie* do gênero pedra. Dizer, porém, que sem o conceito de gênero não se pode pensar o conceito de pedra em geral é tanto quanto dizer que o conceito de gênero é condição *sine qua non* do conceito de pedra em geral, o que

significa, por sua vez, que aquele é condição necessária deste, uma fórmula que sugere que o conceito de gênero é puro (provém do entendimento, não da experiência) porque é condição *a priori* do conceito empírico ou da própria experiência entendida como subordinação de aparências a conceitos ou leis gerais⁴².

Essa explicação, porém, não extrai muito de tão pouco, apelando para um argumento que parece antecipar indevidamente a *Crítica*? Não, se tivermos presente que a *Dissertação* recorre a essa mesma linha de argumentação, não acerca dos conceitos, mas acerca das representações do espaço e do tempo. Levar adiante essa comparação talvez nos seja de algum proveito. A apresentação, na *Dissertação*, do argumento 1 do tempo dá o sentido geral da prova: “A idéia de tempo não se origina dos sentidos, mas é suposta por eles” (Kant 1900; II, 398-399). Trata-se, pois, da questão da *origem* da representação do tempo, e o argumento vai da anterioridade da representação do tempo (como condição pressuposta pelos sentidos) para a origem não empírica dele, isto é, infere a pureza da representação a partir de sua natureza *a priori*. A passagem paralela do espaço confirma que o que está em questão é a origem não empírica: “O conceito de espaço não é abstraído de sensações externas” (Kant 1900; II, 402). O *nervus probandi* do argumento do tempo é introduzido na segunda proposição: “Pois se é simultâneo ou sucessivo o que cai nos sentidos não pode ser representado senão por meio da idéia de tempo; e a sucessão não engendra o conceito de tempo, mas apela para ele” (Kant 1900; II, 398). A *representação* do tempo é condição sem a qual não se pode representar relações temporais *no que* cai nos sentidos; quer dizer, a representação do tempo é condição não das relações

(42) A passagem fala de *coordenação* da experiência pelo conceito de gênero, quando seria de esperar a subordinação, já que é questão da relação do conceito com o que é pensado por meio dele, ou melhor, sob ele, portanto, relação de subordinação. Porém, talvez se possa compreender de outro modo, que há organização dos dados sensíveis como experiência, quer dizer, relação de coordenação dos dados empíricos entre si, porque todos dependem de uma condição comum que é o conceito de gênero, sendo a relação de condição com condicionado relação de fundamento com fundado, isto é, de subordinação. Nesse sentido, os dados sensíveis são pensados coextensivamente como *um* objeto do conceito.

temporais simplesmente, mas da *representação* das relações temporais *daquilo* que cai nos sentidos. A passagem paralela do espaço é mais explícita: é *algo* (*aliquid*) ou são as coisas (*res*) que não podem ser representados como (*ut*) exteriores a mim ou entre si sem a representação do espaço: “Pois não se pode conceber algo como posto exterior a mim a não ser representando-o como em lugar diverso daquele em que eu próprio estou, nem as coisas como exteriores umas às outras a não ser colocando-as em lugares diversos do espaço” (Kant 1900; II, 402). Ou seja, tempo e espaço são condições sem as quais as coisas não podem ser representadas *como* temporais ou *como* espaciais. Daí se segue a conclusão de que as representações do espaço e do tempo, não provindo das coisas, possuem *origem não empírica*. Em primeiro lugar, para a representação do tempo: “Por isso, a noção de tempo é muito mal definida, como se fosse adquirida por experiência, como a série dos atuais que existem uns *após* os outros” (Kant 1900; II, 399). E a mesma conclusão vale para o espaço: “Portanto, a possibilidade de percepções externas, como tais, *supõe* o conceito de espaço, não o *cria*” (Kant 1900; II, 402). Assim, tempo e espaço não são representações abstraídas (extraídas) das coisas, uma vez que é a própria representação dessas coisas *como* temporais ou espaciais que *supõe* a representação prévia do tempo e do espaço. A seqüência é apenas esclarecimento do argumento: “De fato, não entendo o que significa a palavrinha *após* senão por um conceito já prévio de tempo. Pois são uns *após* os outros os que existem em *tempos diversos*, assim como são *simultâneos* os que existem *ao mesmo tempo*” (Kant 1900; II, 399). Em outras palavras, o argumento vai da anterioridade (epistemológica) da representação do espaço e do tempo em relação às coisas para a *origem não empírica* dessas representações, isto é, para a pureza destas. Este movimento da argumentação é, de resto, confirmado pelo argumento 3 do tempo, conclusão parcial dos argumentos que o precedem: “Assim, a *idéia do tempo é intuição* e, porque é concebida antes de toda sensação, como condição das relações que se apresentam entre o que é sensível, é *intuição*, não sensorial, mas *pura*” (Kant 1900; II, 399).

