

CONCEITO DE MUNDO E CONCEITO NA DISSERTAÇÃO DE 1770*

SEGUNDA PARTE

Paulo R. Licht dos Santos

UFSCAR

Paulsen resume nestes termos o que entende ser o resultado geral alcançado pela *Dissertação de 1770*: “Ao lado da matemática como forma do conhecimento do mundo sensível, encontra-se a metafísica como forma do conhecimento do mundo inteligível. Concede-se validade objetiva também à metafísica graças à pura separação dos dois mundos em seus domínios; assim como a matemática rege o mundo dos fenômenos por meio de formas puras da intuição, a metafísica alcança o mundo inteligível por meio de conceitos puros do entendimento. Desse modo esta se assegura contra as ‘sub-repções’ do pensamento sensível (...)” (Paulsen 1899, p. 92). Neste breve balanço está implícito que, para Paulsen, a *Dissertação* só concederia validade objetiva aos conceitos puros na metafísica especulativa ao custo de inter-

(*) A primeira parte deste artigo foi publicada na *Analytica* volume 11, número 2. O artigo como um todo reproduz, sem modificações substanciais, um dos ensaios integrantes de minha tese de doutorado defendida em 2004, *Ensaio sobre o problema antinômico na filosofia kantiana*, orientada pelo Prof. Dr. José Arthur Giannotti e financiada pela FAPESP. Fique aqui registrado o meu agradecimento a ambos.

ANALYTICA, Rio de Janeiro, vol 12 nº 1, 2008, p. 43-98

ditar toda aplicação deles aos fenômenos. Essa interpretação remonta já a Lambert, que, em carta a Kant de 13 de outubro de 1770, questiona “até que ponto esses dois gêneros de conhecimento [sensibilidade e entendimento] estão tão completamente *separados*, que não se unem *em nenhum lugar*” (Kant 1900; X 105). Avaliando que para a *Dissertação* eles não se uniriam em lugar algum, Lambert observa a Kant que “também para a ontologia é útil recorrer aos conceitos extraídos da aparência [Schein], porque, no final, a teoria que a ontologia propõe tem de ser de novo aplicada aos fenômenos” (Kant 1900; X 108; *italico no original*). Não é difícil perceber que essa observação se dirige, na verdade, contra Kant, uma vez que, seguida à risca, converteria em empíricos os conceitos ontológicos que a *Dissertação* havia radicado no entendimento.

Em face dessa leitura, que resultado alcançou a primeira parte deste ensaio? A análise de algumas passagens da *Dissertação de 1770* e da própria posição de seu problema, cosmológico¹, ofereceu alguns claros indícios de que a conquista fundamental dessa obra, a distinção radical entre os princípios do mundo sensível e do mundo inteligível, está longe de significar que, a essa altura de seu trajeto, Kant reserve aos conceitos puros do entendimento apenas um uso na metafísica, excluindo toda e qualquer aplicação deles ao mundo sensível. Ao contrário, esses indícios, amplificados pela análise de três Reflexões de 1769, mostram que Kant efetivamente lhes atribui um emprego empírico, cabendo à investigação filosófica separar, nesse mesmo uso, toda matéria sensível, para assim alcançar os conceitos do entendimento como formas *puras* radicadas em leis do próprio pensar.

Agora, a questão que se impõe é se, apoiada em alguns indícios pinçados aqui e ali, essa interpretação também vale para a própria *Dissertação* como um todo. Claramente, essa questão traz outra consigo: ainda que se conceda que a *Dissertação* admita um uso dos conceitos puros na experiência, resta ainda saber se ela

(1) Semelhante interpretação é oferecida em linhas gerais por Falkenstein. Esse autor, contudo, embora vincule a distinção entre entendimento e sensibilidade aos paradoxos da composição e da divisão, não atrela o problema da *Dissertação*, ao menos não explicitamente, ao problema antinômico (FALKENSTEIN 1995, pp. 35-41).

também admitiria que a metafísica possa alcançar um conhecimento substantivo do mundo inteligível por meros conceitos. Temos, assim, duas questões, distintas porém correlatas: em primeiro lugar, cabe examinar se a análise anterior acerca do uso dos conceitos puros na experiência se prolonga na *Dissertação* como um todo, em especial na distinção entre o uso lógico e uso real do entendimento; em segundo lugar, resta saber se essa distinção ainda estaria a serviço, em 1770, de uma metafísica especulativa que pelo uso real pretenda conhecer as coisas em si mesmas, tal como sustenta grande parte da literatura sobre Kant.²

4. USO LÓGICO E USO REAL DO ENTENDIMENTO

Já de Vleeschauwer reconheceu haver na *Dissertação* um prolongamento das Reflexões anteriormente analisadas, assinalando, em particular, a grande afinidade entre o parágrafo oito da *Dissertação* e a Reflexão 3930. Esta, diz o intérprete, não seria nada mais do que “uma paráfrase” daquela (de Vleeschauwer 1976; pp. 234, 235). Em rigor, deveria ter dito o inverso, pois é a Reflexão que, datada de 1769 por Adickes, precede a *Dissertação*. Mas o importante para nós é que, caso se reconheça a afinidade ou o paralelismo entre ambos os momentos, pode-se transitar entre eles e servir-se do que é claro em um para iluminar o que é obscuro no outro. Vale a pena citar integralmente o parágrafo oito da *Dissertação*, pois grande parte do que se segue não consiste senão num amplo comentário desse parágrafo:

A filosofia que contém os *primeiros princípios* do uso do *entendimento puro* é a METAFÍSICA. Mas a ciência *propedêutica* para ela é a que ensina a distinção entre conhecimento

(2) É assim que Falkenstein, para dar mais um exemplo (para outros exemplos, cf. a Parte 1 deste trabalho), compreende a distinção entre uso lógico e uso real do entendimento: “Kant, tendo admitido que os sentidos nos dão apenas conhecimento do modo como somos afetados pelas coisas, a essa altura ainda reluta em negar a possibilidade de conhecer as coisas como são em si mesmas; desta maneira, é levado a afirmar que o entendimento tem um uso especial, o ‘real’, além do seu uso comum, ‘lógico’. Enquanto em seu uso lógico o entendimento abstrai, dos sentidos, os universais e os princípios, em seu uso real pode proporcionar para si mesmo um conhecimento das ‘coisas como são’, sem depender dos sentidos” (FALKENSTEIN 1995, p. 44-45).

sensitivo e conhecimento intelectual; dessa ciência, apresentamos uma amostra nesta nossa *Dissertação*. 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, não como conceitos *inatos*, mas como conceitos abstraídos de leis ínsitas à mente (ao atentar nas ações da mente por ocasião da experiência) e, por isso, *adquiridos*. Desse gênero são possibilidade, existência, necessidade, substância, causa etc. com os seus opostos ou correlatos; esses conceitos, como nunca entram em representação sensorial alguma como partes, de nenhum modo puderam ser daí abstraídos (Kant 1900; II, 395).

A exemplo da Reflexão 3930, também aqui encontramos um esboço ou forma primitiva de dedução metafísica, isto é uma derivação de certos conceitos puros a partir da natureza do entendimento, mais precisamente, das leis de sua atividade.³ Lá se dizia que havia conceitos que eram “abstraídos da lei do entendimento ao comparar, [e] ligar e separar os conceitos abstratos” (Kant 1900; XVII, 352); agora se diz que, se quisermos encontrar certos conceitos cujo uso não é empírico, tal como exige a ontologia (pois é dela que se fala, da *philosophia prima* e dos conceitos de necessidade, existência, substância etc.), devemos procurá-los “na natureza do entendimento” e extraí-los, como conceitos puros, de “leis ínsitas à mente”. O

(3) Como já observamos na Parte 1 deste ensaio, quem aproxima a Reflexão 3930 de uma *dedução* dos conceitos puros é Erdmann, seguido então por de Vleeschauwer, que diz tratar-se de uma dedução *metafísica* desses conceitos. Falamos aqui, por nossa conta, de *esboço* de dedução metafísica, a fim de marcar a distância que separa a forma primitiva daquela que é plenamente desenvolvida na *Crítica da razão pura*. Uma diferença importante entre ambas talvez se mostre pelo “etc.” que, no § 8 da *Dissertação*, encerra a lista dos *conceptus intellectus puri*. Ou seja, está inteiramente ausente da forma primitiva de dedução metafísica a idéia de exaustividade e sistematicidade de uma classificação dos conceitos puros do entendimento. De resto, é o que Kant observa já na célebre carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772: “(...) procurei reduzir a *filosofia transcendental*, ou seja, todos os conceitos da razão completamente pura, a certo número de *categorias*, mas não como *Aristóteles*, que, em seus 10 *predicamentos*, as justapôs por mero acaso, tal como as encontrou, mas sim como elas próprios se dividem por si mesmas em *classes* mediante algumas poucas leis fundamentais do entendimento” (Kant 1900; X 132).

paralelismo, porém, não cessaria já nesse ponto? Na Reflexão 3930, o adversário era Locke, contra quem importava mostrar que, mesmo na experiência, intervinha um elemento não empírico – os conceitos puros que, exprimindo a legalidade do entendimento, constituíam a forma de todo conceito empírico. Combatia-se, então, no terreno do oponente e com as armas escolhidas por ele: “vale a regra de Locke de que sem impressão sensível nenhum conceito se torna claro” (Kant 1900; XVII, 352). Na *Dissertação*, contudo, em virtude mesmo de sua questão inaugural, o problema cosmológico, o território que deve ser assegurado é outro, não o da experiência, mas o da metafísica, disciplina que “contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro”. O que aqui importa, portanto, são os conceitos do entendimento em sua máxima pureza. Aliás, não é por outra razão que a metafísica carece de uma ciência preliminar - o método proposto pela *Dissertação* - que, estabelecendo a distinção entre o sensitivo e o intelectual, torne possível uma metafísica que, evitando as sub-repções dos sentidos, use de modo inteiramente puro os conceitos do entendimento. Por isso, diz Kant na passagem acima destacada, esses conceitos “não devem ser procurados nos sentidos”; ou melhor, seria completo disparate procurá-los nos sentidos, pois como “nunca entram em representação dos sentidos como partes, de nenhum modo podem ser daí abstraídos”.

À primeira vista, essas passagens ofereceriam a prova mais contundente de que têm razão aqueles que, como Lambert e Paulsen, entendem que a *Dissertação* isola de tal modo os conceitos puros que eles em parte alguma vão encontrar-se com o sensível. Contudo, o próprio parágrafo oito, ao mencionar “as ações da mente por ocasião da experiência” não pressupõe de algum modo que os conceitos puros tenham um papel na experiência? Pois é nesta última, diz a *Dissertação*, que se desdobra o entendimento em seu uso lógico: “(...) da aparência à experiência não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento” (Kant 1900; II 394).

Dos intérpretes mais recentes que se ocuparam com a distinção entre o uso lógico e o uso real do entendimento tal como exposta pela *Dissertação* (distinção exposta nos parágrafos 5, 6 e 23 dessa obra), Béatrice Longuenesse é talvez um dos que foi mais longe (Longuenesse 1993, pp. 4-18). Não por sua interpretação do uso

real do entendimento, a qual apenas reproduz a interpretação convencional de que a *Dissertação* admitiria “um conhecimento puramente intelectual do ser em geral que procede unicamente pela análise dos conceitos puros” (Longuenesse 1993, p. 15). Tampouco pelo fato de reconhecer que a *Dissertação*, em algumas passagens importantes, notadamente na seção V, apresenta uma teoria do juízo que admite expressamente a predicação de conceitos puros a conceito empíricos (cf. § 24 da *Dissertação*); com efeito, antes dela, já Lewis White Beck dizia estar nessa seção a semente da crítica madura (Beck 1978; pp. 104 - 105). Mas se Longuenesse vai mais longe é porque, enquanto os demais intérpretes crêem que a distinção entre uso lógico e uso real, tal como exposta em 1770, criaria um abismo intransponível entre o sensível e os conceitos puros, ela reconhece que cabe precisamente ao uso lógico fazer a ponte entre ambos: “os conceitos puros podem também ser aplicados ao sensível, por intermédio do uso lógico do entendimento; é assim que conceitos tais como os de causa, substância, possibilidade, necessidade etc. podem ser aplicados ao sensível” (Longuenesse 1993, p. 15; tradução modificada no tempo verbal. Cf. tb. p. 16 n. 1). Para Longuenesse, portanto, a *Dissertação* não apenas concede que os conceitos puros se aplicam aos fenômenos, mas também que essa aplicação se dá por meio do uso lógico do entendimento.

Mas o problema é que, por mais longe que tenha ido, Longuenesse ainda fica aquém do que o próprio Kant concedia nas reflexões de 1769. De fato, ela entende que, na *Dissertação*, os conceitos empíricos e os conceitos puros, ainda que possam relacionar-se entre si pelo uso lógico, fundam-se em regras inteiramente distintas: “a *Dissertação* considerava, de um lado, que elaboramos nossos conhecimentos empíricos ao formar, por indução, conceitos que subordinamos uns aos outros segundo as regras do ‘uso lógico do entendimento’; de outro lado, que possuímos ‘conceitos puros’, extraídos ‘unicamente de leis do espírito’ quando refletimos sobre o sensível” (Longuenesse 1993, p. 15). Assim, pela leitura de Longuenesse, teríamos, de um lado, a formação de conceitos empíricos por indução segundo as regras do uso lógico, isto é, a universalização de representações singulares por meio da abstração, e, de outro lado, teríamos a obtenção de conceitos puros a partir de certas leis do espírito. Nesse caso, que seria um conceito empírico? Uma representação

que resulta de um processo de indução que, se não é avesso ao conceito puro, pois não exclui que seja subordinado a este, ocorre no entanto de modo inteiramente paralelo ao processo que forma o conceito puro. Por essa leitura, portanto, o conceito empírico só pode ser *outro* conceito, uma representação formada inteiramente à parte do conceito puro.

É nítida a distância entre a interpretação de Longuenesse e as Reflexões anteriormente examinadas, segundo as quais o conceito puro não é outro conceito, mas o *mesmo* conceito empírico, só que esvaziado da matéria sensível. A esse respeito, a Reflexão 3957 era clara ao afirmar que “(...) se retirarmos todo o efeito dos sentidos, esses conceitos [empíricos] são conceitos puros da razão, tais como: possível, substância etc. (...)” (Kant 1900; XVII, 364). Por isso, por mais longe que tenha ido, Longuenesse entende que, na *Dissertação*, a distinção entre uso lógico e uso real significaria, em última análise, uma separação radical entre duas classes de conceitos, radicadas cada uma delas em leis inteiramente distintas.