Ora, para voltar à Reflexão 3957, o que vale para o espaço e para o tempo também deve valer para o conceito de gênero, um paralelismo entre formas da sensibilidade e formas do pensar que se encontra de fato nessa Reflexão. Esse ca-

ráter mais geral do argumento, que não se limita à intuição sensível e se estende a todo tipo de representação *a priori*, já foi notado por Gottfried Martin, que o atribui a uma linhagem mais antiga, a de Platão e sua fundamentação da teoria das idéias: “O argumento vale em Platão não apenas para o problema da duplicação do quadrado e para o problema da igualdade [isto é, as questões investigadas no *Ménon* e no *Fédon*], mas igualmente para o conceito de água. Para poder (re)-conhecer algo como água e também poder indicar algo somente como água, já tenho sempre de saber o que é água. Para poder subsumir algo sob o conceito de água, já tenho sempre de ter o conceito de água ou, em termos platônicos, a idéia de água, e nesse sentido se usa o argumento no *Timeu*” (Martin 1969, p. 36).

É talvez discutível a pertinência dessa comparação com Platão ou até mesmo a correção do argumento, que parece conceder demasiado a uma estruturação já dada como pronta nas coisas e nos conceitos. No entanto, o importante é que podemos usar tal argumentação como ponto de partida para ir a outro lugar. Assim como só posso representar algo, que cai nos sentidos, como sucessivo ou como simultâneo ou então como exterior a mim e a outras coisas, porque já possuo previamente o conceito de tempo e de espaço, assim também só posso representar algo como pedra porque já estou na posse do conceito de gênero. Quer dizer, assim como não posso entender a palavrinha *após* sem uma representação prévia de tempo, assim também não posso entender o que seja uma pedra, um diamante, um pedregulho ou um pedaço de mármore sem o conceito de pedra em geral. Tenho de antemão o conceito de comum a muitos, de modo que, diante da multiplicidade de coisas que os sentidos me apresentam ou possam vir a fazê-lo, sei que devo procurar o que é invariável no variável e abstrair deste para reter o que se apresenta constantemente. O diamante, o pedregulho e o pedaço de mármore são representados todos como pedra não só porque posso, mas também sei *como*, diante da imensa multiplicidade de coisas que agora estão diante de mim, não atentar em que estão agora e aqui, desconsiderar a dimensão e a cor de cada um deles, que um é cristalino e translúcido, outro é cinza e de figura irregular, o terceiro é branco e liso, para neles reter o que é comum (são sólidos, duros e suscetíveis de serem fragmentados). Sem aquele conceito prévio, portanto, não saberia nem o que pro-

curar nem como fazê-lo, de modo que jamais estaria a meu alcance formar o conceito de pedra em geral, a representação de certas características que permanecem invariáveis a despeito da variabilidade de propriedades e aspectos – a representação de algo que é comum a muitos. Nesse caso, não poderia jamais representar um ponto fixo, de modo que minhas representações seriam tão diversas como a própria diversidade de coisas e aspectos, e, sem outro alcance que a experiência atual, se apresentariam como uma sucessão de representações instantâneas; jamais representariam, portanto, algo em geral.

Contudo, embora não seja falsa, essa explicação é insuficiente ao menos por duas razões e por isso requer que se vá além dela, ou melhor, aquém, ao seu fundamento. Em primeiro lugar, é difícil sustentar que é por nos oferecer um saber prévio que o conceito de gênero é condição de formação de conceitos empíricos. Diferentemente de conceitos empíricos como o de água ou mesmo os conceitos puros como substância, causa, etc., gênero é em si mesmo conceito tão amplo e indeterminado, que não contém nenhuma informação com a qual pudéssemos contar de antemão para escolher os dados relevantes que são invariáveis na variabilidade de aspectos e, assim, formar conceitos disto ou daquilo. Em segundo lugar, o exemplo deveria iluminar, mas ainda não o faz, o que a Reflexão 3957 assevera, ou seja: (a) que o conceito puro se funda na natureza *constante* do poder pensante da alma ou, correlativamente, que o conceito é puro na medida em que se refere à *forma* do conhecimento, visto que toda a matéria do pensar é empírica; (b) que o conceito puro, não sendo a própria constância do pensar nem forma do conhecimento, embora ligado a um e outro, é *adquirido* originariamente, é *produto* do pensar no trabalho de *formar* conceitos empíricos.

No fundo, os dois pontos fracos do argumento são afins, pois têm como princípio que o conceito já esteja *formado* como tal e exige tão-somente a subordinação do objeto sob ele. No entanto, o conceito de gênero, ainda que não provenha das coisas, não é informação prévia a elas. Pois se o que é comum a muitos nada mais é do que o traço constante no diverso (a solidez no diamante, no pedregulho, etc), então é claro que só se chega a essa representação *pela* experiência do diverso; ou melhor, o invariável e o variável só podem ser tais na variação e por ela. Desse

modo, o conceito de gênero não contém *informação* sobre algo nem é representação *de algo* (“o invariável em si”, diríamos, em analogia com a igualdade em si do *Fédon* ou com a idéia de água do *Timeu*), mas é a própria constância do pensar que torna possível pensar o invariável nas coisas tanto quanto se mostra invariável por meio delas. O diamante, o pedregulho e o pedaço de mármore somente podem ser representados como pedra porque ao pensar o pedregulho não deixo para trás a representação do diamante, e ao pensar o mármore já não esqueço que pensei também o diamante e o pedregulho. Ou melhor, ao passar em revista as diversas propriedades de cada um deles, que um é sólido e translúcido, outro é sólido e cinza, e o último é sólido e branco, só posso abstrair do diferente para obter o que lhes é comum (a solidez), porque a cada instante retenho o que pensei. Logo, sem este ponto fixo do pensamento, eu não poderia nem representar a diversidade de coisas e propriedades (pois a diversidade pressupõe que, ao representar aquele, também represento este) nem, portanto, desconsiderá-las para reter o que lhes é comum (a solidez neste e naquele). Ou, nos termos da reflexão, se a natureza do poder pensante da alma fosse *inconstante*, isto é, variável, o pensar não poderia representar nem o variável das coisas nem o invariável delas e, nesse caso, o pensar se tornaria tão diverso como as suas própria representações, de modo que jamais poderia representar algo que fosse além da representação instantânea, isto é, jamais poderia representar algo em geral. Assim, quando se falou em conceito de gênero como condição do conceito empírico de pedra, tinha-se em mente também a constância (formal) do pensar, sem a qual não se pode pensar nem o diverso como tal, nem o que é comum uma vez desconsiderado o diverso; portanto, sem tal constância, não seria possível nenhuma representação geral ou conceito empírico, quer dizer, ela é condição que antecede os conceitos empíricos e é suposta por estes.