No entanto, deveríamos realmente acreditar que Kant, a despeito do que escrevera um ano antes nas suas reflexões, poderia sustentar que o pensamento, ao formar conceitos empíricos segundo o uso lógico, seria alguma vez capaz de despir-se da legalidade dos seus atos para seguir unicamente o curso das representações dadas pelos sentidos? Nos termos das Reflexões examinadas, isso equivaleria a abrir mão da própria indução e dos conceitos empíricos, cuja possibilidade estaria assente, ao menos em parte, na constância formal ou legalidade do poder pensante da alma. Que na *Dissertação* Kant talvez tenha mudado de opinião ou esquecido o que escrevera antes não é de todo impossível, sobretudo quando se considera que as *Reflexões* são registros de um pensar em movimento e que a *Dissertação* é obra circunstancial, redigida num curto intervalo de tempo (provavelmente entre março e agosto de 1770).⁴ Se nada disso é impossível, tampouco é assegurado, pois Kant também afirma, em carta a Lambert de 2 de setembro de 1770, que

(4) Cf. Manfred Kuehn 2001, p. 188-189 e tb. a nota introdutória à tradução da *Dissertação* em inglês (Immanuel Kant 1992, pp. lxx-lxxiv).

escreveu sobre assunto meditado durante muito tempo (Kant 1900; X, 96). Forte razão, portanto, para esperar encontrar na *Dissertação* alguma ressonância das Reflexões anteriormente examinadas, sabendo agora precisamente onde está o foco da dificuldade: *no uso lógico* do entendimento interpretado como um uso que seria inteiramente alheio às regras subjacentes aos conceitos puros do entendimento.

O USO LÓGICO DO ENTENDIMENTO

A *Dissertação* introduz a distinção entre uso lógico e uso real do entendimento nestes termos:

No que diz respeito ao que é *intelectual*, deve-se antes de tudo notar muito bem que o uso do entendimento, isto é, a faculdade superior da alma, é duplo: pelo primeiro são dados os próprios conceitos ou das coisas ou das relações, e esse é o USO REAL; pelo segundo, porém, de onde quer que sejam dados, eles apenas são *subordinados* uns aos outros, a saber, os inferiores aos superiores (às notas características comuns), e são comparados entre si segundo o princípio de contradição, e esse uso se chama USO LÓGICO (Kant 1900; II, 393).

Note-se, em primeiro lugar, a afirmação da identidade das leis do entendimento ao longo da duplicidade do seu uso: uso real e uso lógico encontram-se ambos abrigados sob a rubrica comum de *intelectual*, termo que Kant pouco antes havia caracterizado como aquilo “que é sujeito às leis da inteligência” (Kant 1900; II, 392). Quer dizer, a distinção entre uso real e uso lógico não se funda na duplicidade de conceitos ou de leis do entendimento, mas tão-somente em dois modos de empregar os *mesmos* conhecimentos intelectuais, definidos como os que estão sob as leis do entendimento. Assim, seja qual for a diferença entre os usos do entendimento, trata-se sempre da mesma legalidade e, por isso, do mesmo entendimento que está em jogo. Essa tese é igualmente sugerida por Kant quando acentua, em outra passagem (Kant 1900; II, 394), que o uso lógico não pode conferir nenhum *sentido* real aos conceitos empíricos. Não está implícito nessa afirmação que a distinção ente conceitos empíricos e conceitos puros diz respeito não a duas classes diferentes de conceitos, a dos

conceitos empíricos pertencentes ao uso lógico e a dos conceitos puros pertencentes uso real, mas à distinção de *sentido* que um e outro uso podem conferir ao *mesmo* conceito? A própria *Dissertação* dá um exemplo de como os mesmos conceitos, o de causa e o de substância, adquirem sentidos distintos conforme o modo em que são empregados. A *Dissertação* afirma que Deus é *causa* da unidade das *substâncias* que constituem o mundo inteligível (§ 20); aqui, os conceitos puros de causa e de substância possuem claramente um uso real, como requer a metafísica. Mas esses mesmos conceitos também possuem um uso empírico quando está em jogo o conceito empírico de força. Com efeito, a *Dissertação* afirma que uma força originária, entendida como a relação *causal* de uma *substância* com seus acidentes, tem de ser procurada na experiência, uma vez que a possibilidade de qualquer força não depende apenas do princípio de contradição (§ 28). Ou seja, os mesmos conceitos, causa e substância, possuem um sentido empírico quando é questão de conceber o que é dado pela sensibilidade, e um sentido real quando empregados para conceber as coisas à parte de nossa forma particular de intuir. Aliás, a possibilidade de dois sentidos para um mesmo conceito já está presente, como vimos anteriormente, na própria questão cosmológica, que infere que há um mundo e partes simples “(...) uma vez dados compostos substanciais pelo testemunho dos sentidos ou por outro modo qualquer (...)” (Kant 1900; II 389). “Outro modo qualquer” não é o que é dado pelo testemunho do entendimento?

Assim se nota, em segundo lugar, que o uso lógico, não se distinguindo do real por empregar uma determinada classe de conceitos (os conceitos empíricos) que excluiria outra (os conceitos puros), é caracterizado pelo modo peculiar *como* procede: o uso lógico ocupa-se, como se lê na passagem antes destacada, tão-somente com a comparação e subordinação de conceitos – “de onde quer que sejam dados” (*undecunque dati*). Não se pode ignorar, sem mais, essa pequena expressão, imediatamente secundada por outra semelhante: pelo uso lógico, “um conhecimento, de qualquer modo que seja dado (*data quomodocunque cognitio*), é considerado ou como contido sob uma nota característica comum a muitos ou oposto a ela (...)” (Kant 1900; II 393). É precisamente por essas duas pequenas expressões, *undecunque dati* e *data quomodocunque cognitio*, que a *Dissertação* circunscreve o domínio do uso lógico do entendi-

mento⁵; ou melhor, subtrai-lhe todo o domínio, visto que não atribui ao uso lógico uma jurisdição especial de conceitos ou de objetos, mas tão-só descreve o seu modo de proceder. Quer dizer, o uso lógico é lógico não porque emprega uma classe especial de conceitos ou de conhecimento, mas porque se ocupa *apenas* com a comparação e subordinação de conhecimentos segundo o princípio de contradição – sem se preocupar *de onde* ou *como* são dados. Nos termos da Reflexão 3946 (1770?): “Toda filosofia pura é lógica ou metafísica: àquela não importa a coisa; a esta, sim, bem como a origem do conceito” (Kant 1900; XVII, 359). Por isso, cabendo tão-só à metafísica (ou, segundo a *Dissertação*, à propedêutica para a metafísica) investigar a origem dos conceitos e as coisas representadas por eles, não é função do entendimento em seu uso lógico perguntar se os conhecimentos que ele compara e subordina seriam representações dadas pelos sentidos, isto é, meros fenômenos, ou se seriam representações dadas pela própria natureza do entendimento, conceitos gerais *das coisas* mesmas. Que significa isso? Significa que o uso lógico do entendimento é, por princípio, inteiramente indiferente à natureza intrínseca do dado, pois é apenas à metafísica (ou à sua propedêutica) que importam a origem dos conceitos e a coisa concebida segundo essa origem. Na verdade, para falar nos termos da *Dissertação*, é o uso real que unicamente pode ser caracterizado com referência ao *dado* e à *coisa* segundo a *origem* do conceito dado: pelo uso real, diz Kant, “são dados os próprios conceitos ou das coisas ou das relações”, conceitos esses que são “dados pela própria natureza do entendimento” (respectivamente §5 e § 6; Kant 1900; II, 393 e 394).

Em um contexto polêmico, a *Dissertação* parece sugerir que, mais do que indiferença (“à lógica *não importa* a coisa...”), trata-se mesmo de uma verdadeira incapacidade de o uso lógico dizer algo relevante sobre o que lhe é dado:

(5) No § 10 da seção do fio condutor da descoberta de todos os conceitos puros do entendimento, a *Crítica da razão pura* diz: “A lógica geral abstrai (...) de todo o conteúdo do conhecimento e espera que de algum outro lugar, *seja qual for*, representações *sejam dadas*, para transformá-las primeiro em conceitos, o que se passa analiticamente” (A 76/ B 102; itálico meu). Evocaria essa passagem, com o seu “*Vorstellungen gegeben, anderwärts, woher es auch sei*” as presentes passagens da *Dissertação*: “*conceptus undecunque dati*” e “*data quomodocumque cognitio*”?

Disso se pode ver que se expõe mal o sensitivo como aquilo que é conhecido *mais confusamente* e o intelectual como aquilo cujo conhecimento é *distinto*. De fato, essas são apenas distinções lógicas e *não tocam* de modo algum os *dados* que subjazem a toda comparação lógica (Kant 1900; II, 394).

Por isso, mesmo que queira, o lógico (que logo a seguir será nomeado: Wolff) não é capaz de compreender as representações ou conhecimentos que elabora: distinções que são *apenas* lógicas “*não tocam* de modo algum os *dados* que subjazem à comparação lógica”. Dessa impotência decorre também, como efeito colateral, a incapacidade do lógico em determinar o próprio estatuto ontológico do *objeto* representado:

Temo, porém, que o II.^{mo} Wolff, por essa distinção entre sensitivo e intelectual, que para ele não é senão lógica, talvez tenha abolido por inteiro, com grande dano para a filosofia, aquela nobilíssima tradição da Antigüidade de dissertar acerca *da natureza dos fenômenos e dos númenos* e tenha desviado os ânimos da investigação de ambos para o que o mais das vezes são minúcias lógicas (Kant 1900; II, 395).

É importante notar que até o momento o que está em jogo é o uso lógico *como tal*, sem outra qualificação; ou seja, é questão do uso lógico independentemente do domínio em que é usado ou do gênero de conhecimento que ele toma como dado. Desse estrito ponto de vista, está fora de toda questão perguntar se o uso lógico é um uso do entendimento no conhecimento sensível ou no intelectual, em ambos ou em nenhum deles, pois é justamente a indiferença fundamental em relação à origem e natureza do conhecimento dado que faz desse uso do entendimento um uso lógico, no contraste com o uso real. No entanto, essa indiferença está longe de significar que o uso lógico se feche em si mesmo, repelindo tudo o que lhe possa ser dado alhures. Ao contrário, da estrita indiferença do uso lógico em relação aos dados e à origem do conhecimento, segue-se um uso geral - “*usus omnibus scientiis communis*”:

Ora, o uso lógico do entendimento é comum a todas as ciências, não o é o uso real. Pois um conhecimento, de qualquer modo que seja dado, é considerado ou como

contido sob uma nota característica comum a muitos ou como oposto a ela, e isso ou imediata e diretamente, como ocorre nos *juízos* para um conhecimento distinto, ou imediatamente, como nos *silogismos* para um conhecimento adequado (Kant 1900; II, 394).

Por “todas as ciências” devemos entender, sobretudo, a ciência natural e a matemática, como irá esclarecer o § 23 da *Dissertação* (cf. Kant 1900; II, 410-411). Ambas têm em comum que seus princípios “são dados intuitivamente”, com a diferença de que, na matemática, eles são dados na intuição pura (*intuitio sensitiva*), ao passo que, na ciência da natureza, são dados na intuição empírica (*intuitio sensualis*). Com algum esforço é possível encontrar semelhante explicação também no § 5, mesmo que aí Kant nomeie apenas a geometria. De fato, esse parágrafo descreve o uso lógico não apenas na intuição *sensitiva*, quer dizer, na intuição *pura*, que é pertinente à geometria, mas também na intuição *sensorial*, isto é, na intuição empírica, pertinente à ciência da natureza. Seria então por voltar-se ao conhecimento dos sentidos, quer puro quer empírico, que o uso do entendimento nessas ciências é lógico? Quando Lamacchia, o tradutor da *Dissertação* para o italiano, julga que “o uso lógico se explica no conhecimento sensível” (Lamacchia 1995, p. 20), não faz senão ecoar a opinião corrente de que, na *Dissertação*, o uso lógico do entendimento se confunde com o seu uso empírico. Segundo Longuenesse, para citar outro exemplo, o uso lógico consiste na “subordinação de representações sensíveis sob conceitos comuns, uso em virtude do qual ‘um objeto é pensado para os fenômenos’” (Longuenesse 1993, p. 14).

Nesse caso, porém, toma-se o efeito pela causa. De fato, se o uso lógico pode subordinar representação *sensíveis* sob conceitos comuns bem como empregar princípios que são dados *intuitivamente* na matemática e na ciência da natureza, é porque nesse uso o entendimento é indiferente aos dados que subjazem à comparação lógica. Ou seja, o uso lógico no sensível é *conseqüência* da neutralidade dos atos do entendimento em relação à natureza do dado, não o que o define como lógico. Na verdade, o que caracteriza o uso lógico do entendimento, mesmo quando ele se aplica ao sensível, não é outra coisa senão o que caracteriza o uso lógico *como tal* – nada mais do que a comparação e subordinação dos conhecimentos segundo o princípio de contradição:

Portanto, se são dados conhecimentos sensitivos, mediante o uso lógico do entendimento os conhecimentos sensitivos são subordinados a outros sensitivos, como a conceitos comuns, e fenômenos a leis mais gerais dos fenômenos (Kant 1900; II, 393).⁶

Ora, se o uso lógico *como tal*, isto é, tomado em si mesmo, não se explica pelo sensível nem se confunde com a sua aplicação na experiência, não poderíamos supor, por nossa conta e risco, que possa haver um uso do entendimento que seja apenas lógico e não real, ainda que os conceitos comparados e subordinados logicamente sejam conceitos puros do entendimento, i. e., os *conceitos das coisas e de suas relações*, tal como requer o uso real? Notavelmente essa hipótese, embora não explicitada pela *Dissertação*, encontra-se formulada por Kant na Reflexão 4162 (1769-1770):

Todo conhecimento tem princípios ou empíricos ou racionais; os últimos são ou lógicos ou reais. Os princípios lógicos tomam os primeiros conceitos das coisas e das relações, tais como são dados, e consideram apenas a subordinação segundo a identidade e contradição; os princípios reais são os conceitos primeiros das coisas e das relações dados pela natureza do entendimento (Kant 1900; XVII, 439-440).

Embora fale de princípios, essa Reflexão tem em vista sobretudo o uso deles. Com efeito, o que está em jogo são menos os princípios de contradição e de identidade do que a subordinação de certos conceitos *segundo* esses princípios (também o § 23 da *Dissertação* transita dos princípios para o uso deles). O ponto crucial aqui

(6) Também assim deve ser compreendido o § 23, paralelo ao § 5: “O uso do entendimento em tais ciências, porém, nas quais tanto os conceitos primitivos como os axiomas são dados por intuição sensitiva, não é senão *lógico*, ou seja, é um uso pelo qual apenas subordinamos uns aos outros os conhecimentos quanto à sua universalidade conforme o princípio de contradição, os fenômenos a fenômenos mais gerais e as conseqüências da intuição pura aos axiomas intuitivos” (Kant 1900; II, 411). Se é lógico o uso do entendimento nessas ciências não é porque recai sobre os fenômenos e sobre a intuição pura, mas porque nesses atos do entendimento *apenas* comparamos e subordinamos segundo o princípio de contradição os conhecimentos, sem perguntar onde e como são dados.

é que as representações subordinadas pelo uso lógico não são representações sensíveis, o caso examinado na *Dissertação*, mas sim os “conceitos primeiros das coisas e das relações”, isto é, aqueles conceitos que a *Dissertação* diz serem próprios ao uso real do entendimento⁷, e a Reflexão 4162, aos princípios reais. O que essa Reflexão examina, portanto, é o uso lógico no que é *estritamente intelectual*. A despeito disso, por que o uso do entendimento ainda permanece lógico? A explicação oferecida por essa Reflexão já nos é familiar: quando o uso lógico toma como dados os princípios reais, isto é, os conceitos das *coisas* e de suas relações, ele leva em conta “*apenas a subordinação segundo a identidade e contradição*” (itálico meu).

Que lição se tira desse caso? Em primeiro lugar, ao contemplar o uso lógico no quadro de um conhecimento não empírico, o caso corrobora a interpretação de que o uso lógico é indiferente à origem do dado e à coisa, de modo que, considerando apenas a comparação segundo o princípio de contradição, pode tomar como dados, além dos conhecimentos sensíveis, também os conhecimentos estritamente intelectuais. Por isso, o que define o uso lógico como tal não é *o que é dado*, mas sim *como* ele procede uma vez dado um conhecimento, seja sensitivo, seja estritamente intelectual. Por essa mesma razão se mostra, em segundo lugar, que é inválida a inferência que, partindo da indiferença do uso lógico ante a natureza do dado, conclui que esse uso exclui, por princípio, os princípios intelectuais ou os conceitos puros do entendimento. É com acerto que Guyer descreve o uso lógico como “o uso do entendimento conteudisticamente indiferente para subordinar conceitos entre si ‘não importa de que fonte sejam dados (...) segundo o princípio de contradição’ ” (Guyer 1987, p. 16). Mas essa mesma descrição o desautoriza a servir-se dela como premissa para concluir que “a idéia da uma faculdade do entendimento que usa conceitos puros no conhecimento empírico está simplesmente *ausente da Dissertação*” (Guyer 1987, p. 18). De fato, se é uso “conteudisticamente

(7) “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” (Kant 1900; II, 394. Cf. tb. II, 411).

indiferente”, como seria possível exigir, do estrito ponto de vista do uso lógico, que se mencionem os conceitos puros do entendimento? Na verdade, desse ponto de vista nem sequer é possível fazer menção aos conceitos *empíricos* ou ao conhecimento *sensível*, pois estas são informações que somente podem ser obtidas quando se leva em conta a origem e a natureza do dados que subjazem à comparação lógica, isto é, quando, além da forma dos conceitos, se considera a matéria ou o conteúdo da representação. Esse ponto é confirmado pela Reflexão 2851 (1769-1775?):

A origem dos conceitos é considerada na metafísica, sendo ou empírica ou arbitrária ou intelectual. Mas a forma dos conceitos é lógica e consiste na reflexão, pela qual se torna um *conceptus communis*, como a forma que é exigida para o poder de julgar (...) (Kant 1900; XVI, 546).

Assim, qualquer referência ao sensível (e, como agora sabemos, também aos conceitos puros do entendimento,) é invariavelmente exterior ao uso lógico. Em rigor, não seria necessário recorrer a essa notável Reflexão, pois essa exterioridade já se encontra inscrita na própria caracterização do uso lógico: o uso que se ocupa apenas com a comparação e subordinação de conhecimentos segundo o princípio de contradição – sem se ocupar de onde ou como são dados (*undecunque dati e data quomodocunque cognitio*). Mas se é assim, então que gênero de investigação pode alcançar aquilo que, por princípio, não pode ser alcançado *apenas* por meio do entendimento em seu uso lógico?

A INVESTIGAÇÃO GENÉTICA: DO USO LÓGICO AOS CONCEITOS PUROS DO ENTENDIMENTO

Uma passagem da *Dissertação*, no momento mesmo em que aponta a incapacidade de o uso lógico em dar alguma informação sobre a natureza dos conhecimentos que compara e subordina, assinala quem de direito é capaz de fazê-lo :

Mas aqui é de suma importância notar que os conhecimentos devem sempre ser tidos por sensitivos por maior que tenha sido o uso lógico do entendimento em torno deles.

De fato, são denominados *sensitivos em virtude de sua gênese*, não por sua *comparação* quanto à identidade ou oposição (Kant 1900; II, 393).

Nessa passagem, encontra-se mais uma vez a indicação de que o uso lógico *não* se explica por sua aplicação no sensível: “os conhecimentos são denominados *sensitivos* (...) não por sua *comparação* quanto à identidade ou oposição”. Mais importante, a passagem assinala por que os conhecimentos sensitivos são assim considerados: “são denominados *sensitivos em virtude de sua gênese*”. Quer dizer, somente a investigação que leva em consideração a *origem* dos conhecimentos é capaz de efetivamente compreender que os dados logicamente comparados são, no caso em questão, sensitivos, isto é, têm como fonte a forma pura da sensibilidade. Ora, não era aproximadamente isso que Kant afirmava nas Reflexões 3946 e 2851, acima citadas, quando dizia que a questão da origem do conceito e, por consequência, a questão sobre a coisa, não cabia à lógica, mas à metafísica? É preciso observar, porém, que a investigação genética já fora anunciada desde a abertura da *Dissertação*, como princípio de resolução dos problemas da metafísica. Kant então sublinhava que, na exposição do conceito de mundo, tinha considerado não apenas “as notas características que são pertinentes ao conhecimento distinto do objeto”, mas também “a sua *dupla gênese* a partir da natureza da mente” (Kant 1900; II, 387). Ou seja, o método que Kant oferece como propedêutica para metafísica não se limita a uma análise lógica do conceito de mundo e de suas partes, tornando distinto o que era confuso, mas *também* reporta esse conceito à sua origem, mais precisamente, reporta-o à sua *dupla gênese*: “uma coisa é, dadas as partes, conceber a composição do todo por uma noção abstrata do entendimento; outra coisa é (...) representá-la *in concreto* por uma intuição distinta” (Kant 1900; II 387). Assim, desde o primeiro parágrafo a *Dissertação* deixa claro que propõe, para a metafísica, uma investigação genética do conhecimento, não uma análise lógica de representações. Aliás, a própria definição do uso lógico do entendimento como tal já está situada no interior da investigação genética, por ser caracterizado, ainda que negativamente, como o uso do entendimento que *apenas* compara e subordina os conhecimentos, *não* importando de onde ou como são dados.

Sendo assim, como caracterizar, de um modo geral, a investigação da *gênese* do conhecimento? Certamente não como a investigação que busca nas próprias coisas a origem de nossas representações, pois, em tal caso, nenhuma representação, não importa se intuição ou conceito, seria pura; na verdade, é genética a investigação que se ocupa com os *objetos do conhecimento* segundo a sua dupla origem, a sensibilidade ou o entendimento como fontes distintas de regras de representação.⁸ E como caracteri-

(8) A esse propósito recorde-se a crítica da *Dissertação* a Wolff, cuja orientação lógica, justamente por não atentar para a *origem* do conhecimento, é acusada de desencaminhar a investigação sobre o próprio *objeto* de conhecimento: “Temo, porém, que o Ilmo. Wolff, por essa distinção entre sensitivo e intelectual, que para ele não é senão lógica, talvez tenha abolido por inteiro, com grande dano para a filosofia, aquela nobilíssima tradição da Antiguidade de investigar a *natureza dos fenômenos e dos númenos* (...)” (Kant 1900; II, 395). Igualmente os *Prolegômenos* irão contrapor a investigação genética à investigação lógica “(...) foi por nós demonstrado que a sensibilidade não consiste nessa *distinção lógica* de clareza ou de obscuridade, mas sim na *distinção genética* da origem do próprio conhecimento” (Kant 1900; IV, 290; itálico meu). É digno de nota que apenas os *Prolegômenos*, mas não a *Crítica da razão pura*, ainda conservam da *Dissertação de 1770* o termo “*gênese*” (“*genetischer [Unterschied] des Ursprungs der Erkenntniss*”) para caracterizar a investigação acerca da origem do conhecimento. De fato, no mesmo contexto, a *Crítica* emprega *transcendental*: “A filosofia de Leibniz e de Wolff indicou uma perspectiva totalmente errada a todas as investigações acerca da natureza e origem dos nossos conhecimentos, considerando apenas puramente lógica a distinção entre sensibilidade e intelectual, porquanto essa distinção é, manifestamente, transcendental. Assim, pela sensibilidade não conhecemos apenas confusamente as coisas em si, porque não as conhecemos mesmo de modo algum” (A 44/ B 61). Não há dúvida de que essas três passagens dão muito que pensar quanto à questão da *gênese* da própria filosofia crítica: até que ponto a investigação transcendental da *Crítica* se aproxima e se distancia da investigação genética da *Dissertação de 1770*? Seja como for, desde já se nota que as três passagens citadas, embora de diversas procedências, possuem um inegável grau de parentesco. Todas declaram, ao contrapor à lógica a investigação genética ou transcendental, que só esta é capaz de compreender a natureza ou o conteúdo específico do próprio conhecimento, e, por isso, só ela é capaz de fazer a correta distinção entre fenômeno e coisa em si (ou númeno), isto é, o *objeto* dado pela sensibilidade e o *objeto* concebido pelo entendimento puro. Deveríamos concluir então que essas passagens demitem a lógica como um todo do horizonte de investigação? Na verdade, o que elas criticam é, antes, o que poderíamos chamar o *logicismo* de Leibniz e Wolff: assumir uma “*perspectiva totalmente errada*” para investigar a natureza e a origem do conhecimento e, como *conseqüência*, deixar escapar que sensibilidade e entendimento possuem

zar a investigação genética em relação ao entendimento? Essa investigação considera não o pensar que tão-só compara e subordina conhecimentos, descurando de onde e como são dados, mas, *nesses mesmos atos*, considera *também* a origem e os modos específicos dos dados e, portanto, leva em conta também a natureza intrínseca dos objetos sobre os quais recai a atividade do pensamento. Aqui, importa à investigação genética ponderar não apenas *como* o entendimento pensa, mas também *o que* pensa, uma reflexão de segunda ordem, se quisermos, que reflete sobre a reflexão segundo as fontes do conhecer. Por isso, quando a *Dissertação* fala do uso lógico do entendimento no conhecimento *sensível* e na formação de conceitos comuns, cujo objeto é o *fenômeno* (Kant 1900; II, 393), ela já fala de um ponto de vista exterior ao próprio uso lógico, situando-o no interior de uma investigação genética.

Essa resposta esgotaria já o inteiro alcance dessa investigação? De maneira alguma, pois se é verdade que a investigação genética assinala que a atividade do entendimento se desdobra sobre dados sensíveis, resta ainda investigar se o entendimento não seria também, a exemplo da sensibilidade, fonte própria de certas representações: os conceitos puros. Significaria isso que, se quiser encontrá-los, a investigação genética deveria olhar tão-só para os atos do entendimento, tomados em si mesmos? Mas proceder desse modo é permanecer ainda no interior do simples uso lógico, que se furta por princípio à origem e à natureza dos conhecimentos logicamente comparados. Também seria um evidente contra-senso se a investigação genética buscasse no sensível os *conceptus intellectus puri*: em tal caso, eles não seriam nem puros nem rigorosamente intelectuais. Onde então ela deveria buscá-los? Se não no uso lógico *como tal*

regras próprias e irreduzíveis (*princípios formais*, diria Kant em 1770) de *representação dos objetos*; deixar escapar, portanto, a natureza dos próprios objetos visados pelo representar. Teria algum grau de parentesco com essa linhagem a objeção posterior de Kant a Fichte? Pois em 1799, na *Declaração sobre a Doutrina da Ciência de Fichte*, Kant irá desqualificar essa doutrina como “mera lógica” e, por isso, incapaz de alcançar um “objeto real”: “(...) pura doutrina da ciência não é nada mais nada menos do que mera lógica, que, com seus princípios, não vai pra o material do conhecimento, mas apenas abstrai, como lógica pura, de seu conteúdo; é vão extrair dela um objeto real e, por isso também, é um trabalho jamais empreendido (...)” (Kant 1997, p. 58). Um trabalho jamais empreendido? Talvez Kant tenha em mente apenas isto: jamais pela filosofia crítica.

nem na sensibilidade apenas, só resta um caminho: no uso lógico do entendimento *no sensível*, isto é, nas leis do entendimento que regulam a sua própria atividade de elevar os dados sensíveis a conceitos empíricos. Nesse caso, a investigação é indubitavelmente genética, pois, desconsiderando no uso lógico toda a matéria que provém dos sentidos, considera, no uso lógico no sensível, apenas as leis do entendimento em sua função objetivante mais geral. Procedendo assim, ela pode extrair os conceitos puros como “conceitos ontológicos refletidos”, isto é, como conceitos primitivos das coisas e de suas relações radicados exclusivamente nas leis do entendimento.⁹

Essa é em rigor a tarefa do § 8 da *Dissertação*, uma tarefa que Kant mais anuncia do que executa quando diz que devemos procurar os conceitos puros na própria natureza do entendimento “ao atentar nas ações da mente por ocasião da experiência” (Kant 1900; II, 395). Como podemos compreender essa tarefa, um esboço de dedução metafísica dos conceitos puros?

O PARÁGRAFO OITO DA DISSERTAÇÃO: A “DEDUÇÃO METAFÍSICA” DOS “CONCEITOS ONTOLÓGICOS REFLETIDOS”

O § 8 da *Dissertação* assinala que os conceitos ontológicos, tais como o de possibilidade, existência, necessidade, substância e causa, se originam de leis do en-

(9) Schmucker é quem chama aos *conceptus intellectus puri* da *Dissertação* conceitos ontológicos refletidos (“*reflexe ontologische Begriffe*”) (Schmucker 1974, p. 232). Giovanni Sala critica Schmucker, argumentando que a *Dissertação*, por reservar aos conceitos puros apenas um emprego na ontologia, não poderia fazer deles conceitos que envolveriam a reflexão do entendimento sobre o sensível (Sala 1978). É visível que essa objeção se deve ao fato de Sala acreditar que, para a *Dissertação*, haveria, de um lado, as regras do uso lógico no sensível e, de outro lado, sem nenhum vínculo com elas, as leis do entendimento puro das quais seriam extraídos os conceitos puros como conceitos ontológicos. Por nossa vez, discordando dessa interpretação, usamos a expressão cunhada por Schmucker, pois, a despeito de ser problemática sob certos aspectos, tem a vantagem de marcar a identidade entre os dois usos do entendimento: entre a “*cognitio reflexa*”, que é o conhecimento empírico “que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento” no seu uso lógico (§ 5) e os conceitos puros do entendimento que devem ser buscados nas leis do entendimento *occasione experientiae* (§ 8).

tendimento. Assinalar, porém, que esses conceitos provêm *do* entendimento e não dos sentidos de modo algum exclui a possibilidade de que também tenham algum uso *na* experiência. Decerto, não excluir uma possibilidade não significa abrigá-la; contudo, ela é admitida na seqüência do parágrafo, que introduz a experiência no próprio processo de formação dos conceitos puros:

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, não como conceitos *inatos*, mas como conceitos abstraídos de leis ínsitas à mente (ao atentar nas ações da mente por ocasião da experiência) e, por isso, como *adquiridos* (Kant 1900; II, 395).