Entretanto, essa constância não é uma “constância em si”, a representação de algo ou uma informação que nos daria um critério para reencontrá-la nas coisas, mas só pode se mostrar como invariável no próprio confronto com o diverso e no trabalho de encontrar nelas um ponto fixo, (desse modo, as duas descrições acima sobre a formação do conceito de pedra se recobrem perfeitamente). Por isso, a própria constância do poder pensante da alma não é algo *dado* de antemão, e o

conceito puro, que surge e se forma nesse trabalho, não é senão um modo de exprimir essa invariabilidade. Tal como diz a Reflexão. 3964, de 1769: “Conhecimentos da razão são ou dados nos sentidos segundo a matéria e têm somente a forma da razão, i. e., conceitos gerais, ou exprimem a própria forma da razão; aqueles são empíricos, estes são *notiones puras*”. (Kant 1900; XVII, 368). Desde que a invariabilidade é a constância do pensar ao longo do trabalho de elevar o sensível a conceitos empíricos, quer dizer, é a legalidade de sua atividade, então os conceitos puros, exprimindo a forma da razão, exprimem-lhe as leis. Conforme a *Logik-Philippi* (ca. 1772): “os conceitos puros do entendimento exprimem, portanto, as leis segundo as quais o entendimento procede” (Kant 1900; XXIV, 452).

RESUMO

Segundo uma longa tradição, os intérpretes de Kant, embora reconheçam o importante papel da Dissertação de 1770 na gênese da filosofia crítica, não deixam de apontar que, ao lado da “nova teoria do tempo e do espaço”, se encontraria, ainda intocada, a doutrina metafísica de um mundo inteligível cognoscível pelo uso real do entendimento, tese dogmática que seria superada pelo posterior desenvolvimento da filosofia crítica. Divergindo dessa linha de interpretação, queremos mostrar que a distinção entre sensível e inteligível e a ontologia proposta pela Dissertação se enraízam no próprio problema cosmológico. De acordo com nossa interpretação, não apenas o uso real do entendimento está longe de significar a doutrina pré-crítica do conhecimento do mundo inteligível por meros conceitos puros, mas também a própria radicalização do problema cosmológico, primeiro exposto na Dissertação, constitui uma das raízes profundas da filosofia crítica.

Palavras-chave: metafísica, cosmologia, conceito de mundo, ontologia, conceitos puros, uso lógico e uso real do entendimento.

ABSTRACT

According to a widely held view, the interpreters of Kant, although acknowledging the important role of the Inaugural Dissertation in the development of his philosophy, maintain that this work still allows for, along with the “new doctrine of space and time”, the cognition of the intelligible world by means of the real use of the understanding. This assumption in particular has been regarded as a residual feature of the dogmatic metaphysics to be further supplanted by the development of the Critical philosophy. By contrast, I argue that both the distinction between sensible and intelligible world, and the ontology presented in the Dissertation are rooted into the cosmological problem itself. As a result, it follows not only that the doctrine of the real use

of the understanding is far from being the pre-Critical assumption of the cognition of the intelligible world by mere concepts, but also that the cosmological problem presented in the Dissertation constitutes one of the deep roots of the Critical philosophy.

Keywords: metaphysics, cosmology, concept of the world, ontology, pure concepts, logical use and real use of the understanding.

Recebido em 10/2006

Aprovado em 08/2007

Referências Bibliográficas

ALLISON, H. [1]. "Kant's concept of the transcendental object", *Kant-Studien* 59, 1968, pp.165-186.

____ [2]. *Kant's Transcendental Idealism*, revised and enlarged edition. New Haven: Yale University Press, 2004.

BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica*. In: *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, vol. XVII. Berlin/Leipzig: De Gruyter, 1924.

BECK, L. W. "Introduction". In: *Kant's Latin Writings, Translations, Commentaries, and Notes*, second, revised edition. Trans. Lewis White Beck in collaboration with Mary Gregor, Ralf Meerbote, John Reuscher. New York: Peter Lang, 1992.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La Déduction Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*, vol. 1. Anvers, De Sikel, 1934. Reimpr., New York: Garland, 1976.

ERDMANN, B. "Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie". In: Erdmann, B. *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie*, edit. Benno Erdmann, 1882. Reimpr. de Norbert Hinske. Stuttgart-Bad Cannstatt: fromann-holzboog, 1992, pp. 265- 312.