Não há dúvida de que as primeiras linhas parecem sugerir que os conceitos ontológicos, por serem usados na metafísica, jamais poderiam referir-se ao sensível. Mas, se virmos mais de perto, Kant não nega que possuam algum *uso* na experiência, apenas diz que não provêm dos sentidos, mas do próprio entendimento (o que atende perfeitamente à exigência de uma metafísica que não pode recorrer a “princípios empíricos”, sob pena de incorrer nas tradicionais dificuldades de que a cosmologia é um exemplo privilegiado). Assim, por mais paradoxal que pareça, trata-se aqui de uma argumentação semelhante à mobilizada pela Reflexão 3930 contra Locke: se essa Reflexão advertia que a íntima conexão entre o sensível e as *notiones racionales* não justificava derivá-las integralmente das impressões sensíveis, agora se afirma, desta vez contra a sub-repção do pensamento sensível, que o metafísico deve buscar os conceitos ontológicos apenas no entendimento. Em poucas palavras, tanto lá como aqui, Kant admite haver um uso dos conceitos ontológicos no sensível, daí a necessidade (extrema, no caso do metafísico) de ressaltar *a origem não empírica* desses conceitos. O paralelismo não cessa aí. De fato, a Reflexão 3930 dizia que a experiência não se resumia a impressões sensíveis que seriam deixadas para trás tão logo movessem o entendimento para as suas próprias formas, mas possuía função indispensável na própria formação dos conceitos puros do entendimento. De modo similar, agora Kant também diz que esses conceitos devem ser

procurados nas leis que governam os atos do entendimento, não depois ou à parte da experiência (*post* ou *extra experientiam*) – mas por ocasião dela (*occasione experientiae*): “devem ser procurados (...) na própria natureza do entendimento puro ao atentar nas ações da mente por ocasião da experiência (...)” (Kant 1900; II, 395).

Já aqui se notam dois aspectos que, embora interligados, devem ser distinguidos com bastante cuidado. De um lado, está a questão de *onde* e *como* temos de procurar os conceitos ontológicos, isto é, precisamente a informação que o uso lógico, tomado em si mesmo, é incapaz de fornecer (trata-se agora, portanto, da exata contrapartida do “*conceptus undecunque dati*” e do “*data quomodocumque cognitio*” que marcam o uso lógico); de outro lado, está a questão de como o próprio entendimento forma e adquire os seu conceitos puros. Quanto à primeira questão, Kant afirma que (a) esses conceitos “devem ser procurados não nos sentidos, mas na própria natureza do entendimento puro” (isto é, *onde* procurá-los), e que (b) eles podem ser extraídos (abstraídos) “ao atentar nas ações da mente por ocasião da experiência” (isto é, *como* derivá-los segundo a origem) (Kant 1900; II, 395). Quanto à segunda questão, Kant assevera que o entendimento, não possuindo conceitos inatos, adquire-os por ocasião da experiência. A tarefa de procurar os *conceptus intellectus puri* (a primeira questão) é atribuída por Kant à ciência propedêutica para a metafísica e concerne, assim, apenas à filosofia (Cf. *Diss.*, § 8; Kant 1900; II, 395). Já a questão da aquisição originária dos conceitos (a segunda questão) refere-se ao modo como o próprio entendimento os forma e adquire; não tem que ver, portanto, com nenhuma disciplina em particular, apenas com o uso do entendimento que é comum a todas as ciências. É nesse sentido que a ciência propedêutica para a metafísica é uma investigação genética, ciência de segunda ordem que, para descobrir os conceitos que provêm do entendimento, toma como objeto de investigação as leis que subjazem aos atos do entendimento por ocasião da experiência.

Mas se assim se determina *onde* essa investigação deve buscar os conceitos puros, resta ainda saber *como* ela deve proceder para encontrá-los. Eles podem ser obtidos, diz Kant, “ao atentar nas ações da mente por ocasião da experiência”. Que procedimento está aqui em jogo? Mais uma vez, Kant passa em silêncio sobre esse ponto. No entanto, uma breve indicação se encontra na expressão: “atentar

em". A *Dissertação* já havia notado no § 6, a propósito do sentido rigoroso que abstrair deve ter, que *atentar* em algo (*attendere ad aliquid*) faz par com não atentar ao demais (*non attendere ad alia*): "(...) em certo conceito não atentamos em nada mais que de um modo ou de outro está em conexão com ele" (Kant 1900; II 394). Está aqui em jogo, portanto, a abstração, entendida como a ferramenta do filósofo no "exame acerca que é intelectual". Desse modo, a investigação genética poderá encontrar os conceitos ontológicos ao atentar nos atos do entendimento por ocasião da experiência, mas abstraindo, nesses mesmos atos, de tudo o que provém do sensível. Encontrará, assim, os conceitos ontológicos como conceitos radicados em leis do entendimento, desdobradas na experiência, sem, contudo, provir dela.

Se com isso se pode entender não apenas *onde*, mas também *como* a investigação genética busca os conceitos ontológicos (a primeira questão), resta ainda saber de que maneira o próprio entendimento os adquire (a segunda questão). Pois é claro que a investigação genética só pode procurar e alcançá-los admitindo que o entendimento já os tenha adquirido e empregado alguma vez, assim como o procurar e o encontrar pressupõem algo a ser procurado e encontrado. Nesse caso, como é que o próprio entendimento forma ou alcança os seus próprios conceitos? Contra a teoria das formas inatas, Kant observa que os conceitos do entendimento "devem ser procurados (...) não como conceitos *inatos*, mas como conceitos abstraídos de leis ínsitas à mente (...) e, por isso, como *adquiridos*". Sem deter-se numa doutrina notoriamente espinhosa (cf. Vaihinger 1976; pp. 89-10; Sala 1978, p. 5), basta talvez procurar entender por que Kant aqui a mobiliza. A razão mais evidente é que propõe uma alternativa à derivação dos conceitos a partir das impressões sensíveis, a exemplo do que já fizera contra Locke na Reflexão 3930; outra razão, menos evidente, é que, ao evitar essa armadilha, procura não cair em outra, no inatismo: o "caminho para uma filosofia de preguiçosos, que pela menção a uma causa primeira declara inútil qualquer investigação ulterior". (Kant 1900; II 406). Embora não mencionada no § 8, essa segunda razão vem à tona a propósito das formas sensíveis, quando Kant observa contra toda forma de inatismo que os conceitos (as representações) do espaço e a do tempo são adquiridos "(...) da própria ação da mente, pela qual esta coordena segundo

leis perpétuas o que é sentido por ela (...); e nada mais é aqui inato a não ser a lei do ânimo (...)" .

Por isso, sejam quais forem as dificuldades, é crucial notar que Kant, tanto em relação aos conceitos intelectuais como em relação às impressões sensíveis, vincula estreitamente a representação a uma forma de atividade; mais precisamente, à uma atividade que, longe de ser cega, é governada por leis próprias: as formas sensíveis são adquiridas "da própria ação da mente", que é governada por leis "perpétuas", ao passo que os conceitos puros são adquiridos a partir de "leis ínsitas à mente", que regem "as ações da mente por ocasião da experiência". Assim se vê que, muito embora antípodas, as duas alternativas descartadas por Kant, a derivação lockeana dos conceitos e o inatismo das representações, têm um ponto em comum: ambas dissociam a representação dos objetos de uma genuína atividade de representar; ignoram, portanto, que o ato de representar objetos supõe regras formais e invariáveis ("perpétuas"), i. e., princípios formais de representação. Por isso também se pode dizer, seguindo de perto a interpretação de Sala, que é tendência manifesta da doutrina da aquisição originária considerar os conceitos intelectuais não tanto representações gerais deste ou daquele objeto, mas regras fundamentais *da atividade* do entendimento humano pelas quais são formados conceitos gerais dos objetos e de suas relações (cf. Sala 1978, p. 5).

Como essas observações ajudam a entender o § 8? Se tais conceitos atualizam leis que regem os atos do entendimento por ocasião da experiência, não deveríamos concluir desde já que os conceitos puros são, antes de tudo, conceitos ontológicos refletidos, quer dizer, regras gerais para conceber o sensível como experiência? Essa é, sem dúvida, parte essencial da segunda questão, isto é, como o próprio entendimento adquire os seus conceitos, o que torna possível compreender, por sua vez, a primeira questão, isto é, onde e como a investigação genética pode descobri-los: ao atentar nos atos do entendimento por ocasião da experiência (o *onde*), mas abstraindo (o *como*), nesse processo, de tudo o que provém dos sentidos, para atentar apenas nos conceitos como formas puras radicadas nas leis que governam tais atos.

Mas há uma dificuldade que, à primeira vista, parece desautorizar essa conclusão. Talvez se objete que a experiência, por ocasião da qual o entendimento

adquire e forma seus conceitos, *não* seja nada mais do que impressões sensíveis, cujo único papel seria a de despertar o entendimento para as suas próprias formas puras, nada que teria que ver, portanto, com regras intelectuais para conceber o sensível. Aliás, aceitando implicitamente essa hipótese, Kerferd, o tradutor da *Dissertação* para o inglês, verte *occasione experientiae* por “on the occasion of an experience” (KANT 1992, p. 388; *itálico* meu), ou seja, por ocasião de *uma* experiência. Sugere assim que se trata apenas de uma impressão momentânea e pontual, mas não do processo ao longo do qual o entendimento, ao elevar o sensível a conceitos empíricos, adquire e forma seus próprios conceitos. Dois exemplos, tirados de contextos diferentes, parecem efetivamente apoiar tal objeção. Primeiro, Kant diz que “(...) os conceitos *morais* são conhecidos não por experiência, mas pelo próprio entendimento puro” (Kant 1900; II, 393). Aqui, experiência assinala o modo de conhecer e, designando o conhecimento que provém dos sentidos, se contrapõe ao conhecimento que se funda exclusivamente no entendimento puro. O segundo exemplo alarga esse sentido, indicando uma diferença no interior do próprio conhecimento sensível: “A *idéia de tempo não se origina dos sentidos, mas é suposta por eles* (...). 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, 398-9). Aqui, experiência também significa o modo de conhecer a partir dos dados materiais provenientes dos sentidos, hipótese recusada pela *Dissertação* para explicar a origem pura do tempo e do espaço. Nos dois exemplos, experiência não significa, portanto, nada mais do que *o conhecimento que se funda apenas nas impressões sensíveis e delas provém* e, como tal, não é pertinente a nenhuma espécie de forma pura, quer a forma pura do espaço e do tempo, quer a forma pura do conhecimento estritamente intelectual. Nesse caso, como seria possível dizer que a ciência propedêutica deve buscar os conceitos puros do entendimento como conceitos ontológicos por ocasião da experiência, isto é, nos atos intelectuais de reflexão, se experiência não seria senão o que provém dos sentidos, sem conter traço algum dos princípios formais do pensar?

Contudo, é preciso notar que experiência possui também outro sentido. Nesse segundo sentido, experiência assinala mais do que impressões sensíveis; na ver-

dade, assinala o conhecimento em sentido estrito, que envolve a reflexão do entendimento sobre o sensível: “(...) o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado *experiência* (...)” (Kant 1900; II, 394). É nítido que nesse sentido a experiência, em contraste com a primeira acepção do termo, não se opõe nem ao conhecimento que se funda no entendimento puro nem ao conhecimento que se funda nas formas puras da sensibilidade, porquanto experiência significa o conhecimento que se origina precisamente da convergência de ambos: experiência é o conhecimento que se origina do ato do entendimento que compara aparências, isto é, compara o que é dado segundo as formas do tempo e do espaço para refleti-lo como conceito empírico.

Feita a distinção entre as duas acepções, torna-se claro que a experiência, por ocasião da qual o entendimento adquire seus conceitos, só pode ser experiência compreendida no último sentido, pois no primeiro ela não assinala nada mais do que impressões sensíveis: exclui, por definição, todo rastro de formas puras, tanto do entendimento quanto da sensibilidade. Decerto, com isso não se nega que as impressões sensíveis também possuam o papel de suscitar e mover a inteira faculdade de conhecer, sensibilidade e entendimento; mas, por isso mesmo, sendo apenas o ponto de partida, as impressões sensíveis apenas estão no limiar da experiência em sentido estrito, não sendo *ainda* partes integrantes do conhecimento empírico ou refletido. Nesse ponto, a *Dissertação* é rigorosa em sua terminologia: quando destaca a função das impressões sensíveis em inaugurar as faculdades de conhecer, fala em sensações, não em experiência: “(...) as sensações [*sensationes*] suscitam esse ato da mente, não produzem, porém, a intuição, e nada mais é aqui inato a não ser a lei do ânimo” (Kant 1900; II, 406).¹⁰

(10) Segundo a *Dissertação*, a sensação é o que constitui a matéria da representação: “*sensatio enim materiam dat, non formam cognitionis humanis*” (Kant 1900; II, 406). Em contexto similar, nem sempre a *Crítica* é terminologicamente tão rigorosa como a *Dissertação*, usando de maneira indistinta os dois sentidos de experiência: emprega, numa mesma passagem (A 86- 87/ B 118-119), experiência com o sentido de impressões sensíveis, que são a mera causa ocasional da produção do conhecimento (da intuição e do conceito), isto é, experiência como a *matéria* bruta do conhecimento;

Foi talvez por acreditar que Kant se referia à experiência como agregado de impressões sensíveis e à função destas de inaugurar as faculdades de conhecer é que se acreditou que o parágrafo oito da *Dissertação* a teria exilado do processo de formação de conceitos puros e do conhecimento empírico. De fato, se experiência fosse apenas impressões sensíveis, por princípio ela não poderia conter nada da legalidade do entendimento, de modo que abstrair do sensível para encontrar na experiência algum rastro das leis entendimento, os conceitos puros, não passaria de contra-senso. Mas ao confundir experiência com o agregado de impressões sensíveis, acabou-se por passar ao largo da tese central, a tese de que precisamente

mas também emprega experiência para assinalar o produto já elaborado pela conjunção entre as formas puras da intuição e as do entendimento. Nesse contexto, a *Crítica* afirma que pesquisar, a exemplo de Locke, os primeiros esforços dos poderes de conhecimento em elevar percepções singulares a conceitos gerais não é dedução dos conceitos, mas fisiologia deles, pesquisa útil em geral, mas não para os fins que a *Crítica* almeja: “Mas assim jamais se realiza uma tal dedução dos conceitos puros a priori, pois ela de modo algum se encontra nesse caminho (...)”. Poderia parecer que essa observação não permita nenhuma aproximação entre a *Crítica* e o parágrafo oito da *Dissertação*: pois, se esta vai buscar os conceitos puros do entendimento como conceitos ontológicos de reflexão (occasione experientiae), não deveríamos dizer, portanto, que se atribui à *Dissertação* uma fisiologia de tais conceitos, não o esboço de uma “dedução metafísica”? Mas é preciso observar, em primeiro lugar, que a *Crítica*, ao voltar-se contra Locke, se refere não à dedução metafísica, mas à dedução transcendental, ou seja, à questão da legitimidade do uso não empírico dos conceitos puros do entendimento (isto é, do uso “que deve ser inteiramente independente da experiência ...”). Quer dizer, a objeção da *Crítica* a Locke não põe em questão a investigação da origem dos conceitos puros a partir de leis que regulam o pensar na sua atividade de elevar percepções a conceitos gerais; não desqualifica, portanto, a dedução metafísica dos conceitos, mas afirma que esta não constitui a dedução transcendental deles. Em segundo lugar, a *Crítica* não censura propriamente a derivação dos conceitos puros a partir dos atos do entendimento em elevar o sensível a conceitos, mas sim a derivação empírica que Locke propôs: “(...) [os conceitos puros do entendimento] têm de exibir uma certidão de nascimento totalmente diversa do que a concedida por uma derivação de experiências” (A 86/ B 119). Note-se nessa passagem o plural, “experiências”: isto é, a coleção de impressões sensíveis, o que a *Dissertação* designa por *sensationes*. Sobre *Erfahrung* e *Erfahrungen* na primeira *Crítica*, cf. de Vleeschauer 1976, vol. 2, p. 159 n.2.

na atividade do entendimento ao longo da experiência é que os conceitos puros são formados ou adquiridos e, portanto, devem ser procurados como conceitos ontológicos refletidos. Ora, se experiência, em sentido estrito, é “o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas” (§ 5), então é forçoso concluir que as “ações da mente por ocasião da experiência” não consistem senão na atividade do entendimento de comparar as aparências (*apparentias*) para refleti-las em conceitos empíricos. Assim, a *Dissertação* faz dos conceitos puros a forma do conhecimento empírico, quer dizer, regras do conhecimento refletido radicadas no próprio entendimento.

No entanto, o final do parágrafo 8 não sugeriria o contrário, parecendo dizer que os conceitos puros do entendimento não tomariam parte alguma na experiência?

Desse gênero [de conceitos adquiridos pelo entendimento puro] são possibilidade, existência, necessidade, substância, causa etc. com os seus opostos ou correlatos; esses conceitos, *como nunca entram em representação sensorial alguma como partes*, de nenhum modo puderam ser daí abstraídos (Kant 1900; II, 395; *itálico meu*).

Não nos deixemos enganar: na linguagem da *Dissertação*, sensorial (*sensu-
alis*) significa a matéria empírica da representação¹¹. Por isso, longe de dizer que os conceitos puros não tomam parte na *experiência*, a passagem apenas afirma que eles não são partes integrantes da representação (*partes*, plural no original em latim); não são, pois, elementos materiais da representação como as sensações, *não* podendo, portanto, ser abstraídos (isto é, extraídos) delas. Leia-se então: os conceitos puros do entendimento nunca entram como *partes materiais* em nenhuma representação sensorial – apenas como *forma* dela. Por isso, quando for questão de procurar tais conceitos já adquiridos, a propedêutica não poderá abstrai-los dessas partes (sentido impróprio do termo, isto é, extraí-los das sensações), mas apenas

(11) “Ao conhecimento sensorial [*sensualem*] é pertinente, assim, tanto a matéria, que é a sensação [*sensatio*], e em virtude da qual os conhecimentos se chamam *sensoriais* [*sensuales*] ...” (Kant 1900; II, 393).

encontrá-los ao abstrair delas (isto é, não atentar nas sensações, no sentido próprio de abstração). Desse modo, a ciência propedêutica poderá atentar somente nas formas estritamente intelectuais; ou melhor, nas leis do entendimento, das quais os conceitos puros são expressões, que subjazem à formação e uso dos conceitos empíricos (“por ocasião da experiência”).

Que na passagem em questão esteja realmente em jogo a função *formal* dos conceitos no uso do entendimento “*occasione experientiae*” ou, de modo correlato, que a legalidade do entendimento se atualiza no seu trabalho de formar conceitos empíricos e subordiná-los entre si – isso é corroborado quase ponto a ponto pela Reflexão 4172 (1769-1770), cuja correspondência com o parágrafo 8 já foi assinalada por Norbert Hinske (Hinske 1983, p. 39 n. 1):

(...) Os conceitos dados antes de toda experiência, embora abstraídos das leis da razão por ocasião da experiência, por exemplo, o conceito de fundamento [*Grund*] são formas impressas no entendimento ordenador para o uso nas experiências [*zum Gebrauch der Erfahrungen dem ordnenden Verstande eingedrückte Formen*] (Kant 1900; XVII, 443).

Certamente, apelar para formas *impressas* no entendimento sugere antes o inatismo das formas e a “filosofia de preguiçosos” que a *Dissertação* quer contornar a todo custo (Kant 1900; II, 406). Apesar da nota dissonante, o demais se harmoniza com o parágrafo 8 dessa obra e com a nossa análise anterior (cf. Parte 1):

1. os conceitos puros do entendimento são conceitos *dados*, mais precisamente, dados mediante a razão pura (ou entendimento). Trata-se, portanto, da classificação dos conceitos quanto à matéria, a qual provém das leis do entendimento, não das impressões sensíveis;
2. embora dados quanto à *matéria* pelo entendimento, dados portanto antes de toda experiência, eles são *formas* destinadas ao uso empírico: “formas impressas no entendimento ordenador para o uso nas experiências”. Note-se também aqui o incomum “experiências”, plural, no contraste com “experiência”, singular, em “por ocasião da experiência” (*bei der Gelegenheit der Erfah-*

rung); quer dizer, tal como a *Dissertação* distinguia entre *sensationes* e *experientia*, assinala-se agora o contraste entre impressões sensíveis (*Erfahrungen*) de um lado e conhecimento empírico de outro (*Erfahrung*).

3. esses dois pontos, ao sublinhar a atividade formal do entendimento na ordenação do sensível, tornam compreensível como os conceitos do entendimento podem ser descobertos como formas não empíricas: embora usados para ordenar as experiências como experiência, são formas puras radicadas nas leis da razão (ou entendimento); como tais, podem ser abstraídos (extraídos) dessas leis. Ou seja, também aqui se pode dizer que o conceito de *Grund* é conceito ontológico refletido.

Mas não se trata apenas de encontrar uma concordância entre as passagens, mas também de adquirir algum ganho além da convicção que ela proporciona: sabendo-se já que o entendimento adquire e forma seus conceitos no uso empírico; sabendo-se também que é aí que a propedêutica deve olhar para encontrar os rastros das leis do entendimento puro, pode-se agora compreender melhor o que é o uso do entendimento que está em jogo nessa atividade. Basta, então, retornar ao conceito estrito de experiência, caracterizado no § 5 da *Dissertação* como “conhecimento refletido”, para descobrir, que se trata da atividade do entendimento que se volta ao sensível *segundo o uso lógico*:

No que é sensorial e nos fenômenos, o que antecede o uso lógico do entendimento se chama *aparência* [*apparentia*] e o conhecimento refletido que se origina de diversas aparências comparadas mediante o entendimento é denominado *experiência*. Assim, da aparência à experiência não há caminho que não seja pela reflexão segundo o uso lógico do entendimento. Os conceitos comuns da experiência chamam-se *empíricos*, e os objetos, *fenômenos* [*phænomena*], porém as leis tanto da experiência como em geral de todo conhecimento sensitivo são denominadas leis dos fenômenos (Kant 1900; II, 394).

Claramente, os atos do entendimento que conduzem da aparência à experiência pela reflexão, isto é, o uso lógico do entendimento “no que é sensorial e nos fenômenos” (§ 5), são os *mesmos* atos por meio dos quais o entendimento adquire

e forma seus conceitos *occasione experientiae*, tal como enuncia o § 8 da *Dissertação*. Sendo assim, o que Kant diz no § 5 sobre os atos do entendimento que, segundo o uso lógico, reflete o sensível como conceito empírico não pode ser diferente do que Kant diz no § 8 sobre os atos do entendimento por ocasião da experiência. Ora, que diz o § 5 sobre o uso lógico do entendimento? Note-se, antes de tudo, que não se fala do uso lógico *como tal*, tomado em si mesmo, mas do uso lógico do entendimento “no que é sensorial e nos fenômenos” (*in sensualibus et phaenomenis*); quer dizer, é questão do emprego do entendimento na experiência “segundo o uso lógico” (*secundum usum intellectus logicum*). Trata-se, pois, do uso lógico situado no interior de uma investigação genética. No que consiste esse uso aplicado ao sensível? Consiste na *comparação* de diversas aparências (*apparentiae*) para *refleti-las* em conceitos empíricos, que são “conceitos comuns” cujo *objetos* são os fenômenos (*phaenomena*). Assim, Kant atribui ao uso lógico do entendimento no sensível um caráter nitidamente objetivante. Contudo, comparação e reflexão não vão sozinhas, mas supõem ainda a *abstração*, outro momento da universalização das representações. Esse momento, ainda que não seja mencionado diretamente na passagem citada, é enunciado de modo oblíquo na seqüência dela: “Os conceitos empíricos, (...) por mais alto que ascendam por abstração, permanecem irrestritamente sensitivos”. E se é oblíqua a menção à abstração é porque pouco antes Kant a pusera, sem maiores voltas, na base de todos os conceitos empíricos: deveríamos denominar “*abstractos* os conceitos que são dados apenas empiricamente” (Kant 1900; § 6, II, 394).¹² Ou seja, abstração, como observamos anteriormente, é termo que abrevia um processo complexo, que supõe a comparação e a reflexão, tanto quanto estas supõem a abstração. De fato, que a abstração nada pode sozinha, não é difícil de perceber se lembrarmos que, já nessa fase, Kant tem a abstração por processo meramente negativo (*non attendere ad*). A *Lógica de Blomberg* (1771?) o diz nestes termos:

(12) Outra ocorrência que associa conceitos comuns a conceitos abstractos: “O conceito de espaço não é uma noção abstracta e comum que contém tudo sob si” (Kant 1900; II, 394).

Não se pode fazer dinheiro roubando-o de alguém, e, igualmente, também não se podem fazer conceitos por abstração. Por abstração nossas representações apenas se tornam universais (...). Na abstração lógica apenas comparamos entre si muitos conceitos para ver o que contêm em comum e no que eles concordam, e dessa maneira nossas representações se tornam conceitos (Kant 1900; XXIV, 255).¹³

Comparar as representações quanto à identidade e diversidade, distinguindo cada uma das partes comparadas para ver o que contêm em comum e abstraindo do que é diverso – tal é o uso lógico do entendimento, o ato que, voltado para o sensível, resulta no “conhecimento refletido”. Ora, se o uso do entendimento por ocasião da experiência consiste fundamentalmente nos atos da mente pelos quais o pensar atualiza as suas leis, formando e adquirindo seus conceitos puros – que são expressões, portanto, dessa legalidade (§ 8); se, ademais, esse uso não difere dos atos pelos quais o entendimento reflete o sensível em conceitos empíricos, isto é, não difere do uso lógico do entendimento no sensível para representar objetos (*phaenomena*) (§ 5), então é forçoso concluir que o entendimento forma e adquire os seus conceitos puros de objetos ao erigir-se como forma ou lei da reflexão sobre o sensível. Dito de outro modo, as “leis ínsitas à mente” que se atualizam como conceitos puros nada mais são do que as regras da reflexão que eleva o sensível a conceitos, regras de pensar objetos. De acordo com a Rx. 3988 (1769): “O entendimento procede segundo uma lei natural quando ele pensa um e muitos. Esse entendimento, aplicado à sensação de um corpo, não abstrai [i. e., extrai] deste a idéia de um todo, mas de si mesmo” (Kant 1900; XVII, 378).

(13) Esta passagem da *Lógica de Blomberg* contém uma dificuldade: diz que na abstração lógica pela comparação de conceitos nossas representações se tornam conceitos. Ora, se são conceitos o que comparamos, então eles não se tornam conceitos, mas o são desde o início. Devemos notar, porém, que os conceitos, na primeira ocorrência, significam representações singulares (cf. Kant 1900; XXIV, 257), ao passo que, na segunda, conceitos gerais. Nessa fase, Kant parece conceder que nem todos os conceitos são representações universais ou conceitos comuns, pois alguns seriam ainda representações singulares.

Esse resultado, embora extraia da *Dissertação* o que nela está apenas admitido tacitamente, não é de estranhar; basta lembrar, por exemplo, a análise precedente acerca da relação entre o conceito de *genus* e o conceito de pedra ou então a necessidade da constância da força pensante da alma para o processo de abstração e de formação de todo conceito empírico. Na verdade, ao aproximar, como acabamos de fazer, a atividade do entendimento no sensível segundo o uso lógico (§ 5) com as ações da mente que adquire seus conceitos puros por ocasião da experiência (§ 8) não fizemos senão explicitar o que já estava contido no nosso exame anterior da noção de experiência em sentido estrito; pois naquela oportunidade omitimos que essa noção se situava no contexto do uso lógico do entendimento, suprimindo toda referência a esse uso nas passagens da *Dissertação* que mobilizamos. Nesse caso, não teríamos de confessar o artifício da nossa explicação, que oculta uma informação apenas para poder exibi-la mais tarde como um ganho adicional?

Se há artifício, não é na demonstração, pois àquela altura já poderíamos ter dito, sem o rodeio da distinção entre experiência em sentido amplo e experiência em sentido estrito, que a experiência por ocasião da qual o entendimento forma os seus conceitos não era nada mais do que conhecimento refletido segundo o uso lógico do entendimento no sensível. Logo, o artifício é apenas heurístico, do qual tivemos de lançar mão para tornar ao menos aceitável o exame de uma tese que, de outro modo, passaria desde o início por indefensável. Pois não há sombra de dúvida que parece inteiramente descabido sustentar que, já na *Dissertação*, os *conceptus intellectus puri* podem ser encontrados no uso lógico do entendimento em sua função objetivante de elevar aparências a fenômenos. E parece descabido não apenas porque Kant não o diz expressamente, mas também porque se têm acreditado que ele jamais poderia dizê-lo. De fato, quem antes, a exemplo de Lambert, Paulsen e Giovanni Sala, se debruçou sobre a *Dissertação*, julgou encontrar uma teoria, objetivamente insustentável, que, estabelecendo a separação radical entre conhecimento sensível de um lado e conhecimento intelectual tornaria inviável a aplicação dos conceitos puros na experiência. Já quem, tal como Guyer, julgou que ela admitia algum uso dos conceitos puros na experiência, viu nisso apenas um *afterthought*, uma consideração que, embora importante, teria sido lançada à margem pela teoria do uso lógico e do uso real

do entendimento. Finalmente, quem, a exemplo de Longuenesse e Beck, foi mais longe e notou que a *Dissertação* admitia a aplicação dos conceitos puros no sensível por intermédio do uso lógico, acreditou haver, contudo, uma radical separação entre a própria formação dos conceitos empíricos segundo o uso lógico do entendimento e a formação dos conceitos puros segundo as leis do entendimento. Nos dois primeiros casos, dado o abismo intransponível entre conhecimento empírico e o uso dos conceitos puros do entendimento, realmente não seria lícito assimilar as regras que comandam o entendimento em seu uso empírico (uso lógico aplicado ao sensível) aos conceitos puros que as exprimem e delas são extraídos. Até mesmo no terceiro caso, teríamos de reconhecer que Kant não poderia nem mesmo ter falado de *dois usos* do entendimento, mas deveria ter dito, para ser coerente, que há *dois entendimentos*, cada um dos quais com o seu próprio uso. De fato, segundo a interpretação de Longuenesse, teríamos, de um lado, o entendimento que, desprovido de regras próprias, se limitaria a seguir servilmente a ordem das representações sensíveis para refleti-las em conceitos empíricos e subordiná-los segundo o princípio de contradição; e, de outro lado, teríamos o entendimento que agiria segundo leis próprias das quais se originariam os conceitos puros. Mas um pensar que pensa sem regras próprias e não as toma sequer de empréstimo a outro que eventualmente as possua e as use de um modo ou de outro, é um pensar que não tem nada em comum com este último; *conseqüentemente*, teríamos dois entendimentos, isolados um do outro, possuindo cada qual o seu próprio uso. Mas se, como julgamos ser efetivamente o caso na *Dissertação*, assimilamos a atividade do entendimento que reflete o sensível em conceitos empíricos ao trabalho do entendimento que adquire seus conceitos puros organizando o sensível como experiência, então não fazemos nada mais do que afirmar que se trata, numa e noutra descrição, da mesma legalidade do entendimento que se volta ao sensível segundo o uso lógico. Em uma palavra, atribui-se ao pensar a unicidade de suas leis na duplicidade do seu uso.