FALKENBURG, B. *Kants Kosmologie: die wissenschaftliche Revolution der Naturphilosophie im 18. Jahrhundert*. Frankfurt: Klostermann, 2000.

FINK, E. *Welt und Endlichkeit*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1990.

GUEROULT, M. "La Dissertation kantienne de 1770 (deux conferences)", *Archives de Philosophie*, 41, 1978, pp. 3-25.

GRANEL, G. *L'equivoque ontologique de la pensée kantienne*. Paris: Gallimard, 1970.

GUYER, P. *Kant and the claims of knowledge*. Cambridge [England]/ New York: Cambridge University Press, 1987.

HERZ, M. *Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit*; neu herausgegeben, eingeleitet, mit Anmerkungen und Registern von Elfriede Conrad, Heinrich P. Delfosse und Birgit Nehren. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1990.

HINSKE, N. *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie (der dreißigjährige Kant)*. Stuttgart: W. Kohlhamer Verlag, 1970.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. de Alexandre F. Morujão e Manuela P. dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin: G. Reimer (Walter de Gruyter), 1900 em diante.

_____. *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, trad. Paulo R. Licht dos Santos. In: Immanuel Kant, *Escritos Pré-Críticos*. São Paulo: Edunesp, 2005.

_____. *Prolegômenos a toda a metafísica futura*, trad. de Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1987.

LEBRUN, G. "O aprofundamento da 'Dissertação de 1770' na 'Crítica da razão pura'". In: *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras-Edusp, 1993, pp. 37-50

LINHARES, O. B. "O despertar do sono dogmático". *Transformação: Revista de Filosofia/Universidade Estadual Paulista*, v. 28, 2005, pp. 53-81.

LONGUENESSE, B. *Kant and the Capacity to Judge*. Trans. Charles T. Wolfe. Princeton: University Press, 2000.

MALZKORN, W. "Kant über die Teilbarkeit der Materie", *Kant-Studien*, 89, 1998, pp. 385-409.

MARTIN, G. *Immanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin: Walter de Gruyter, 1969.

MOUI, P. "Introduction". In: E. Kant, *La Dissertation de 1770*, troisième édition. Introd., trad. et notes par Paul Mouy. Paris: Vrin, 1995. pp. 9-14.

PATT, W. *Transzendentaler Idealismus : Kants Lehre von der Subjektivität der Anschauung in der Dissertation von 1770 und in der "Kritik der reinen Vernunft"*. Berlin [u.a.]: Walter de Gruyter, 1987.

PHILONENKO, A. *L' oeuvre de Kant*, vol. 1. Paris:Vrin, 1975.

RAMÓN CÈNAL, S. L. "Kant: La 'Dissertatio' de 1770". Reimpr. *Revista Philosophica* 19-20, 1996, pp. 155-174.

REICH, K. "Über das Verhältnis der Dissertation und der Kritik der reinen Vernunft und die Entstehung der kantischen Raumlehre". In: Kant, *Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und Geisteswelt*, trad. Klaus Reich. Hamburg: Felix Meiner, 1958, pp. VII-XVI

SALA, G. B. "Der 'reale Verstandesgebrauch' in der Inauguraldissertation Kants von 1770". *Kant-Studien* 69, 1978, pp.1-16.

SCHMUCKER, J. "Zur entwicklungsgeschichtlichen Bedeutung der Inauguraldissertation von 1770". *Kant-Studien*, Sonderheft, 1974, pp. 263-282.

VORLÄNDER, K. *Immanuel Kant, der Mann und das Werk*, zweite, erweiterte Auflage. Hamburg: Felix Meiner, 1977.

WOLFF, C. *Cosmologia Generalis*. In: *Gesammelte Werke*, vol IV, edit. por Jean Ecole et. al. Hildesheim: Georg Olms, 1964.

_____. *Vernünfftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit (Deutsche Logik)*. In: *Gesammelte Werke*, vol 1; edit. por Jean Ecole et. al. Hildesheim: Georg Olms, 1965.