5. O USO REAL DO ENTENDIMENTO: A METAFÍSICA ESPECULATIVA AINDA POSSÍVEL?

Do lado do uso real do entendimento permanece ainda uma dúvida. Pois mesmo que se conceda, contra a leitura mais convencional da *Dissertação*, que

os conceitos puros possuam um papel na experiência, ainda resta saber se, em 1770, Kant efetivamente acreditaria que esses conceitos, uma vez desligados do sensível, como requer o uso real, proporcionariam um conhecimento do inteligível ou das coisas como são em si mesmas. Quem assim entende é, por exemplo, Lewis White Beck. Por um lado afirma, em contraste com Paulsen, que é apenas na metafísica que a *Dissertação* interdita a mistura entre princípios intelectuais e princípios sensíveis, mas não na matemática e na ciência da natureza, pois nestas Kant efetivamente reconheceria uma fecunda relação entre as duas sortes de princípios (Beck 1978; pp. 104 - 105). Por outro lado afirma, aproximando-se nesse ponto de Paulsen e de grande parte dos comentadores, que em 1770 Kant ainda acreditaria na possibilidade de uma metafísica especulativa: a ontologia da *Dissertação* não passaria de “uma versão requentada de algumas partes da ontologia de Wolff” (Beck 1978, p. 116).

Por mais incômoda que seja, essa apreciação se apóia em pontos importantes da *Dissertação*:

1. Kant afirma com todas as letras que “o que é pensado sensitivamente é representação das coisas como aparecem, o que é intelectual, porém, é representação das coisas como são” (§ 4; II,393). Não estaríamos, portanto, em face de uma “afirmação dogmática antecrítica e anticrítica: pois a inteligência não pode conhecer nenhum inteligível” (Gueroult 1978, p. 15)? De resto, a própria *Dissertação* sustenta haver, ao lado do uso negativo ou elêntico do entendimento, um uso *dogmático* no tocante ao númeno: em tal uso “os princípios gerais do entendimento puro, tais como a ontologia ou a psicologia racional os exibem, culminam em algum modelo, somente concebível pelo entendimento puro e medida comum de tudo o mais no tocante à realidade, que é a perfeição numênica” (Kant 1900; II 395-396).

2. A *Dissertação* conclui que Deus, criador e arquiteto do mundo, é a causa primeira que constitui o princípio da forma do mundo inteligível (Kant 1900; § 20; II, 408). Mais do que isso, Kant admite em relação às causas do sensível, “cognoscíveis apenas pelo entendimento”, que “o mundo não se abre infinitamente ao olhar dela [i. e., da mente humana] senão na medida em que ela

mesma, com tudo o mais, seja sustentada pela mesma força infinita de um” (Kant 1900; II, 409).

Não se segue desses dois pontos que o uso real do entendimento está a serviço de uma teologia puramente racional, que assevera a existência de Deus a partir da unidade do mundo, fundada na oposição, de feição leibniziana e platoniana, entre fenômeno e nùmeno (§ 3 da *Dissertação*), entre a imagem sensível e o verdadeiramente real?¹⁴ Daí o quadro pintado por Cassirer: a doutrina do mundo inteligível da *Dissertação* consistiria em “uma profunda *teoria* do inteligível”, baseada em “uma investigação cujos dados se encontram em outro mundo, distinto do que vivemos e *sentimos*” (Cassirer 1993, p. 120).

Ainda que moeda corrente, será que devemos aceitar, sem mais, essa interpretação? Sem negar a força e pertinência de seus argumentos, talvez haja boas razões para questioná-la. Sobretudo se lembrarmos que o princípio fundamental do § 8 da *Dissertação* é que os conceitos ontológicos reflexos podem ser encontrados como conceitos radicados em leis do entendimento precisamente ao abstrair das condições sensíveis: sendo assim, toda a referência deles a objetos, sensíveis ou não, não seria no mesmo golpe problematizada - segundo os termos da própria *Dissertação*? Pois é tese expressa dessa obra que toda e qualquer forma de conhecimento, mesmo a divina, reclama a referência à uma intuição *possível*: “tudo o que não pode ser *conhecido* por nenhuma intuição simplesmente não é pensável” (§ 25; grifo meu). Começemos por examinar a questão do uso real do entendimento lá onde parece ser menos suspeito de dogmatismo: “na nova teoria do espaço e do tempo”.

1. Kant caracteriza o uso real, recorde-se, como o uso pelo qual “são *dados* os próprios conceitos ou das coisas ou das relações”, ou, alternativamente, como o uso “em que os conceitos primitivos das coisas e das relações (...) são *dados* primitivamente pelo próprio entendimento puro” (respectivamente § 5 e § 23 da *Dissertação*; itálico meu). Como já vimos anteriormente, essa caracterização, ao assinalar o caráter *dado* dos conceitos puros, vale para os conceitos

(14) Cf. Cassirer 1993, p. 125.

ontológicos e, nessa medida, diferencia-os dos conceitos *feitos*. Ou seja, uma coisa são os conceitos puros (substância, causa, etc.), conceitos primitivamente dados pelo entendimento que recobrem o campo da ontologia; outra coisa são os conceitos feitos, que envolvem uma inferência a partir do que é dado, tais como os conceitos de mundo e de Deus como perfeição numênica, pertinentes à metafísica especial. Tendo em vista essa distinção, a questão é como os conceitos ontológicos de reflexão, conceitos *dados*, teriam algum *sentido real* na própria investigação do espaço e do tempo? Para abreviar a análise, destaquemos da *Dissertação* apenas o argumento D do espaço, tendo em vista que é paralelo ao argumento 5 do tempo:

O espaço não é algo de objetivo e real, nem substância, nem acidente, nem relação; mas é subjetivo e ideal (...). Os que defendem a realidade do espaço, ou concebem-no como um receptáculo absoluto e imenso das coisas possíveis, opinião que é acolhida, depois dos ingleses, pela maioria dos geômetras, ou então sustentam que ele é a própria relação das coisas existentes, a qual, suprimidas as coisas, se esvairia por completo //404// e seria pensável tão-só nos atuais, como afirmam, depois de Leibniz, a maioria dos nossos compatriotas (Kant 1900; II, 403-404).

Segundo o argumento, “o espaço não é algo de objetivo e real nem substância, nem acidente, nem relação; mas é *subjetivo* e ideal (...)”. Note-se que, nesse argumento, Kant opera com dois pares contrapostos: o que é objetivo e real contrapõe-se respectivamente ao que é subjetivo e ideal. Nestes termos, objetivo e real é tudo o que diz respeito a algo (*aliquid*), isto é, diz respeito à coisa ou então à relação entre as coisas existentes (*rerum existentium relationem*). Quer dizer: é objetivo e real o que é da ordem da *substância* ou do *acidente* ou então das *relações* entre as coisas – tudo o que concerne, portanto, aos conceitos puros do entendimento usados como conceitos *das coisas e de suas relações*, isto é, usados em *sentido real*. Assim, por uma via negativa, o argumento em questão estabelece que gênero de ser se deve atribuir à representação do espaço: o espaço *não* é algo de objetivo e real, por não ser nem substância nem acidente nem relação; por isso, não sendo concebido como

coisa (*res*) nem se fundando na relação entre elas, o espaço só pode ser subjetivo e ideal. Claramente, os conceitos do entendimento (substância, acidente e relação) são aqui usados em sentido real para conceber, ainda que negativamente, que gênero de realidade convêm ao espaço e ao tempo.¹⁵

Estaríamos diante da antiga ontologia no interior mesmo da “nova doutrina do espaço e do tempo”, sobrevivência de uma doutrina que será mais tarde substituída pela modesta *Analítica*? É preciso cuidado, pois a mesma linha de argumentação, que infere a idealidade daquelas representações por não serem substâncias, acidentes ou relações entre as coisas, pode ser reconhecida na *Crítica da razão pura*, notadamente nas “conseqüências a e b” que a *Estética Transcendental* extrai do exame das representações do espaço e do tempo (A 26/ B 42; A 32-33/ B 49-50). Em segundo lugar, na *Dissertação* não se trata simplesmente de conhecer o ser do espaço e do tempo por meros conceitos, mas de *conceber* as representações do espaço e do tempo em sua relação com as coisas: “Ainda que o *conceito de espaço*, como o conceito de algum ente ou de propriedade objetivos e reais, seja imaginário não só é muito verdadeiro, mas também é o fundamento de toda verdade na sensibilidade externa (...)” (Kant 1900; II, 404; *itálico no original*). Mas conceber essas representações é pensar as coisas a que se referem, quer dizer, é determinar que relação as representações em nós (em nosso ânimo) comportam com as coisas representadas, como explicita a seqüência da passagem citada: “De fato, as coisas não podem aparecer aos sentidos sob configuração alguma senão por intermédio de uma força do ânimo, a qual coordena todas as sensações segundo uma lei estável e ínsita à sua natureza [isto é, segundo o espaço e o tempo]” (Kant 1900; II, 404). Com efeito, não se pode esquecer que a investigação do espaço e do tempo é levada a cabo por uma investigação genética, que pondera as coisas segundo a origem da representação ou do conhecimento. Nessa investigação, importa considerar *a coisa* segundo a origem do conhecimento, isto é, importa determinar se os objetos aos quais as representações se referem são fenômenos ou númenos, se são meras re-

(15) Essa é em linhas gerais a argumentação de Walter Patt (cf. Patt 1987, p. 226).

apresentações do sujeito ou se se referem às coisas mesmas. Desse ponto de vista, a investigação genética, descobrindo a anterioridade das representações do espaço e do tempo em relação às próprias coisas representadas (argumentos do tempo 1, 3 e 5 - segundo parágrafo deste último; e argumentos A e D do espaço), bem como a irreducibilidade dessas representações a conceitos ou representações discursivas (argumento 2 do tempo e argumentos B e C do espaço), vale-se dos conceitos puros que busca não nas coisas, mas no próprio pensar, para determinar no interior mesmo da representação o status ontológico do objeto representado. Nesse caso, o uso real do entendimento, longe de significar o acesso por meros conceitos a outra região do ser, além ou acima do mundo sensível, é essencialmente o emprego dos conceitos puros, não em sentido empírico como formas da experiência, mas em sentido real, isto é, com abstração das condições sensíveis, tal como explicitado no § 8 da *Dissertação*.

Antes de prosseguir vale a pena conjecturar, assumindo desde já a necessidade de uma investigação filológica mais aprofundada, em que consiste a diferença entre o § 8 da *Dissertação* e algumas reflexões de 1769 no tocante à metafísica. Há pouco citamos as Reflexões 2851 e 3946, segundo as quais a investigação da origem do conceito e, por conseguinte, a investigação da coisa por ele referido, cabia à *metafísica*, não à lógica. Mas segundo o § 8 da *Dissertação*, a metafísica não é propriamente investigação da origem dos conceitos, mas do uso dos conceitos do entendimento: “a filosofia que contém os *primeiros princípios* do uso do *entendimento puro* é a metafísica”. Agora, a investigação da origem diz respeito não à metafísica, mas à investigação genética como *propedêutica* para a metafísica. Como diz Kant no início do § 8: “Mas a ciência *propedêutica* para ela [i.e, metafísica] é a que ensina a distinção entre conhecimento sensitivo e conhecimento intelectual; dessa ciência, apresentamos uma amostra nesta nossa *Dissertação*” (Kant 1900; II, 395). Essa mudança parece ser solidária da alteração que sofre a concepção kantiana do espaço e do tempo. Em uma reflexão de 1769, a já mencionada Reflexão 3930, Kant afirma:

plicidade, todo e partes (tudo, nenhum), composto e simples, espaço, tempo, alteração (movimento), substância e acidente, força e ação e tudo o que pertence à autêntica ontologia está em relação com a demais metafísica como a aritmética (geral) na *mathesi pura* (Kant 1900; XVII, 352)

É importante lembrar que essa passagem é extraída da Reflexão, anteriormente examinada, em que Kant, embora conceda a Locke que os conceitos do entendimento tenham um uso empírico, nega que se originem integralmente da experiência, sendo alcançados como puros ao esvaziarmos de sua matéria empírica. Tal “purificação” dos conceitos, vê-se agora, tem em vista a ontologia. Também se vê o que se deve entender em primeira linha por metafísica: não imediatamente ciência do inteligível, mas filosofia *sobre* os conceitos puros do entendimento. É significativo que essa ontologia, em sua lista rapsódica de conceitos, inclua até mesmo as representações do espaço e do tempo (“a idéia de espaço é *notio intellectus puri*”, lê-se na mesma Reflexão). Sabemos pela questão cosmológica da *Dissertação* o preço que se paga quando se tem tais representações por conceitos de mesma ordem que os conceitos gerais das coisas: não se pode, ao fim, conceber sem contradição o conceito necessário de mundo como totalidade absoluta de substâncias. Como consequência dessa exclusão do espaço e do tempo da classe dos conceitos ontológicos, retificação de um erro que Kant nos faz acreditar ser cometido por Aristóteles apenas (Cf. *Prolegômenos*; Kant 1900; IV, 323), a investigação genética tem de recuar um passo em relação à metafísica. De fato, se esta é filosofia sobre os *conceitos* puros, naturalmente espaço e tempo já não podem integrar a ontologia como tal; convertem-se, então, em objetos de uma ciência à parte, da investigação genética, que, distinguindo a dupla origem das representações, sensível e intelectual, acaba por se descolar da metafísica. Descola-se dela, mas não sai de sua órbita, pois ao apontar a dupla gênese do conhecimento, essa investigação erige-se como ciência preliminar que, ensinando a separar o sensível do intelectual e, assim, a evitar as sub-repções dos sentidos, tornaria enfim possível o progresso da metafísica.¹⁶ Por

(16) Cf. *Diss.*, § 24: “ visto que em nossos dias (..) se ignora por completo o método que seja adequado ao espírito singular da metafísica, não é de admirar que os que se têm dedicado a essa investiga-

isso, quando em 1770 a investigação genética considera o uso real dos conceitos puros do entendimento, ela os considera de um ponto de vista que desde o início está orientado para a ontologia e para os conceitos das coisas em geral. Isso significaria que esses conceitos, usados em sentido real, serviriam para fundar uma *teoria* do inteligível? Se a análise precedente estiver correta, o uso real do entendimento, longe de significar o acesso a outra região do ser, é essencialmente o emprego dos conceitos puros, não em sentido empírico para conceber o sensível, mas em sentido real, para conceber que realidade convém às representações do espaço e do tempo. Estas representações, por fim, são concebidas como ideais e subjetivas, pois, por serem irreduzíveis aos conceitos de substância, acidente e relação, tomados em sentido real, são desprovidas de todo o caráter de coisa e de relação entre as coisas.

2. No entanto, por mais que exiba um uso real que dificilmente poderia passar por uma ontologia dogmática, essa análise deixa intocado o uso real no interior da própria metafísica. Afinal, a definição do entendimento proposta pela *Dissertação* não estaria a serviço de uma teoria positiva do inteligível (númeno) ou do *conhecimento* das coisas como elas são? Na *Dissertação* Kant define o entendimento (ou inteligência) como “a *faculdade* de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos” (Kant 1900; II, 392). A tal poder de representar corresponde uma espécie particular de *objeto* representado: “(...) o que, porém, nada contém senão o que é cognoscível pela inteligência é inteligível” (Kant 1900; II, 392). Note-se que inteligível, o objeto da representação do entendimento, é caracterizado como objeto de conhecimento: o que é *cognoscível* pela inteligência. Daí se segue que gênero de *conhecimento* é peculiar ao entendimento: “como todo conhecimento que está isento de tal condição subjetiva [da sensibilidade] se refere somente ao objeto, é manifesto, então, que o

que é pensado sensitivamente é representação das coisas *como aparecem*, o que é intelectual, porém, é representação das coisas *como são* (“sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, *uti apparent*, intellectualia autem, *sicuti sunt*”) (Kant 1900; II, 392; *italico no original*). Da definição e sua consequência mais próxima não somos levados à conclusão, antecrítica e anticrítica, de que, caso se desligue do sensível, um sujeito dotado de entendimento poderia representar e conhecer o inteligível, as coisas como são por meros conceitos? Antes de aceitar essa conclusão, é oportuno trazer em cena um comentário posterior de Kant que a problematiza. Na *Metaphysik L₁* (1775-1780?), Kant comenta a *definição negativa* do entendimento nestes termos:

Quando defino o entendimento negativamente, em oposição com a sensibilidade, então o entendimento é a faculdade de conhecer as coisas independentemente do modo segundo o qual elas aparecem para nós. Mas o entendimento é a faculdade de conhecer as coisas como elas são. Decerto parece que, quando defino o entendimento como uma faculdade de conhecer as coisas como elas são, tal definição não é negativa; mas se o considero em oposição à sensibilidade, então não sei ainda (nomeadamente, se a sensibilidade conhece as coisas como elas aparecem, o entendimento, porém, tais como são) *como* o entendimento as conhece; sei somente isto: *que ele não as conhece como aparecem*. Essa definição tem a vantagem de que é geral e não se dirige somente ao entendimento humano, mas ao entendimento em geral (Kant 1900; XXVIII, 241).

Embora esse texto seja posterior, a definição negativa a que ele alude (“o entendimento como uma faculdade de conhecer as coisas como elas são”) é muito próxima da definição proposta pela *Dissertação* (inteligência é “a *faculdade* de um sujeito, pela qual ele tem o poder de representar o que, em virtude de sua qualidade, não pode cair-lhe nos sentidos”; de acordo, “o que é intelectual é representação das coisas *como são*”). Também na célebre carta a Herz de 1772, Kant diz expressamente que a *Dissertação* se contentou em definir o entendimento de maneira negativa (Kant 1900; X, 130). É digno de nota que igualmente nos *Progressos da metafísica* Kant irá contrapor a noção indeterminada de razão pura de um ser em geral à noção determinada de razão pura do homem: “Se por razão pura de um ser em geral

se entende a faculdade de conhecer coisas independentemente da experiência, por conseguinte das representações sensíveis, nem por isso se determina de que modo em geral é neste ser (por ex., em Deus ou num espírito superior) possível tal conhecimento; e o problema permanece então indeterminado. Pelo contrário, no tocante ao homem, todo o seu conhecimento consta de conceito e intuição” (Kant 1900; XX, 324-325). Que há nisso de importante para a nossa questão? Apresentando uma definição negativa do entendimento (ainda que sob o disfarce de uma formulação positiva - “faculdade de conhecer as coisas como elas são”- quando é contrastada com a sensibilidade) que vale para o entendimento em geral e não apenas para o humano (desde o início a *Dissertação* se serve da hipótese de um entendimento divino¹⁷), a *Dissertação* pode caracterizar o entendimento em geral, isto é, de modo indeterminado, como uma faculdade que, embora ligada a *um* sujeito, é contudo poder de representar *objetos*, no contraste com a subjetividade da intuição sensível. De fato, a subjetividade das formas sensíveis, ainda que não seja a subjetividade subjetiva, digamos assim, da sensação ou a das sub-repções dos sentidos (pedaço de mármore que parece branco para mim, amarelado para ele, ocre para um terceiro), diz respeito a uma subjetividade própria a uma faculdade que é passível de *variação*, se não real, ao menos *possível*. Quer dizer, em princípio é possível conceber que, no tocante à sensibilidade do sujeito, haja *variedade* ou diversidade, isto é, que possa haver um sujeito dotado de uma intuição diferente da nossa, que é dada segundo as formas do tempo e do espaço: espaço e tempo para todos nós, homens, não porém para todos os seres em geral.¹⁸ Desse modo, embora tenham caráter de lei, tais

(17) “[Tais filósofos] poderiam ver de modo muito penetrante que o que não é congruente com determinada lei de certo sujeito não ultrapassa por isso toda intelecção, visto que pode haver um entendimento, embora forçosamente não humano, que, sem a aplicação sucessiva de uma medida, veja distintamente uma multidão num único olhar” (Kant 1900; II, 388 n.).

(18) É presumivelmente em tal sentido que se deve compreender a “variedade dos sujeitos”, na seguinte passagem da *Dissertação*: “Assim, como tudo o que há de sensitivo em um conhecimento depende da natureza especial do sujeito, na medida em que pela presença de objetos ele é capaz desta ou daquela modificação, a qual, em face da variedade dos sujeitos, pode ser diversa em sujei-

formas sensíveis não desfrutam da mesma universalidade irrestrita que é própria a um entendimento definido em geral ou de modo indeterminado (pois a definição negativa apresentada pela *Dissertação* contempla *todo* e qualquer entendimento, não apenas o humano). Nesse caso, a subjetividade dessas formas, se não é a subjetividade subjetiva das sensações, não é irrestritamente universal e, por isso, não é estritamente *objetiva*.

Chega-se assim a nossa questão: a definição negativa do entendimento, caracterizando-o sob o signo da universalidade irrestrita e, assim, da objetividade, permite compreender que gênero de subjetividade é a do pensar e, ao mesmo tempo, que gênero de subjetividade se deve conferir às formas sensíveis e ao seu objeto. É nítido que esse argumento segue a mesma linha daquele a que a investigação genética recorria para deliberar que realidade se devia atribuir às representações do espaço e do tempo, com a diferença de que agora não se emprega nenhum dos conceitos puros do entendimento como *conceitos das coisas em geral* (em sentido real), apenas se recorre à definição de entendimento *em geral*. Não poderia ser diferente, pois, como é negativa e abrange todo e qualquer entendimento, humano e não humano, a definição em questão necessariamente tem de deixar em aberto *como* o entendimento conhece. Isto é, a definição negativa não deve nem pode informar de que maneira o entendimento em geral conhece as coisas *como* são: se ele as conhece por conceitos, como é o caso do entendimento humano, ou se as conhece por uma intuição intelectual, como o entendimento divino. Qual a lição aqui? Que de modo algum se pode inferir a partir da definição negativa do entendimento que o nosso entendimento conhece as coisas tais como são *por meros conceitos*: essa última é informação adicional, uma informação que não está encerrada na definição negativa, que contempla o entendimento em

tos diversos; e como todo conhecimento que está isento de tal condição subjetiva se refere somente ao objeto: é manifesto, então, que o que é pensado sensitivamente é representação das coisas *como aparecem*, o que é intelectual, porém, é representação das coisas *como são*" (Kant 1900; II, 393). Ou seja, trata-se de não de uma variação empiricamente constatada, mas de uma variação concebida como possível.

geral, não só o humano. A definição diz apenas que o entendimento em geral as conhece como são, não as conhecendo como aparência, de modo que deixa indeterminado *como* ele o faz. Quer dizer, também aqui a definição negativa do entendimento não autoriza a concluir, como fazem os comentadores, que a *Dissertação* propõe uma “profunda teoria do inteligível”

3. Se é verdade, pois, que tal definição do entendimento não permite atribuir à *Dissertação*, sem mais, o dogmatismo mais duro nem alguma modalidade de *Schwärmerei*, também é verdade que a definição, em sua indeterminação, não parece erguer nenhum obstáculo para tanto. Pois se à definição negativa acrescentarmos agora a informação de que o entendimento humano é *discursivo*, não dotado de intuição intelectual, não teríamos que o entendimento humano conhece as coisas como são *por meros conceitos* e, assim, conhece o inteligível, à parte de toda intuição sensível? No entanto, é preciso observar que a proposição de que “o entendimento conhece por conceitos as coisas não como aparecem, mas como são” tem, em primeiro lugar, um sentido empírico, que é o do uso lógico do entendimento na experiência. Nesse sentido, se o entendimento conhece as coisas como são é porque as conhece não como aparência (*apparentia*), o dado imediato da sensibilidade (isto, sob certas condições de luz, aparece branco para mim, sob outras, amarelado para você, ocre para ele), mas como fenômeno, a aparência pensada *como objeto* por conceitos empíricos (o mármore é pedra – para mim, para você, para todos nós, homens). No sentido empírico, portanto, o entendimento conhece as coisas não como aparências (subjetivas), mas como elas são (quer dizer, como objetos: fenômenos) – não, porém, por meros conceitos, mas por conceitos que se referem ao sensível.

Se isso vale para o uso empírico do entendimento (o uso lógico no sensível), como compreender que no uso real o entendimento conhece as coisas como são por conceitos puros? Evidentemente, visto que não é questão do uso empírico, é conhecimento à parte da intuição sensível. Seria, enfim, o *conhecimento* do inteligível e das coisas como existem em si mesmas, o traço dogmático que será mais

tarde apagado pela *Crítica*, onze anos mais tarde? No período crítico, as *Lições de metafísica* de Kant atribuem ao mundo inteligível as mesmas propriedades que a *Dissertação* lhe confere, ressaltando, porém, que se trata sempre do *conceito* de mundo inteligível, não do conhecimento do objeto. Conforme a *Metaphysik Mrongrovius* (1782-1783): “Há um mundo inteligível, que no entanto existe meramente em meu entendimento, fora da possibilidade de toda experiência; nele, contudo, não é questão alguma de tempo e de espaço” (Kant 1900; XXIX, 857). Sem dúvida, são lições bem posteriores à *Dissertação*; no entanto, é preciso observar que também esta obra separa rigorosamente pensar *in abstracto* e representar *in concreto*, o conceito de um lado e a sua apresentação no espaço e no tempo de outro (*a dupla gênese* do conceito). Mais do que isso, é tese explícita da *Dissertação* que *todo conhecimento* envolve alguma forma possível de *intuição* (seja sensível seja não-sensível): é regra certa que “tudo o que não pode ser *conhecido* por nenhuma intuição simplesmente não é pensável” (§ 25; grifo meu). Por esse motivo, não se deve estimar tratar-se de um realinhamento tardio a referência que a *Metaphysik Mrongrovius* faz à *Dissertação*, dizendo que o conceito de mundo inteligível é o mundo “como eu *penso* mediante o entendimento”

Pouco é oferecido do *mundo intelligibili*, uma vez que deste não podemos, mediante o entendimento, conhecer pouco mais do que se segue da definição. Vide, de Kant, *De mundo intelligibili atque sensibilis Forma et Principiis*, Regiom., 1770. Um estrangeiro disse ser delírio falar do mundo intelligibili. Mas é exatamente o contrário, pois entende-se por ele não outro mundo, mas este mundo, como eu o penso pelo entendimento (Kant 1900; XIX, 850).

Evidentemente, pensar este mundo mediante o entendimento não é aplicar os conceitos puros ao mundo fenomênico, mas sim pensá-lo por predicados gerais das coisas, abstraindo, portanto, de tudo o que é sensível (mundo inteligível). Assim, o comentário de Kant à *Dissertação* corrobora, em primeiro lugar, o que já dissemos: a passagem do sensível (ou melhor, sensitivo) ao estritamente intelectual não significa um ultrapassar para outra região do ser, ao lado ou acima do sen-

sível; longe de ser delimitação geográfica de territórios ou duplicação de classes de objetos¹⁹, é mudança de *sentido* que o uso do entendimento confere aos mesmos conceitos. Por isso, o mundo inteligível não é outro mundo à parte do sensível, mas *este mesmo mundo* pensado por meio de conceitos ontológicos refletidos, mas com abstração do sensível. Aliás, não é preciso recorrer a textos posteriores, pois a própria *Dissertação* indica, ainda que obliquamente, que o mundo inteligível e o mundo sensível não são senão dois modos de considerar o mundo, mais precisamente, que o mundo sensível é o mundo inteligível de substâncias considerado intuitivamente: “(...) *essa relação mesma de todas as substâncias, a qual, considerada intuitivamente, se chama espaço*” (§ 16; II, 407). Em segundo lugar, a passagem corrobora que no sentido real usam-se os conceitos do entendimento como conceitos das coisas em geral para *conceber*, não para *conhecer* os objetos. De acordo, é tese expressa da *Dissertação* (§ 10) que o entendimento humano, não dispondo de intuição pura intelectual, própria ao entendimento divino, é sempre discursivo: pensa objetos por meio de conceitos universais *in abstracto*.

Isso por sua vez implica que onde a intuição sensível é inadequada ao conceito ou onde o objeto do conceito não pode ser representado *in concreto* na intuição sensível, o *conhecimento* não pode ser senão simbólico:

Não há (para o homem) *intuição* do que é intelectual, mas tão-só *conhecimento simbólico*, e a *intelecção* apenas nos é lícita por conceitos universais *in abstracto*, não por um singular *in concreto* (Kant 1900; II, 396).

(19) Cf. Lebrun: “A *Dissertação* coloca-nos diante de duas classes de objetos, mas não do desdobramento fenômeno-coisa em si. Para ela, há ‘númenos’ (de difícil acesso todavia) e, ao lado deles, ou abaixo deles, há os fenômenos que são ‘imagens’ e não idéias das coisas e não exprimem a qualidade interna e absoluta dos objetos. Repartição de dois territórios que é destinada a prevenir os equívocos (Lebrun 1993, p. 48). Cf. tb. Falkenstein: [a *Dissertação de 1770*] “estabelece uma distinção entre os sentidos e o entendimento de tal modo acentuada, que acaba por dividir o mundo conhecido em dois. (...): um ‘mundo’ sensível de experiências subjetivas e um ‘mundo’ inteligível de coisas como são. A *Crítica* afirma o oposto dessa teoria dos ‘dois mundos’. (...)”. (Falkenstein 1995, p. 53).

Ou seja, o sensível torna-se símbolo do inteligível quando se quer ir além do conceito, mas não se pode representá-lo adequadamente *in concreto* (pois “o número, como tal, não pode ser concebido por representações extraídas de sensações; conseqüentemente, um conceito do inteligível, como tal, é destituído de todos os dados da intuição humana”; § 10; II, 396). Assim se sugere, mesmo que indiretamente, que conceber só é conhecer quando o universal se refere a algo representado *in concreto*. Pois mesmo nos casos em que não é possível figurar adequadamente o conceito, deve-se servir-se do sensível como símbolo das coisas pensadas *in abstracto*.²⁰ Segundo a Reflexão 4208 (1769): “Toda representação sensível é um *symbolum* da *intellectuale*. Toda representação (sensível) da relação do efeito para a sua causa é o *symbolum*” (Kant 1900; XVII, 456).

4. Esse três pontos, embora pareçam recorrer a textos *ad hoc*, articulam-se no que chamamos a teoria da abstração, central na *Dissertação*; abstração, negativamente entendida, como reflexão em vista da conceitualização: modo de o entendimento, no seu uso empírico, formar conceitos, e, vinculada a uma reflexão de segunda ordem, a ferramenta com a qual o filósofo isola e descobre o que é puro no meio do empírico. Ao atentar no trabalho do entendimento por ocasião da experiência, o filósofo descobre que o pensar atualiza suas leis e adquire seus conceitos no trabalho de formar conceitos empíricos, na atividade de desprezar, no fluxo das representações, o diverso para reter o que nelas é comum. Desse modo, o filósofo se habilita a usar os conceitos como conceitos abstrates (“A filosofia que contém os primeiros princípios do uso do entendimento puro é a metafísica”; § 8). Desse modo, a investigação genética revela que o pensar não se dilui no sensível, mas, na condição de invariável, é fonte da universalidade e, assim, da objetividade. Mas, por isso mesmo, se tem de abstrair do que é sensível para poder reter o que é apenas lei do entendimento ou sua expressão acabada, o filósofo não pode ter aces-

(20) Similar interpretação do § 10 é oferecida por Falkenstein 1995, p.51 n. 51.

so senão a conceitos que só podem ser usados como abstratos. Quer dizer, extraindo-os de leis do pensar em sua função objetivante, mas com abstração das condições sensíveis, *específicas* ao nosso modo de intuir, o filósofo não pode usá-los senão como conceitos das *coisas em geral*. Daí também o duplo ponto de vista acerca do mesmo objeto: tendo à mão conceitos das coisas em geral, a metafísica pode conceber este mundo com abstração das próprias formas sensíveis; por isso, o *mundus intelligibilis* não é senão este mesmo mundo como eu o penso por meros conceitos das coisas em geral: “entende-se por ele não outro mundo, mas este mundo, como eu o penso pelo entendimento”. Assim, se a interpretação apresentada estiver correta, é difícil sustentar que ontologia proposta por Kant em 1770 não passe de “uma versão requentada de algumas partes da ontologia de Wolff” (Beck 1978, p. 116). Ao contrário, a ontologia da *Dissertação* deve antes ser vista como uma tentativa, incipiente porém radical, de repensar a ontologia com base na nova teoria das duas fontes heterogêneas do conhecimento.

5. Essas considerações certamente estão longe de esgotar a questão metafísica da *Dissertação*, porquanto dizem respeito tão-só à ontologia ou *prima philosophia* (§ 8), isto é, ao uso dos conceitos primitivamente *dados* pela natureza do entendimento. Contudo, a *Dissertação* vai muito além, fazendo asserções tanto sobre Deus como autor da unidade do mundo e perfeição numênica, quanto sobre a interação da alma com o corpo (cf. §27 e § 30 n.). É nítido que essas questões são próprias à *metafísica especial*, quer dizer, aos conceitos *feitos* pelo entendimento, aos quais subjaz algum tipo de inferência intelectual a partir do que é dado (cf. Parte 1). De fato, a finalidade do uso dogmático ou positivo do entendimento é forjar o conceito de perfeição numênica, concebida como ideal resultante dos princípios ontológicos: “(...) os princípios gerais do entendimento puro, tais como a ontologia ou a psicologia racional os exibem, *culminam* em algum *modelo* somente concebível pelo entendimento puro e medida comum de tudo o mais no tocante à realidade, que é a perfeição numênica” (§ 9; *itálico meu*). Claramente, a perfeição numênica é resultado

de um processo, não o que é dado primitivamente pela natureza do próprio entendimento. Também é claro o caráter inferido do conceito de mundo, uma vez que é alcançado por um *argumento* a partir do que é dado (cf. *Diss.*, § 1). Do mesmo modo, Deus, como causa única do mundo, diz respeito a uma conclusão a que se chega a partir de um mundo dado (§ 22). Não encontraríamos aqui, por fim, uma *teoria* do inteligível ante- e anticrítica? Talvez; pois para a *Dissertação* Deus não é apenas um modelo de perfeição, *ideal* que serviria como “medida comum e princípio do conhecer”; na verdade, mais do que mero pensamento, Deus também é, “como *realmente existente*, o princípio do vir-a-ser de absolutamente toda perfeição” (Kant 1900; II, 396; *italico meu*). Até que ponto, porém, esse uso do entendimento na metafísica especial não fere a advertência da própria *Dissertação* de que “parece mais sensato costear os conhecimentos a nós concedidos pelo modesto caráter do nosso entendimento do que se arrojara ao alto-mar de indagações místicas (...)” (Kant 1900; II 410)?

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apelando a todos os recursos que oferecem os textos da *Dissertação* e de seu ciclo, tentamos flagrar, como convém a uma genealogia, o momento da filosofia kantiana em que os conceitos ontológicos deixam de ser predicados gerais que o pensar extrai *das* coisas e passam a ser conceitos puros que o entendimento extrai de si para representar e conhecer as coisas como objetos. Pôde-se ver, primeiro na polêmica com Locke e depois na *Dissertação*, que esse descolamento dos conceitos em relação às coisas ocorre não porque Kant tivesse alguma vez duvidado da universalidade deles ou mesmo da possibilidade de referi-los às coisas; mas porque tais conceitos, inscritos num processo de formação, remetem antes de tudo a leis *do* entendimento, a conceitos adquiridos pelo pensar ao longo desse processo²¹. Se

(21) É fato bem conhecido que, na célebre carta a Marcus Herz de 21 de fevereiro de 1772, Kant reavalia e critica alguns pontos centrais da *Dissertação*, em particular, a distinção entre uso lógico e uso

são gerais é porque exprimem a invariabilidade do pensar e as leis pela qual o entendimento procede, e não porque seriam representações extraídas de singulares dados *in concreto* uma vez afastadas as determinações que os individualizam: se o poder pensante da alma fosse inconstante, se não fosse *formalmente* invariável e mudasse segundo as representações que pensa, nenhuma ordem, nenhuma semelhança entre as coisas, nenhum arranjo entre elas poderia ser pensado como tal, de modo que jamais se poderia formar algum conceito; em rigor, não se pensaria nem o mesmo nem o diverso. Por isso, os conceitos ontológicos, ainda que *dados* quanto à matéria, mostram-se muito menos representação das coisas ou representações delas gravadas no pensamento do que modos de uma atividade de representar regida por leis; exprimem, pois, modalidades de um ato mais do que modos do ser. Aqui, a abstração negativamente entendida tira o centro de gravidade das coisas como fundamento da unidade da representação e o lança na própria atividade de *representá-las*. Não se trata, para chegar ao conceito de pedra em geral, de despir este diamante de todas as determinações que o singularizam; trata-se de perseguir, momento a momento, em diversas representações, um ponto fixo, comparar para desprezar o diverso e reter o comum, variar para encontrar o invariável e fazer-se constante ou erigir-se como ponto fixo nesse próprio processo – o que somente é possível se procedo passo a passo segundo uma lei, o mesmo ao longo do diverso. Por isso, inseparável de uma atividade, um conceito nos permite conhecer como

real. É muito comum tomar essa crítica como o testemunho inequívoco de que a *Dissertação* não teria admitido nenhuma relação entre os conceitos puros do entendimento e a experiência, reservando-os apenas ao uso puro na metafísica (cf., por exemplo, Marques 1982, p. 131-132). Na verdade, a questão de Kant em 1772 recai sobre o *fundamento* da relação entre representação e objeto: “Perguntei a mim mesmo: sobre que fundamento repousa a relação do que em nós se chama representação com o objeto?” Ora, a pergunta sobre o fundamento dessa relação claramente pressupõe, no que diz respeito aos princípios intelectuais, *que* os conceitos do entendimento efetivamente se relacionam com os objetos. O problema, portanto, é *como* compreender essa relação, tacitamente admitida em 1770 no caso do uso dos conceitos puros no sensível: “Na *Dissertação* (...) passei em silêncio, porém, como é possível uma representação que se refere a um objeto sem ser *afetada* de alguma maneira por ele” (Kant 1900; X 131). Seja como for, esse ponto merece um estudo mais aprofundado.

objetos certas coisas bem como traz consigo, como sombra permanente, mas não visível, a legalidade do pensar que o tornou possível como representação de algo. E o conceito o permite não apenas na condição de produto acabado de tal atividade, como se pudesse ter alguma função fora do julgar, mas por meio dessa atividade e no próprio ato de julgar: “A universalidade não se baseia em que o conceito é conceito parcial, mas fundamento de conhecimento – nisto vou te conhecer” (Reflexão 2881, 1771-1789? Kant 1900; XVI, 559).

Se, por um lado, recuamos tão longe e chegamos num dos primeiros ensaios de dedução metafísica dos conceitos puros foi porque assim pedia a questão cosmológica; pois a derivação do conceito de mundo a partir da natureza da mente requer a possibilidade de o entendimento dispor de um conceito dado, o de substância, para servir-se deles como matéria para *fazer* um novo conceito, o conceito de totalidade absoluta de partes absolutamente simples concebidas como substâncias. Tendo sido enraizada nas leis do entendimento e na atividade do pensar, a ontologia permite agora uma transição mais suave para que qualquer coisa *dada* seja pensada não apenas sob este ou aquele conceito, como se fosse um feixe de aspectos ao lado de outras coisas, mas seja *concebida* como objeto *do* mundo – isto é, o objeto como um todo articulado de partes que, por sua vez, se articula como parte com todas as demais: *in mundo non datur hiatus*, segundo a máxima escolástica. E se acaso não pudéssemos *fazer* tal *conceito*, não estaríamos sequer em posição de *pensar* o conhecimento como unidade ou sistema nem, portanto, de executar *in concreto* a tarefa de fazer das coisas objetos de *um* conhecimento. Se, por outro lado, ficamos tão aquém da filosofia crítica, não era apenas porque queríamos compreender uma etapa importante porém provisória do seu desenvolvimento, mas sobretudo porque tem pairado a suspeita, partilhada por alguns filósofos e comentadores, de que o suposto dogmatismo da *Dissertação* quanto ao mundo inteligível se manifestaria como traço atávico no interior da própria crítica, sempre que fosse necessário resguardar o interesse da razão prática contra as pretensões do cientificismo. Afinal, não é o próprio Kant que, a certa altura (Rx. 4252; 1769?), diz que “o mundo inteligível (...) não contém leis físicas, mas leis objetivas e morais”, de modo que “o *mundus intelligibilis* é o mundo de seres racionais considerados segundo leis

objetivas da liberdade” (Kant 1900; XVII, 483-484)? O que se viu, porém, é que a *Dissertação* não entende o corte entre mundo sensível e mundo inteligível como expediente para assegurar-nos um conhecimento, por meros conceitos puros, de outra região do ser, além ou acima do sensível. Expressando leis da *atividade* de elevar o sensível a conceitos e servindo como matéria para *fazer* novos conceitos segundo leis necessárias do pensar, os conceitos ontológicos refletidos enquadram-se antes na questão da atividade: tanto a do pensar em seu uso comum a todas às ciências quanto a da própria reflexão filosófica sobre esse uso. Se for assim, mais do que o deixar para trás de uma tese insustentável, a transição da *Dissertação* para a *Crítica* não deveria ser antes compreendida como o aprofundamento filosófico do problema cosmológico em todas as suas figuras, incluindo então o problema, também cosmológico, da liberdade como ação *neste* mundo?

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, doutrina 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 by the interpreters 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, world-concept, ontology, pure concepts, logical use and real use of the understanding.

Recebido em 12/2007

Aprovado em 02/2008

Referências Bibliográficas

BECK, L: *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press: New Haven/London, 1978.

CASSIRER, E. *Kant, vida y doctrina*. Trad. W. Rodes. Fondo de Cultura Económica: México, 1993.

DE VLEESCHAUWER, H. J. *La Dédution Transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*, 3 vols. Anvers, De Sikel, 1934. Reimpr., New York: Garland, 1976.

FALKENSTEIN, L. *Kant's Intuitionism: A Commentary on the Transcendental Aesthetic*. Toronto/Buffalo/London: Universtiy of Toronto Press, 1995.

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

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

HINSKE, N. *Von der Form der Sinnen- und Verstandeswelt und ihren Gründen*. In: *Immanuel Kant, Werke in sechs Bänden*, Band III, pp. 7-107; ed. W. Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1983.

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

_____. 1997. *Declaração sobre a Doutrina da Ciência de Fichte*. Trad. Paulo R. Licht dos Santos. In: *Cadernos de filosofia alemã*, nº 2. São Paulo: USP, pp. 57-60.

_____. *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.

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

_____. "On the form and principles of the sensible and the intelligible world". In: *Immanuel Kant - Theoretical Philosophy, 1755-1770*; trad. G. B. Kerferd. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 373- 416.

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

_____. *Os Progressos da metafísica*. Trad. Artur Morão. Lisboa: edições 70, 1985.

KUEHN, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

LAMACCHIA, A. "Introduzione", in: Kant, *La forma e i princípi del mondo sensibile e del mondo intelligibile*. Milano: Rusconi Librini, 1995, pp. 28-38.

LEBRUN, G. *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras-Edusp, 1993.

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

MARQUES, A. "Apresentação à Carta a Marcus Herz". In: Immanuel Kant, *Dissertação de 1770*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, pp. 141-148.

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.

PAULSEN, F. *Immanuel Kant – Sein Leben und Sein Lehre*, zweite und dritte Auflage. Stuttgart: Fr. Frommans Verlag (E.Hauff), 1899.

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.

VAIHINGER, H. *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, II, reimpr. New York: Garland Publishing, 1976.